

LA RESISTENCIA SIMBÓLICA EN LAS HACIENDAS DE LA SIERRA SUR PERUANA

VERÓNICA GIORDANO*

"Se inclinó como un gusano que pidiera ser aplastado".
J.M. Arguedas, *Los ríos Profundos*.

Pero, ciertos gusanos se convierten luego
en mariposas y se echan a volar.

Introducción

La hacienda como unidad de producción aparece en el siglo XVII y se perfecciona durante el siglo siguiente dando lugar a un sistema de producción denominado **sistema de hacienda**; este sistema funciona a la vez como mecanismo de dominación y reproducción social. Es en este sentido que consideramos al sistema de hacienda como **matriz de la sociedad y del Estado** en América Latina. La hacienda sentó las bases para la constitución de los **Estados Oligárquicos** y moldeó un tipo de comportamiento particular de los sectores dominantes: el **modo de ser oligárquico**. También, desde el punto de vista de los sectores dominados, el sistema de hacienda generó un conjunto de prácticas sociales cuyos rasgos característicos son la **sumisión** y la **obediencia**.

El gamonalismo⁽¹⁾ andino ejerció su poder en el ámbito de la hacienda. Ella fue la que dio las pautas económicas, políticas e ideológicas para el funcionamiento de las sociedades latinoamericanas. La hacienda, *matriz* de esas sociedades, moldeó la historia llenándola de ambigüedades:

* Unidad de Docencia e Investigación Sociohistórica de América Latina (UDISHAL), Carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

—En el plano económico volcó su mirada al mercado capitalista internacional, mientras que hacia adentro sostuvo un tipo de explotación servil de la fuerza de trabajo.

—En el plano político le adjudicó al gobierno el título de “nacional” con una pretendida universalidad que estuvo sesgada por el monopolio privado de las atribuciones públicas.

—En el plano simbólico el paternalismo, que resalta el amor y la protección del “padre”, se enfrentó con realidades más crueles de violencia directa, como el castigo físico y el hambre.

Dejando de lado las contradicciones económicas y políticas, que nos llevaría más de algunas páginas desentrañar, nos concentraremos en el plano simbólico. Nos interesa particularmente la dualidad que caracteriza a la violencia ejercida por los *gamonales*, que se presenta tanto en forma física como simbólica. Entendemos el concepto de *violencia simbólica* como “todo poder que intenta imponer significaciones, e imponerlas como legítimas disimulando las relaciones de fuerza que son el fundamento de ese poder”.⁽²⁾

El par violencia directa/violencia simbólica tiene como contrapartida otra ambigüedad que se manifiesta en el par sumisión/resistencia. Sobre este tema Bourdieu se hace dos preguntas que resultan esclarecedoras. La primera: “si, para resistir, no tengo otro recurso que reivindicar aquello en nombre de lo cual soy dominado, ¿se trata de resistencia? Segunda pregunta: cuando, a la inversa, los dominados trabajan para perder lo que los señala como ‘vulgares’, y para apropiarse de eso en relación a lo cual aparecen como vulgares, ¿es sumisión?”.⁽³⁾

El hecho de oponerse a determinada fuerza puede expresarse en forma directa o por medio de símbolos. En el primer caso se trata de un fenómeno de resistencia activa, mientras que en el segundo caso ésta es pasiva y se esconde bajo la apariencia de actos de sumisión. En los términos de Bourdieu, este último tipo de resistencia se refiere a la situación en la que los dominados resisten aun reivindicando aquello en función de lo cual son dominados.

En un ámbito en el que el manto de la tradición parece cubrir casi por completo la capacidad creadora de la imaginación, en un ámbito en el que la violencia es cotidiana y oprime, la sumisión es atractiva. Cuando un indio⁽⁴⁾ se agacha, con la cabeza descubierta y el cuerpo casi desnudo para honrar a su patrón, es posible pensar que es un sentimiento de sumisión el que lo mueve a actuar de ese modo. Bien lo ilustró Arguedas: parecen gusanos. Un gusano que se arrastra por la tierra puede ser sumiso, pero si ese gusano sabe que está en su naturaleza convertirse en mariposa, la sumisión es liberadora.⁽⁵⁾

A lo largo de este trabajo nos proponemos estudiar las posibilidades de resistencia a la forma de dominación oligárquica por parte de los indígenas de la sierra sur peruana.

Las marcadas diferencias dentro del territorio peruano —diferencias étnicas, geográficas y económicas— hacen preciso acotar el análisis a una región particular.

En nuestro caso, nos ocuparemos de las haciendas de la sierra sur por ser el lugar donde las tradiciones indígenas están más fuertemente arraigadas y por ser ese el escenario de un fenómeno singular: el gamonalismo.

Estudiaremos el período 1895-1923, considerando que en él la dominación oligárquica alcanza su máximo apogeo. Resulta interesante ver cómo a pesar de que las características del espacio y el momento histórico parecen poco propicios, existen elementos que dan cuenta de la resistencia. Sin embargo, y atendiendo a la ambigüedad **resistencia/sumisión** señalada por Bourdieu, los elementos aquí caracterizados como parte de una estrategia de resistencia pueden estar encubiertos bajo actos de sumisión.

Nuestro objetivo es dar cuenta de la forma de manifestación de la resistencia de los indígenas frente al modo de dominación oligárquico. Para alcanzar este objetivo nos proponemos:

En primer lugar, analizar, por un lado, las características de la resistencia simbólica, tomando como sujetos de la acción al indio *pongo*.⁽⁶⁾

En segundo lugar, analizaremos los alcances de la rebelión de *Rumi Maqui* (1915) en tanto forma de resistencia activa. Las luchas armadas fracasaron en el plano de lo real por no alcanzar resultados inmediatos, pero en el plano de la resistencia simbólica fue expresión de la esperanza latente de la proximidad de otros tiempos. Intentaremos comparar algunos aspectos de ambos tipos de resistencia con el fin de establecer la capacidad que tuvo cada uno de ellos para crear una contralegitimidad.

Por último, procuraremos dar cuenta de la relación que existe entre las prácticas religiosas y la resistencia simbólica.

