

COMENTARIO

Dr. Jean Piel

Riquísima mañana, no hay duda. Sí que estamos hablando de lo andino realmente. Y no con esencias, sino con procesos históricos, lo cual siendo historiador me gusta particularmente. Muy rica esta mañana, no sé que van a ser las demás sesiones, pero ésta me cae muy bien, más allá del talento de los ponentes. El contenido es realmente lo que se puede esperar de este tipo de encuentros. Y supongo que ayuda a provocar o relanzar la discusión, de ahí que pasaré rápidamente sobre todo lo bueno que pienso en general de lo dicho, y apuntaré a unos puntos concretos.

Nuestro amigo y colega **Guillermo Madrazo**, tomó ese tema de Jujuy, el Noroeste Argentino: transformaciones campesinas en el contexto de la sociedad regional; y de entrada hemos accedido a la definición de lo regional, tanto por debajo los campesinos, como por arriba, el inmenso problema sugerido por su ponencia, al paso, la consolidación de las fronteras nacionales o internacionales. ¿Cambian o no cambian los flujos?. Y evidentemente no se puede pensar del destino histórico-social, étnico de los campesinados sin tomar en cuenta esos cambios que se producen a lo largo del siglo XIX. Esos flujos entre Chile, Bolivia, Noroeste Argentino y Buenos Aires, que transforman la situación, el contexto dentro del cual los campesinados tienen que desarrollar su destino histórico.

Tanto a nivel mercantil, económico, como también de toda la regulación por las leyes de los diferentes estados nacionales o de los gobiernos provinciales, en el caso del Noroeste Argentino hubo una indudable autonomía relativa de lo regional a nivel político. Al paso apreció mucho lo que el **Dr. Madrazo** nos sugiere sobre el famoso objeto mítico del gaucho del Noroeste Argentino.

¿Qué es un gaucho?, al paso él nos ha aportado unas sugerencias muy interesantes, que serían dignas, quizás, de retomar en forma más extensa. Pero señaló al paso todos esos matices entre peones, gauchos indios y paisanos respetables. ¿Hasta dónde podemos medir los progresos del individualismo agrario? Creo que **Madrazo** en eso ha aportado elementos de análisis para medir esos procesos de individualización, recomunalización, descomunalización, etc.

También, claro, el impacto de la economía minera en esto tiene su impacto sobre la economía campesina y la economía mercantil. Todo un tema que también habiendo sido peruanista en mi pasado, lo notaba, todo a lo largo de los Andes del Sur y de los Andes Centrales. Ahí donde hay mina, donde hay metal, hasta la economía campesina es afectada, ahí donde

hay mucho menos metal, ahí donde hay campesinos indoamericanos pero poco acceso a recursos mineros el proceso es distinto. Sería un tema de estudio comparativista dentro de la indoamericanidad; para México y Guatemala, también, lo mismo. Guatemala casi no tiene minas; en cuanto a México, en el siglo XIX, según las regiones, la presencia de minas o la ausencia de minas es lo que puede cambiar las economías campesinas.

Una única sugerencia, no digo crítica, pero digna de reflexionar quizás, más, en esa ponencia: producción mercantil simple, economía comunal, inmenso problema. La economía comunal también está inmersa en el mercantilismo y de ahí que, (cuidado, no es una crítica a lo que dijo Guillermo), para nosotros, es necesario no caer en oposiciones simplistas entre lo comunal y lo mercantil simple; porque, bueno, ahí donde las comunidades sufren un proceso de individualismo agrario interno, como en Bolivia o en Perú, distinguir entre lo comunal indígena y lo mercantil simple, no me parece tan fácil. Estoy recordando por ejemplo el viejo estudio de Richard Adams sobre Muqui Yauyo, de los años cincuenta, donde se nota bien que no por casualidad José Carlos Mariátegui retoma el caso de Muqui Yauyo como un posible koljós socialista peruano, pero donde, claro, esa comunidad indígena, todavía en 1920 ha sufrido un proceso de individualización de las tierras y de acceso al mercado hasta con introducción de nuevos artesanados relacionados, por ejemplo, con la introducción de la máquina de coser Singer, que transforma la condición de trabajo textil, antes artesanal, ahora artesanal subtratante del capitalismo textil. Bueno, todo eso sería todo un tema por retomar, lo señalo así al paso, y qué bien que nuestro amigo **Madrazo**, lo haya sugerido.