La legitimidad de la dominación oligárquica fue lograda por una “estrategia de la dominación (que) exige la expropiación, por parte de una minoría, de la capacidad simbólico-instituyente de lo social colectivo. Ya ello concurren todos los intentos por mantener bajo sus velos al imaginario sagrado de la institución”.⁽⁷⁾ Los elementos simbólicos que el sector dominante utilizó para mantener esos velos sirvieron de base al contrapoder: a la violencia simbólica de los dominantes se opone una resistencia simbólica no menos efectiva y violenta. El contrapoder es, en consecuencia, el intento por de-velar la dominación.

Sostenemos entonces como hipótesis de trabajo que, lejos de *resignarse* a la sumisión, los indígenas de la sierra sur *aceptaron* el orden establecido dejando filtrar elementos de subversión.⁽⁸⁾ Para sustentar la afirmación anterior nos apoyamos en otras dos hipótesis:

—La resistencia pasiva constituyó el modo más eficaz de oposición a la dominación oligárquica en Perú. La resistencia se define como una fuerza opuesta a otra y capaz de crear un nuevo orden. En este sentido, la resistencia activa no pudo cumplir con estos fines; sin embargo hubo un tipo de resistencia que pudo “imaginarlo”, en la cotidianeidad de los actos, a través de símbolos.

—La religión fue uno de los canales, y quizás el más importante por la organicidad de su discurso, a través del cual se articuló la dominación oligárquica en el plano simbólico, pero también constituyó una vía de creación de una contra-legitimidad.

En las páginas siguientes intentaremos recrear el mundo de la hacienda y el mundo mítico en el que estaban sumergidos los indígenas. Para *re-crear* el pasado tomaremos en cuenta tanto los relatos literarios como los relatos míticos, a fin de *re-construir* una imagen socio-histórica de ese pasado.

Paternalismo y Hacienda

En el interior de la hacienda se combinan mecanismos de coerción con otros más sutiles de violencia simbólica, difundidos a través de instituciones como la Familia, la Escuela y la Iglesia. Estos mecanismos sutiles son los generadores del consenso e impiden que la explotación quede al descubierto. El sistema de hacienda constituye un núcleo de poder político y militar y un modelo de autoridad cuyo fundamento es el paternalismo que está asociado a las creencias cristianas que establecen en la figura de Cristo la dualidad entre El Padre y El Hijo. Efectivamente, esta dualidad sirve para la legitimación de las relaciones en el interior de la hacienda: el hacendado se asume como el “Padre”, al indígena se le adjudica el rol del “hijo” sufriente, el que carga con la cruz.

La hacienda funciona como una gran familia y como tal cuenta con mecanismos de control internos. Estos, junto con otros factores de orden externo, colaboraron con el afianzamiento y la legitimación del poder de los hacendados. El modo de dominación oligárquico puede graficarse como una pirámide en cuya base se da una ausencia de comunicación y cuya cúpula está ocupada por grupos oligárquicos que, redes mediante, se aseguran una comunicación en sentido vertical. Este punto es importante puesto que es recurrente en todos los mecanismos que la oligarquía utilizó para erigir su dominación.

Los mecanismos de control social pueden articularse en tres ejes: la geografía (a), la violencia directa (b) y la violencia simbólica (c).

a) Es sabido que la geografía de los países andinos es contrincada. Tal vez haya sido éste el motivo por el cual exaltó desde tiempos muy lejanos la imaginación de los hombres. Quienes salieron de sus entrañas dialogaron con las montañas y navegaron ríos de sangre. Aquellos que venían desde el otro lado del océano buscaban *La Ciudad Dorada*. Más allá de los elementos mágicos que las tierras del Ande pudieron sugerir, lo cierto es que la marcada división entre costa, sierra y selva permitió el establecimiento de un modo de dominación que nos legó mucho más que *cien años de soledad*.

La geografía que divide el espacio en tres regiones bien diferenciadas fue un factor más que imposibilitó la comunicación. La costa era el lugar de la moderniza-

ción, de la moda europea, de las actividades financieras, de la explotación capitalista. La sierra era el espacio de la tradición, de las costumbres indígenas, de la autosubsistencia, de la explotación servil. La selva por ser impenetrable era el espacio de lo simbólico: ya sea la amenaza de muerte o la ciudad análoga al *Cusco* perdido.

El traslado de una región a otra era una tarea dura y a veces arriesgada por los peligros de la naturaleza. La ausencia de medios de comunicación hacía que las distancias parecieran aún mayores. Todo esto sumado a la autosuficiencia del sistema de hacienda dio como resultado un inmovilismo del cual fueron presa no sólo los indígenas campesinos sino además los hacendados.

b) La violencia directa estaba en manos del hacendado, quien eventualmente podía recurrir a la fuerza del ejército. El hacendado o gamonal tenía una relación cara a cara con sus campesinos y servidores. Se trata de una estructura de poder vertical y rígida que procura impedir la generación de solidaridad en la base.

El tipo de violencia directa más común era la fuerza física. Los golpes y la tortura, incluso la muerte, eran escenas cotidianas.

Los campesinos eran también víctimas de otros tipos de violencia directa. Era usual el robo de ganado o del producto de la cosecha del hacendado, que este último ejecutaba y por el cual los indios debían pagar con sus propios bienes. "Cuando uno entraba de pastor, el ganado de saca (en condiciones de esquilar) lo vendía, y eso, hacía aparecer como ganado desaparecido en las manos del pastor".⁽⁹⁾

El trabajo gratuito era otra de las formas que adoptó la violencia directa en esos tiempos. Quizás sea la figura del *pongo* la que mejor dé cuenta de esta situación.

El hambre era también un elemento constitutivo del modo de dominación en la hacienda. "Cuando uno entraba de *pongo* mitani, la hacienda nunca nos daba de comer; cada *pongo* tenía que entrar cargado de sus víveres, y si los víveres se terminaban pasábamos hambre".⁽¹⁰⁾

El endeudamiento, si bien era un modo de ejercer violencia sobre los indios, era un mecanismo más "suave" de control social. El sistema de deudas o de "enganche" se basaba en el pago del trabajo a través de bonos. Estos bonos eran utilizados en las dependencias de la hacienda que entregaban mercaderías por adelantado, con lo cual el campesino contraía una deuda que nunca terminaba de pagar. Más aún, esos bonos servían para proveerse de aguardiente, un bien escaso pero útil a la hora de aplacar cualquier intento de revuelta o subversión del orden.

c) La violencia simbólica era patrimonio de los hacendados y de la Iglesia. Existe una íntima relación entre paternalismo, compadrazgo y religión. Nuevamente la ausencia de comunicación adquiere importancia: la relación padre-hijo, o lo que es lo mismo hacendado-indio, es una relación vertical que impide la comunicación entre los "hijos", es decir en la base.

El paternalismo se basa en tres pilares: la seguridad, la obediencia y la reciprocidad.

—La seguridad que los indios tenían está en relación con la necesidad de conseguir tierras para laborar. Uno de los mayores problemas para el indio era el acceso a la tierra y con ello la posibilidad de su subsistencia. La hacienda, encarnada en la figura del “padre” o “patrón”, proporcionaba tierras a sus colonos a cambio de trabajo.

Al hecho de tener tierra asegurada se le sumaba así la posibilidad de trabajo. Los indios contratados en la hacienda tenían trabajo asegurado para ellos y para sus familias. De otro modo, las fluctuaciones del mercado, las condiciones climáticas o catástrofes naturales ponían en peligro su subsistencia.

En lo que hace a la protección recibida del hacendado, existen varios factores por los cuales los indios se sentían más seguros en la hacienda. Ella les brindaba apoyo sanitario necesario en épocas de pestes o enfermedades. Los protegía frente a los asaltos de bandoleros rurales u otros hacendados que buscaban mano de obra o tierras.

—La obediencia que caracteriza al paternalismo es análoga a la que encontramos en toda unidad familiar. La autoridad del padre es dada como natural y por ello indiscutible.

—La reciprocidad en las relaciones paternalistas es un elemento importante de cohesión. Ya dijimos que la comunicación se establecía de persona a persona (patrón-colono) y en base a ella los indios daban una serie de concesiones al tiempo que recibían de su patrón seguridad y protección.

El tipo de familia difundida entre los indios como entre los oligarcas fue también un mecanismo simbólico de control social que se expresó en el **compadrazgo**. Este tipo de relaciones de parentesco pertenecen al orden de lo simbólico y representan una extensión de los lazos familiares biológicos.

El compadrazgo consiste, entonces, en una forma de relacionar dos familias, creando entre ellas un conjunto de deberes y obligaciones. Estas relaciones están marcadas por la reciprocidad en el intercambio que consiste generalmente en bienes o servicios pero no se agota allí.

“La reciprocidad instituida va más allá de la lógica del don (doy para que me des), y no obedece a criterios de proporción sino a un compromiso de deberes y obligaciones, y cuyo contenido más profundo será el fortalecimiento y estabilidad de la misma relación que le sirve de soporte”.⁽¹¹⁾

Si bien esa reciprocidad es el núcleo fundamental del compadrazgo, las relaciones no dejan de ser asimétricas. Los indios adoptan el papel de ahijados y los padrinos son generalmente aquellos que se encuentran en mejores condiciones socio-económicas, “en este tipo de relación el componente del prestigio y de la diferenciación son indisociables”.⁽¹²⁾

A pesar de esta asimetría, el compadrazgo establece un tipo de relaciones sociales de carácter integrador por su naturaleza ritual y religiosa. Re-liga a los

hombres con un origen trascendente. El flujo del intercambio viene a ocupar el lugar de la materialización de esa unión llevada a cabo en el rito.

Todas estas consideraciones sobre el paternalismo, el compadrazgo y el discurso religioso nos sirven de sustento para el estudio de un personaje muy particular dentro de la hacienda: el *pongo*. Veamos, ahora, cómo jugaron estos elementos en la relación pongo-hacienda y a través de qué canales se filtró la resistencia.

Imágenes de un pongo

*"Y lo que no sabes es lo único que sabes, y
lo que posees es lo que no posees.
Y donde estás es donde no estás."
T. S. Elliot, Miércoles de ceniza.*

Tal como lo afirmamos, el régimen de la hacienda consiste en un doble juego de coacción/donación. Llamamos donaciones a todos esos beneficios concedidos por el hacendado (seguridad, tierra, protección), en tanto se trata de "regalos" que el hacendado hace a sus hijos "indefensos".

De un lado se coacciona a los sujetos, *sujetos* al yugo del trabajo servil, a obedecer ciertas reglas de comportamiento favorables al funcionamiento de la hacienda y que benefician económica y políticamente a la oligarquía. Por otro lado, se provee a esos mismos sujetos, *sujetos* a un conjunto de prácticas de tradición andina, de un sistema de creencias que está marcado por el sincretismo religioso y que sirve de sustento, en el plano simbólico, a la violencia directa.

Sin embargo, no podemos escapar de la contradicción que el *pongo* representa dentro de este esquema. El indio que tiene el estatus de pongo en la hacienda está sometido a actos de violencia directa como el castigo físico, el hambre y el trabajo gratuito. ¿Cuáles son las donaciones que recibe de su amo?

El pongo, en la mayoría de los casos, no recibe tierras para laborar, no tiene familia ni natural ni de parentesco simbólico. La lengua quechua refleja esta situación de coincidencia entre la pobreza y la orfandad. El término "*huaccha* o *wajcha*" significa tanto "pobre" como "huérfano o sin parientes".

La percepción del propio pongo peruano acerca de sus orígenes da cuenta de esta situación:

"Así andamos en el tiempo de la hacienda, que de padre sólo tuvimos al viento y de madre a la neblina de estas lomas".⁽¹³⁾

El hecho de no reconocer ningún padre biológico o ritual también se deja traslucir en el siguiente testimonio:

"Yo soy el hijo de aquellos que atardecieron sus vidas sirviendo de *pongo* a la hacienda".⁽¹⁴⁾

Si bien aquí existen marcas de algún pasado ancestral, éstas no son suficientes para entroncarse con una historia genealógica tradicional concreta.