Buena, excelente idea de terminar su ponencia con esa cita de Brooke Larson, cuya presencia habría sido muy útil aquí; lo digo no solamente por afecto a Brooke, pues creo que su trabajo, aportó algo nuevo en su tiempo a los estudios andinistas también: las reestructuraciones de espacios mercantiles.

Vengo a la ponencia de **Andrés Guerrero**, cuyo título me había atraído la atención y que cumple con las promesas del título: Una imagen ventrílocua, qué más lindo, qué más lindo y pertinente para definir su tema. Y, cómo decirlo, esas permanencias de los arquetipos, que probablemente hasta en Salta, hoy, en 1993, en las conversaciones de tertulias me imagino que los lugares comunes dominan sobre los análisis críticos verdaderos. Lo mismo en Perú, en Bolivia, en todos esos Andes; pero también en América Central; a propósito de lo Indoamericano, Centroamericano: los lugares comunes dominan y claro que el historiador en eso puede aportar algo muy importante.

¿De dónde vienen esos lugares comunes? ¿Cuándo se concretizaron?; y como otro problema, al paso, ¿por qué sobreviven? Las condiciones cambian, los lugares comunes parecen mantenerse intactos. ¿De dónde viene esto? Creo que él nos ofreció, en su caso, una explicación. Vale decir, que el actor principal, por ser excluido durante cien años de una participación efectiva, solo lo hizo bajo la forma de rebeliones espasmódicas, pero cortas, y sin poder modificar la estructura global de reproducción de los hechos que soportan el discurso. Claro que eso ayuda a mantener el discurso. Y qué bien que haya tomado la postura (y no sé si eso es una postura postmodernista, pero si eso es el postmodernismo, ¡viva el postmodernismo!), de reflexionar sobre la fundación imaginaria de los actores sociohistóricos. La etnia, el grupo social, la clase; hasta la clase obrera del obrerismo marxista de principios del siglo XX, son también fundaciones imaginarias. Lo habían dicho los fundadores, la clase no existe sólo a nivel objetivo. En la historia del movimiento obrero, lo sabemos bien, el movimiento obrero no existe antes de tener conciencia de sí. Hay un movimiento obrero pero que se ignora como movimiento obrero. Movimientos indígenas, movimientos de campesinos andinos, indoamericanos, empiezan a existir cuando empiezan a tener una representación de sí. Antes no existen por lo menos de por sí.

Y claro que ahí la paradoja de la historia es que a veces el discurso de autoidentificación les viene desde lo exterior, en ese caso de los liberales. Valdría también estudiar el discurso indianista o indigenista de los conservadores que lo tomamos como un hecho que también podría merecer un estudio paralelo a lo que se ha hecho para los liberales. Los arquetipos conservadores, a través de la América Latina indoamericana, en cuanto al indio, también podrían merecer un estudio paralelo al tuyo. Y tú has encontrado fórmulas que van mucho más allá de fórmulas, de caracterizaciones, a mí me encantó lo que llamas el Período Republicano Tributario opuesto a la ausencia de la identificación del indio por el Estado Central después, en tu caso, de 1857; en el caso del Perú sería con Ramón Castilla en 1854; en Bolivia **Tristan** nos dirá cuándo fecha esto.

Este es el pasaje de la administración étnica pública a la administración de sujetos del Estado que delega la administración étnica privada, lo del indio; porque el indio a nivel central, ya no existe más. Y de ahí, lo sabemos, en el caso del Perú, es lo que se llama el Comunalismo Provincial, ese abuso, esa usurpación de los derechos estatales, por agentes privados, hasta armar policías privadas rurales; porque no existe policía rural de estado antes de 1820. De ahí que cada vez que hay un motín de indios se arman milicias privadas, porque el estado central, no tiene un cuerpo de

regulación de las tensiones sociales con la parte indígena no reconocida de la población.