El indio *pongo* tampoco recibe pago alguno por el trabajo doméstico que realiza en el interior de la casa-hacienda. Uno de los motivos que ayuda a explicar el hecho que estos seres, sin un pasado ancestral que los contenga y venidos al mundo sin tener un espacio determinado que ocupar, soporten la humillación es su deseo de pertenecer a la tierra.

Más allá de esta idea de consenso otorgado por el *pongo*, otra lectura es posible. Retomando la metáfora de Arguedas, el *pongo* puede aparentar ser un gusano que pide ser aplastado, sin embargo, existe la posibilidad de que ese gusano pueda volar convertido en mariposa.

Estudiemos entonces dónde se abren las grietas que dejan filtrar la resistencia. La inversión del orden creado por la hacienda se percibe en la concepción misma de los derechos sobre la tierra. Mientras que el hacendado es el "propietario", término que implica el ingreso a un modo de producción que lleva las marcas del capitalismo, el indio es el "dueño". He aquí la voz de un *pongo* que sustenta este modo de ver la resistencia:

"La hacienda nos expulsó a los *runas*, a los nacidos aquí, a los legítimos señores, a los mayores, a los que desde otros tiempos siempre existieron aquí".⁽¹⁵⁾

Evidentemente, desde esta perspectiva, resistir significa imprimir la marca de su propia naturaleza en actos cotidianos tan silenciosos que resultan a veces imperceptibles a los oídos vanidosos del amo.

El testimonio de un *pongo*, recogido y traducido del quechua por los antropólogos Ricardo Valderrama y Carmen Escalante, nos revela la realidad de la sierra peruana. Este testimonio da cuenta de la visión que un *pongo* de Huancavelica tiene de la hacienda: "Así a la hacienda hemos alimentado con nuestro sudor, con nuestra sangre, desde que nuestros ojos se abrieron a la luz en estas lomas".⁽¹⁶⁾

Tal como lo hemos señalado anteriormente, el *pongo* es el indígena que trabaja gratuitamente en la casa-hacienda. La percepción que este indio tiene de sí mismo es la de servir al hacendado "de día y de noche como animales", ... "todo el tiempo, en su casa, teníamos que estar sin ojotas, con la cabeza desnuda, sin sombrero. Así, hasta lo que escupía, teníamos que recibir en una vasija de plata".⁽¹⁷⁾

En un pasaje del relato de Arguedas, "El sueño del *pongo*",⁽¹⁸⁾ el hacendado dice al indio:

"Creo que eres un perro, ¡Ladra! ". Y el *pongo* humillado obedeció. "El hombrecito sabía correr imitando a los perros de la puna".

Contrastando las palabras del indio huancavelicano con el relato de Arguedas podemos concluir que los indígenas eran percibidos como animales. Sin embargo, esta identificación con la naturaleza animal puede entenderse más como una mimetización con la naturaleza que como una internalización del discurso dominante. En la cosmovisión del indígena el mundo “natural” no se distingue del mundo “social”. El hombre es naturaleza. Así, ya es posible vislumbrar uno de los mecanismos de resistencia: obedecer no en función de una obligación sino en tanto el mandato se relaciona directamente con su cosmovisión. No es humillante actuar como un animal, esto puede entenderse como una oportunidad para demostrar su saber sobre el mundo que los rodea.

En resumen, la inversión de las relaciones de dominación se da en dos sentidos sumamente relacionados entre sí: frente a la muerte y frente a Dios.

La muerte representa para los indios el momento en el que se reciben los premios y castigos por las acciones realizadas en este mundo. Así percibía el pongo huancavelicano la muerte de su patrona:

“Su muerte ha sido padecimiento y castigo, porque esta patrona, hasta el último, sólo nos dio tristezas y nos hizo llorar a toda su gente”.⁽¹⁹⁾

El indio asociaba la muerte de su patrón con el fin de su sometimiento.

“Al ver esto, nosotros decíamos: esto es ‘chiki’, o sea mal agüero, es anunciación de un fin porque cuando una persona de un momento a otro la termina el piojo es ‘chiki’, para que desaparezca del todo su ganado o para que muera. Así desde esa vez estaba anunciado para que el tiempo de la hacienda se termine”.⁽²⁰⁾

Este hecho, producto de supersticiones, revela el poder de la resistencia simbólica. El indio aceptaba cuidar a su amo hasta su último momento, sin embargo, es posible pensar que lo hacía porque eso era un paso hacia su liberación.

La muerte aparece en “El sueño del pongo” jugando el mismo papel. El indio, humillado tantas veces por su amo, sólo se atrevió a hablarle para contarle lo que había soñado:

“Padre mío, señor mío, corazón mío. Soñé anoche que habíamos muerto los dos juntos”.

En estas palabras podemos leer, más allá del acto de sumisión expresado en la fórmula usada para dirigirse al hacendado, la condición de igualdad en la que el pongo se enfrenta a su amo. La muerte los iguala frente a Dios.

Arguedas cuenta que encontrándose ambos desnudos frente al Padre San Francisco, éste los examinó para determinar el valor de lo que fueron y de lo que son. El pongo vuelve a hacer una concesión al decir:

“Como hombre rico y grande, tú enfrentabas esos ojos, padre mío.” (...) “Yo no puedo saber lo que valgo.”

Pero luego de esta concesión, en su sueño, el pongo humilló a su señor. Arguedas cuenta que Dios le pidió al ángel más hermoso que embadurne con miel dorada al hacendado y al ángel más ordinario que unte con excremento al pongo. Una vez hecho esto, el sueño concluye con la voz del Padre San Francisco:

“Todo cuanto los ángeles debían hacer con ustedes ya está hecho. Ahora ¡lámanse el uno al otro! Despacio, por mucho tiempo”.

Nuevamente la muerte libera al indio humillado. De aquí se desprende el hecho de que esos actos de sumisión, en realidad, no eran tales puesto que le esperaba un final mejor.

Tal como lo expusimos más arriba, en lo que concierne a los símbolos de la resistencia, existe una confluencia de dos temas: Dios y la muerte. Estos mismos temas también están presentes en el testimonio del pongo huancavelicano:

“Así, este fin de animal, ha tenido esta patrona; un día, en nuestras manos murió. Palneándose, murió callada sin decir Jesús”.⁽²¹⁾

Frente a Dios y a la muerte el orden se invierte y los castigos siempre son bien merecidos. Quienes siempre habían sido tratados como animales y humillados por no tener la gracia de Dios, acompañaron hasta la muerte y sostuvieron en sus manos a quienes durante mucho tiempo les habían provocado tanto sufrimiento. Son finalmente éstos los que mueren “como animales” y “sin decir Jesús”.

El calendario indígena en la rebelión de rumi maqui

Manuel Burga y Alberto Flores Galindo⁽²²⁾ distinguen cuatro tipos de luchas sociales: a) las luchas interétnicas, b) las insurrecciones artificiales, c) las luchas entre gamonales y d) las insurrecciones de indios. Nos ocuparemos de estas últimas en especial dado que ellas representan una forma de resistencia activa a través de la cual los indios cuestionaron el sistema de dominación oligárquico peruano, el gamonalismo.

Estas insurrecciones “son insurrecciones masivas, dentro de un ámbito geográfico mayor, lideradas por alguien que viene de fuera del mundo campesino o por dirigentes étnicos, que nacen por motivaciones antifiscales, pero que terminan cuestionando el orden total para luego proponer la restauración del Tahuantinsuyo”.⁽²³⁾ En líneas generales, las insurrecciones indígenas están en contra del sistema de explotación en su conjunto y son verdaderas guerras contra el *misti*.⁽²⁴⁾

La rebelión de Rumi Maqui por contener todos estos rasgos puede ser caracterizada como una insurrección de indios. Si bien no es nuestra intención hacer una cronología de los hechos, trataremos de encontrar en el desarrollo de los episodios elementos que nos sirvan para establecer el alcance de este tipo de rebelión en lo que se refiere a su capacidad de “revolucionar” el orden establecido.

Al promediar la primera década de este siglo comenzó a generarse una insurrección indígena que tuvo como protagonista a un ex-funcionario del gobierno: Teodomiro Gutiérrez Cuevas. Este personaje, respaldado por el gobierno central, se había destacado por llevar adelante políticas pro-indígenas durante la presidencia de Billinghurst. El presidente fue derrocado por un golpe de estado en febrero de 1914 y Gutiérrez Cuevas se vio obligado a retirarse de la escena política. Cuando volvió al país en 1915, se dedicó a organizar la revuelta que llevó el nombre de *Rumi Maqui* (del quechua, mano de piedra).

A su regreso, Teodoro Gutiérrez Cuevas comenzó los preparativos para la organización de la revuelta indígena. La consigna era “Restaurar el Tahuantinsuyo” y estaba programada para el Domingo de Carnaval (1916).

Se conoce poco acerca de la sucesión de los hechos, sin embargo, es innegable el fracaso en el que desembocó esta efímera experiencia “revolucionaria”. Según nos cuentan Burga y Flores Galindo, un grupo de campesinos fieles al gamonalismo delató los preparativos de la revuelta cuya fecha debió entonces adelantarse. La falta de armamentos y la ebriedad colocaron al “ejército campesino” en condiciones aún más inferiores respecto de sus adversarios gamonales.

En términos teóricos es acertado rotular esta rebelión como “insurrección india”. En efecto, el líder era exterior al mundo campesino y el fin último era una vuelta atrás al imperio inca, cuestionando de esta manera la explotación y dominación gamonal. Sin embargo, en términos prácticos la insurrección no alcanzó su meta.

El modo en que se había estructurado el sistema de hacienda y el estado oligárquico contribuyeron a su fracaso.

En primer lugar, queda de manifiesto la gran cuota de poder que concentraban los gamonales; el hecho de que haya habido campesinos fieles a sus designios lo corrobora. La delación era una práctica frecuente entre los campesinos; esto tiene que ver con la ausencia de comunicación en las bases a la que nos referimos en la primera parte de este trabajo, estimulada por los patrones a través de mecanismos de cooptación como el paternalismo, el compadrazgo, etc.

En segundo lugar, también vimos cómo funcionaba la ebriedad como mecanismo de control social. Aun cuando se endeudaran y les fuera imposible saldar sus cuentas, los campesinos “compraban” alcohol; la venta de alcohol entre los campesinos se promovía como una estrategia de dominación. El alcoholismo era entonces un mal necesario pero efectivo, este tipo de violencia “sutil” reemplazó, en el caso de Rumi Maqui, a la represión física. Incluso fue más eficaz, en el sentido de

“adelantarse” a los hechos y “prevenirlos”. Sin embargo, esto que parece uno de los aciertos del Estado oligárquico es también causa de su debilidad y generó más de un conflicto en el interior de los sectores dominantes. Si bien este punto merece ser tratado en profundidad, vale la pena mencionar que el Estado central peruano aparece escindido, o por lo menos “alejado”, de los poderes locales. No sólo los gamonales tenían ejércitos propios sino que también tenían el monopolio de las armas, es decir que concentraban en sus manos el monopolio de la violencia directa.

Por último, en tanto clases subalternas estos sectores se encuentran divididos y sometidos a los mecanismos de dominación de las clases dominantes. La ambigüedad del sistema de creencias al que obedecían fragmentó a los campesinos: su identidad estuvo sesgada por el sincretismo religioso en tanto que eran los hijos del Sol y las Montañas y, al mismo tiempo, los hijos del Señor hacendado, representante del Gran Señor. La fragmentación radica en el hecho de que los campesinos obedecían a ambos sistemas de creencias a la vez; en ciertos casos las tradiciones indígenas pesaron más que en otros donde las creencias heredadas de la colonización lograron imponerse y ser más fuertes.