Esa extensión potencial de la ciudadanía a toda la población de la cual has hablado, yo diría, (quizás en eso, infraestructuralista incurable), que sí es la extensión potencial; pero, ¿cómo puede animarse, motorizarse ese potencial? Yo diría en la medida en que progresen las bases objetivas de la relación individual contractualista con el estado, con el mercado y dentro de la sociedad misma. Pero no es una crítica, lo que estoy diciendo, porque encuentro muy sugestivo y muy agudo lo que lo que ha presentado **Guerrero**, con ese único problema; pero lo retomaré a propósito de **Tristan Platt**. No es una crítica a **Guerrero**, pero todo ese estudio de cómo se elabora un discurso, una imagen, arquetipos, prototipos, de un discurso dominante tiene su eficacia a nivel discursivo, a nivel de la acción sobre el discurso ideológico, político, estatal.

Queda un problema. Y sobre los propios interesados, ¿en qué medida, ese discurso propuesto desde afuera, a los propios interesados, tiene eficacia? Y creo que en eso la ponencia de **Tristan**, nos ofrece elementos complementarios de tu ponencia. Hay que ver hasta dónde, los campesinos indoamericanos, andinos en ese caso, retoman ese discurso por falta de otra representación, o tienen a su disposición otras representaciones quizás más arcaicas que les permiten reafirmar sus reivindicaciones, sea por la vía del discurso liberal, sea por otras vías. 1830, provincia de Huanta, Azángaro, Perú, junto al triunfo aparente de la República Bolivariana, se sublevan los indios a nombre del Rey de España.

En 1830 tenían ellos otros imaginarios posibles que utilizar para reafirmar sus reivindicaciones. Pero recuerdo también que en 1867, en la provincia de Huancayo y Puno, en Perú, Juan Bustamante, el célebre indigenista liberal, socialista utópico, maneja un discurso de movilización de las masas indígenas Aymaras y Quechuas de esa región de tipo liberal, liberal radical, y tiene su eficacia porque provoca la primer gran rebelión masiva indígena en los Andes Peruanos. De ahí que, ¡qué útil, qué pertinente, que tú hagas ese análisis de cómo se crea el discurso! ¡cómo funciona el discurso!, a qué tipo de contradicción tiene que enfrentarse tomando en cuenta que es el discurso del centro, frente a la periferia indoamericana. Pero claro que el problema de por sí, tiene toda su validez. Y también nos sugiere otra cosa al paso: que el famoso indigenismo andino de los años 1910-30, en cierta forma, es la interiorización de ese discurso que nos acabas de describir y de demostrar cómo funciona.

Y ahí, el gran problema de ese indigenismo diferente del indianismo de hoy. En qué medida y por qué, las masas indígenas que se sublevan o que

reivindicar desde Ecuador hasta aquí, en los años 10-30, abandonan sus viejos paradigmas preliberales de defensa de sus reivindicaciones y retoman el discurso liberal que ahora es una parte de su propia autodefinición tomando en cuenta que creó ese indigenismo de la época cuando las masas indígenas mismas todavía no tienen sus intelectuales orgánicos. Dos razones para interiorizar un discurso de afuera: 1) la hegemonía liberal, por fin conquistada, paradigmática, dominante; no hay otro recurso, porque los otros discursos a disposición de las masas indígenas ya, históricamente, han fracasado; y 2) porque los que se dedican al indígena -no indígenas- siguen creando elementos discursivos nuevos, a veces matizados de anarco-sindicalismo, de socialismo, de otras índoles, pero con una tónica globalmente liberal, o liberalizante o liberal-radical, o liberal anarquista, liberal socialista.

Quizás tengo demasiado en la mente el caso peruano-boliviano; en Ecuador, claro que ha funcionado en forma diferente por la historia muy particular de Ecuador. Pero ahí, creo que nos ha sugerido, realmente problemas muy agudos.

Creo que **Tristan** nos hace recordar que para los desprovistos de escritura, los desprovistos de discursos oficiales, hay otra forma de discurso que el historiador social tiene que analizar: el discurso de los comportamientos sin palabras, y de los actos, muchas veces sin palabras, y que también es un discurso. Quien no tiene la palabra puede seguir actuando o comportándose en una cierta forma, y eso también es significativo. La relación con el patriotismo, la relación con el mercado, la relación con el estado, la relación con la administración, con el cuerpo judicial, son también formas de discursos, y ahí quizás, me estoy alejando demasiado del caso andino, pero es que a través del caso andino retomamos un gran problema, que creo es parte de mis conflictos personales con el supuesto postmodernismo.