Estos mecanismos “sutiles” fueron causa de la derrota debido a la propia condición de subalternos de los indígenas. Tal como lo afirma Waldo Ansaldi y Patricia Funes, “la subalternidad de las clases subalternas ...revela las dificultades —por no decir la imposibilidad— para construir una alternativa hegemónica, una propuesta política organizada y una estrategia que apunte al poder”.⁽²⁵⁾ Uno de los pilares en los que se basa la dificultad de las clases subalternas para abandonar su subalternidad es la existencia de lazos clientelares, como los establecidos en el gamonalismo. Estos obstruyen el desarrollo de un espíritu crítico capaz de desarrollar estrategias que beneficien sus intereses y permitan el acceso al poder.

Sobre la experiencia de Rumi Maqui, de la cual ya dieron cuenta Burga y Flores Galindo, no agregaremos aquí nada más. Sin embargo, es pertinente rescatar parte de los acontecimientos para ponerlos en relación con los aspectos simbólicos de la resistencia.

En efecto, ya desde un comienzo la vinculación de la revuelta con los antepasados incaicos es evidente: “Restaurar el Tahuantinsuyo” era su consigna, además del nombre que llevaba: Rumi Maqui, nombre traído del quechua. Por otra parte, la definición misma de “insurrección indígena” dada por Burga y Flores Galindo alude a una reivindicación de la cultura inca y un manifiesto deseo de vuelta hacia atrás.

Pero los vínculos no se agotan allí. La fecha inicial de la revuelta estaba programada para el Domingo de Carnaval. Este hecho no es producto del azar sino que está directamente relacionado con la significación que adoptan los carnavales en el sur peruano.

“El carnaval es la fiesta más grande de los pueblos indios peruanos. No conocemos bien su verdadero origen. Pero tiene sus danzas propias y su música propia. Y es la más hermosa música de todo el folklore peruano. Debe tener un lejano origen indio puro; porque en el norte, en el centro y en el sur la música de carnaval tiene un genio común. ...Pero lo importante es que en Apurímac, en estas quebradas del gran río, es donde el «carnaval» cobra todo su esplendor musical”.⁽²⁶⁾

El hecho de llevar a cabo la insurrección el domingo de carnaval tiene su explicación en la profunda unión entre acción e imaginación. Al objetivo utópico de restaurar el Tahuantinsuyo se le suma toda la significación del carnaval. Para los indios peruanos, y en especial los de la sierra sur, la música del carnaval inspira un espíritu guerrero aún más alentado por las condiciones climáticas propias de la estación.

“Es música bravía, guerrera, trágica y violenta como el cauce del gran río; misteriosa y triste como la orilla inalcanzable del Apurímac...”.⁽²⁷⁾

Los carnavales se festejan en febrero. En este mes, *Paucarhuaray*, los ríos crecen y hay grandes temporales de lluvias y tormentas. Según cuenta la tradición, en esta época, “Dios manda las aguas y los torrentes”.⁽²⁸⁾

“Es el tiempo del carnaval. En estas noches, cuando la voz del río suena con su máximo poder, en todos estos pueblitos de la quebrada, prendidos sobre el abismo, salen a cantar y a bailar el carnaval, el canto guerrero, que es como la ofrenda al río crecido y terrible, al cielo agitado y a la noche lóbrega”.⁽²⁹⁾

La unión entre la naturaleza y el indio se expresa en innumerables mitos y leyendas. Las estaciones del año representan diferentes ciclos del alma que se superan indefinidamente. Identificados con la naturaleza, los indios ven su espíritu agitarse, al agitarse las aguas del río.

“Es como un insuperable deseo de luchar y de perderse, como si la noche lóbrega dominada por la voz profunda del río se hubiera apoderado de nuestra conciencia, y se canta sin descanso, cada vez con más ansia y con más angustia. Es un desenfreno de tristeza y de coraje. Toda la esencia del vivir humano agitada con ardiente violencia en todo nuestro mundo interior sensible”.⁽³⁰⁾

A pesar de su dificultad de llevar adelante con éxito la toma del poder, los indígenas en Perú lograron crear una contralegitimidad gracias a la fuerza de sus símbolos. La dominación oligárquica logró subyugar sus cuerpos pero no logró aplacar sus espíritus. El haber imaginado *Rumi Maqui* ya es haber creado un contrapoder; que fue reprimido en términos prácticos, cierto, pero que en el plano simbólico demostró la capacidad de los indígenas de mantener firme sus creencias y esperanzas y de estar dispuestos a movilizarse por ellas.

K'osko: La Ciudad Ombligo

Uno de los significados de la palabra *k'osko* (Cusco) es "ombligo". Desde tiempos muy antiguos el ombligo representó el origen y la manifestación de los ciclos vitales. En el origen está el espíritu, en la manifestación está el cuerpo. La ciudad del *Cusco* representa la unión entre estos dos elementos. La resistencia simbólica toma su realidad del hecho que los indios no distinguen lo simbólico de lo real, es decir, entre espíritu y cuerpo. Esta unidad queda de manifiesto en sus ciudades:

"Los indios captaban la belleza del mundo en sus grandes ciudades, perseguían la unidad entre el horizonte, el cielo y el paisaje con la urbe; hacían de la ciudad la imagen del universo, el mirador de la belleza del mundo en su sitio más excelso y sensible..."⁽³¹⁾

Esta identificación entre lo real y lo simbólico hizo que la resistencia no pudiera deshacerse de sus componentes "imaginarios". De lo expuesto acerca de los modos de resistencia se sigue que la inversión de los términos de la dominación tuvo lugar sólo en el espacio simbólico. Sin embargo, no hay que entender el término **imaginario** como el contrario de **real**. "El imaginario es creación incesante y esencialmente *indeterminada* (social-histórica y psíquica) de figuras/formas/imágenes, y sólo a partir de éstas puede tratarse de «algo». Lo que llamamos «realidad» y «racionalidad» son obras de esta creación".⁽³²⁾ En este marco, pensamos que así como la oligarquía utilizó su poder simbólico para legitimarse, los indios lo utilizaron para "imaginar" una contralegitimidad.

La doble identidad del padre

La religión para los indígenas tiene una doble función. La religión "natural" se ubica en el nivel de lo espiritual. La religión cristiana pertenece al orden de lo "material".

La figura del Cristo Padre, de quien emana la autoridad, y la del Hijo de Dios crucificado, que encarna la humildad y la resignación, provienen del discurso religioso introducido en América Latina durante la colonización. De él se derivó la identificación de los poderosos con el rol de "padre"; esto se manifiesta tanto en la elección del padrino como en los apelativos utilizados para referirse al patrón: "padrecito mío", "diosito mío". Y también de allí se derivó la identificación de los indios como los hijos sufrientes.

En uno de sus relatos Arguedas escribe, en ocasión de una revuelta por el reparto de sal, el discurso en quechua de un cura frente a los colonos insurrectos:

“...Todos padecemos, hermanos. Pero unos más que otros. Ustedes sufren por lo hijos, por el padre y el hermano; el patrón padece por todos ustedes; yo por todo Abancay. Y Dios, nuestro Padre, por la gente que sufre en el mundo entero. ¡Aquí hemos venido a llorar, a padecer, a sufrir, a que las espinas nos atraviesen el corazón como a nuestra Señora! ¿Quién padeció más que ella? ¿Tú acaso, peón de Patibamba, de corazón hermoso como el ave que canta sobre el pisonay? ¿Tú padeces más? ¿Tú lloras más...?”⁽³³⁾

El sincretismo religioso fue característico de las sociedades andinas. Los mitos indígenas que explican su cosmovisión se combinaron con el culto a la humildad y a la resignación difundido por la iglesia católica.

El relato de Arguedas da cuenta de la importancia del discurso religioso como instrumento eficaz de dominación utilizado por la oligarquía para reproducir su poder. Sin embargo, esta combinación también dio los elementos que hicieron posible imaginar un orden diferente en el que los señores fueron indios y los indios señores.

Las fiestas rituales del matrimonio entre los indígenas del Perú ilustran muy bien este modo de subvertir el orden:

“En algunos pueblos se realiza un «baile», que es una verdadera pantomima de los bailes «místis» con que los «weraccochas», los señores de los pueblos, festejan el matrimonio de sus hijos. ... Toda la comitiva debe bailar al estilo misti todos los bailes «extranjeros» conocidos ... Es muy probable que este baile, como muchas danzas populares, tenga intención satírica; porque las parejas buscan superarse en lo grotesco”.⁽³⁴⁾

Los elementos que expresaban la subversión del orden estuvieron dados a través de sueños, juegos, danzas en los que nunca faltaba el componente religioso. Estas prácticas, donde la imaginación tenía rienda suelta, significaban un abandono de la agobiante rutina. En razón de todo lo expuesto, creemos que es posible establecer una estrecha relación entre las prácticas de orden religioso y los actos de resistencia. Tanto en el caso del pongo peruano como en el caso de la rebelión de Rumi Maqui, los elementos religiosos están presentes y actúan como canal de expresión de la resistencia.

Conclusiones: Imaginación, Magia, Creación

Buceando en los orígenes remotos de las palabras descubrimos que los términos “imaginación” y “magia” están emparentados. Ambos términos vienen del vocablo griego *imago* que significa “creación”.

El poder de la acción mágica “tiene su fundamento en el capital que el grupo acumuló por su trabajo y cuya eficacia está subordinada a un conjunto de condiciones que definen los rituales de la magia social”.⁽³⁵⁾ Estas condiciones a las que está

sujeta toda eficacia de un rito son las de su legitimidad. La eficacia de la contralegitimidad indígena tiene que ver entonces con la eficacia de sus rituales mágicos. Los indios crearon, en función de un conjunto de bienes simbólicos adquiridos, una realidad paralela y en tanto creación tiene algo de "magia" e "imaginación".

A lo largo del trabajo hemos intentado dar cuenta de las formas que adquirió la resistencia indígena en Perú, prestando especial atención a una de las vías por la que ella se manifestó: la religión. Tanto en la rebelión de Rumi Maqui como en el caso del "pongo" los elementos religiosos están íntimamente ligados a la posibilidad de subvertir el orden. Sin embargo, de las formas analizadas es posible pensar que la más eficaz fue la resistencia pasiva, en el sentido de permitir *crear-imaginar* una contralegitimidad.

Para entender la forma en que se manifestó esta forma particular de resistencia es necesario diferenciar el concepto de resignación del de aceptación. La resignación es un elemento central del discurso traído con la "evangelización" en tiempos de la colonia, y a su vez un mecanismo de dominación. La lectura que proponemos en este trabajo pretende entender estos actos de "resignación" como actos de "aceptación". En este segundo caso existiría una cierta conciencia de la situación de dominación que es soportada en pos de un fin ulterior: la subversión del orden.

De este modo, la resistencia pasiva es aquella que busca subvertir el orden por medio de actos cotidianos de violencia simbólica. En el registro simbólico, el orden impone la resignación. La aceptación es una manera de "violentar" ese pretendido orden.

NOTAS

(1) Se llama *gamonal* a los hacendados de la sierra sur peruana; *gamonalismo* alude a ese régimen de explotación extensivo de la tierra y de la mano de obra, con escasa productividad y baja rentabilidad. Estas líneas pueden ilustrar la idea: "La lengua castellana da el nombre de Gamonal a un terreno que abunda en plantas afroditas. Pero algunos pueblos americanos, ampliando la idea y tomando por extraña analogía y pícaramente al propietario por la propiedad, llaman gamonal (por no decir capataz o cacique) al hombre rico de un lugar pequeño, propietario de las tierras más valiosas". "El calificativo de *gamonal* viene del gamonito, planta parásita, conocida también con el nombre de chupón, que se desarrolla en las raíces de los árboles principalmente en los viñedos, creciendo a costa de los mismos, con perjuicios de sus frutos". Citado en Manuel Burga y Alberto Flores Galindo, *Apogeo y crisis de la República Aristocrática*, Ediciones Rikchay, 2ª edición, Lima, 1981, cap. 3.

(2) Pierre Bourdieu y Jean Claude Passeron, *La Reproducción*, Editions de Minuit, París, 1970, 2ª edición, 1987, pág. 18.

(3) Pierre Bourdieu, *Cosas Dichas*, Gedisa, Buenos Aires, 1988, pág. 157.

(4) Utilizo, en este trabajo, el término "indio" como sinónimo de "indígena" o "aborigen", despojándolo de toda connotación peyorativa que el colonialismo le adjudicó.

(5) Aunque más no sea por simple curiosidad el término "mariposa" viene del griego y significa *psique, alma*.

- (6) Indígena que trabaja gratuitamente en la casa-hacienda.
- (7) Eduardo Colombo, *El imaginario social*, Ediciones Tupac, Montevideo, 1989, pág. 25.
- (8) Quizás parezca una cuestión epistemológica sin importancia el hecho de distinguir la resignación de la aceptación; sin embargo, creemos que el término aceptación lleva implícito un elemento volitivo que da cuenta de cierto grado de conciencia de la acción, ausente en el acto de resignarse.
- (9) Testimonio recogido y traducido por los antropólogos Ricardo Valderrama y Carmen Escalante, "La hacienda vista por un pongo huancavelicano", en: *Quehacer*, Revista bimestral del Centro de Estudios y promoción del Desarrollo-DESCO, N° 41, Lima, junio-julio, 1986, pág. 103.
- (10) *Ibidem*.
- (11) J. Sánchez Parga, "Estructuras Espaciales del Parentesco en los Andes: Salamalag Chico", en: J. Sánchez Parga et al., *Estrategias de Supervivencia en la Comunidad Andina*, Centro de Acción Popular (CAAP), Quito, 1ª edición, 1984, pág. 188.
- (12) *Idem*, pág. 196.
- (13) Ricardo Valderrama y Carmen Escalante, *op. cit.*, pág. 104.
- (14) *Idem*, pág. 103.
- (15) *Idem*, pág. 104. Este testimonio, lejos de contradecir la idea de la ausencia de un pasado ancestral propio del pongo, manifiesta la íntima conexión entre lo real y lo imaginario. De un lado, los pongos no tienen familia y las referencias a la figura de la "madre" aluden a "la tierra". De otro lado, sus creencias y tradiciones los ubican dentro de un mundo en el que es evidente su filiación directa con los antepasados incas.
- (16) *Idem*, pág. 103.
- (17) *Ibidem*.
- (18) José María Arguedas, "El Sueño del Pongo", en: *Relatos Completos*, Losada, Buenos Aires, 1974, 2ª edición, 1977.
- (19) Ricardo Valderrama y Carmen Escalante, *op. cit.*, pág. 104.
- (20) *Ibidem*.
- (21) *Ibidem*.
- (22) Manuel Burga y Alberto Flores Galindo, *Apogeo y Crisis de la República Aristocrática*, Ediciones Rikchay, Lima, 2ª edición, 1981, pág. 117.
- (23) *Ibidem*.
- (24) El *misti* es el "señor", el "patrón".
- (25) Waldo Ansaldi y Patricia Funes, "Las clases subalternas en la historia de América Latina", en: *Clases subalternas*, Documento de Trabajo/55, UDISHAL, UBA, Buenos Aires, 1994, pág. 3.
- (26) José María Arguedas, "El Carnaval en Tambobamba", en: *Indios, Mestizos y Señores*, Editorial Horizonte, Lima, 2ª edición, 1987, págs. 152-153.
- (27) *Idem*, pág. 153.
- (28) José María Arguedas, "Los Doce Mescs", en: *Indios, Mestizos y Señores*, *op. cit.*, pág. 42.
- (29) José María Arguedas, "El carnaval en Tambobamba", en: *Indios, Mestizos y Señores*, *op. cit.*, pág. 153.
- (30) *Idem*, pág. 154.
- (31) José María Arguedas, "Puquio, una cultura en proceso de cambio", en: *Formación de una Cultura Nacional Indoamericana*, Siglo XXI, México, 1975, 3ª edición, 1981, pág. 74.
- (32) Cornelius Castoriadis, "La institución imaginaria de la sociedad", en: Eduardo Colombo, *op. cit.*, pág. 29.
- (33) José María Arguedas, *Los Ríos Profundos*, Losada, Buenos Aires, 1990, 1ª edición, 1957, pág. 120.
- (34) José María Arguedas, "Ritos del matrimonio entre los indígenas del Perú", en: *Indios, Mestizos y Señores*, *op. cit.*, pág. 130.
- (35) Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, Editorial Fayard, Paris, 2ª edición, 1991, pág. 109.

DESARROLLO ECONÓMICO

Revista de Ciencias Sociales

Comité Editorial: Juan Carlos Torre (Director), Luis Beccaria, Roberto Bouzas, Daniel Chudnovsky, José Nun, Edith Obschatko, Juan Carlos Portantiero, Hilda Sabato, Getulio E. Steinbach (Secretario de Redacción).

Vol.36 - Abril-junio 1996 - N° 141

La economía política del ajuste estructural: la lógica de apoyo y oposición a las reormas neoliberales.

Carlos H. Acuña y William C. Smith

Las fuentes del estructuralismo latinoamericano.

Joseph L. Love

Las mujeres vistas por la sociología clásica: las diferencias intersexuales según William I. Thomas.

Juan José Llovet

Las manos de la memoria.

Rosana Guber

Cuando el presidente gobierna solo. Menem y los decretos de necesidad y urgencia hasta la reforma constitucional (julio 1989-agosto 1994).

Delia Ferreira Rubio y Matteo Goretti

Una medida alternativa de la pobreza en el Gran Buenos Aires: 1989-1994.

Diego Petrecolla

Crítica de libros - Información de Biblioteca

Desarrollo Económico, Revista de Ciencias Sociales es una publicación trimestral editada por el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). Suscripción anual: R.Argentina, \$ 60,00; Países limítrofes, U\$S U\$S 68; Resto de América, U\$S 74; Europa, U\$S 76; Asia, Africa y Oceanía, U\$S 80. Ejemplar simple: U\$S 15 (recargos según destino y por envíos vía aérea). Pedidos, correspondencia, etcétera, a:

Instituto de Desarrollo Económico y Social
Aráoz 2838 - 1425 Buenos Aires - Argentina
Teléfono: 804-4949 - Fax: (541) 804-5856