Me refiero a hacer una historia social de las mentalidades, a sólo tomar en cuenta lo emblemático, lo simbólico, lo ideológico, lo político. Y los actores políticos, sociales, y sociopolíticos desaparecen. No citaré apellidos pues no quiero enojarme con unos colegas parisinos latinoamericanistas. Pero veo, por ejemplo, que dirigen tesis de doctorado en París, y lo hacen con mucha inteligencia, acerca de la pedagogía del ciudadano por el Estado Latinoamericano del siglo XIX. Lo hacen muy bien, pero con una exégesis de discursos, de emblemas, de iconografías, olvidándose de plantear el problema de la reivindicación de ciudadanía de parte de los interesados.

Porque para que una pedagogía funcione no bastan maestros; hay

necesidad de alumnos. Entonces una pedagogía del ciudadano donde nadie quiere volverse ciudadano va a ser una pedagogía inevitablemente fracasada. Entonces, si funciona a lo largo del siglo XIX una pedagogía del ciudadano es que alguien, en los Andes, desea convertirse en algo que se parezca a una ciudadanía.

« Pero si la idea de ciudadanía quedaba totalmente afuera de los interesados, los pobres maestros no tendrían ningún éxito, y creo que en eso la ponencia de **Tristan** nos aportó algunos elementos: el discurso de las actitudes y de los actos. De ahí que sus anécdotas no eran anecdóticas, eran muy significativas. Y me encantó que él haya tomado como un síntoma, como un nivel posible de análisis esa reivindicación escolar que aparece en 1828 en unos ayllus del Potosí. Porque también, ahí, comparar, no es siempre comprender, pero puede ayudar. Yo tengo un caso extraordinario, que merecería todo un estudio, de la Escuela Normal para maestros primarios de Puno, en Perú, cerca de tu región, que empieza a funcionar en 1911, donde el director es José Encinas, que va a escribir unos artículos del indigenismo peruano, de los más interesantes, de los menos mistificantes, de los más agudos, de los más críticos; que va a fabricar toda una generación de maestros de escuela primaria, a veces con fuerte tonalidad un poco anarcosindicalizante, y en 1921, como consecuencia, diferida diez años más tarde, aparece en la provincia de Huancané, provincia aymara cerca del lago Titicaca por la parte norte, la parte peruana, una gigantesca rebelión indígena, cuyo propósito esencial, cuyo nudo de contradicción es que esas comunidades indígenas, casi 100 años después de los tuyos en Potosí, sin tener permiso del Estado, han construido locales escolares, han pedido maestros de escuela a la Escuela Normal Primaria de Puno y cuando viene la represión, que ha sido feroz, el primer acto de represión es quemar la escuela y fusilar al maestro de escuela. Trescientos para una sola provincia, a fines del año 1921. ¿Cómo interpretar esto? Creo que, como nos lo propone el amigo **Tristan**, es la voluntad de una otra ciudadanía aymara indígena, en el caso de Huancané, una otra definición de ciudadanía. Y claro que el mito del indio pasivo... En 1898 entre Sicuani, donde llega ya el ferrocarril desde Arequipa, y Cusco, hay el problema de organizar un servicio de diligencia, servicio postal, servicio de transporte de mercancías, todavía por carretera, porque el tren no llega todavía al Cusco. ¿Quién se presenta en remate, a comprar el servicio?: dos comunidades indígenas; el indio pasivo, el indio afuera del mercado, el indio afuera del Estado, el indio afuera de la ciudadanía. A ver! Depende del caso, depende del grado de integración de las diferentes comunidades, pero pensándolo a largo término, en tiempo Braudeliano, yo veo que en el siglo XIX cada vez que se presenta una

oportunidad a un grupo indígena para integrarse, no al estado criollo, pero sí para redefinir otra posible ciudadanía, otra forma de participación al mercado, otra forma posible de rearmar las propias relaciones internas de las comunidades, no pierden la oportunidad. Quizás estoy exagerando, porque claro que muchas comunidades muy marginales se quedan afuera del movimiento; pero ahí donde aparecen las posibilidades... Estoy pensando también en los trabajos de Benjamín Orlove sobre todo el sector comercial de la Provincia de Sicuani del Alto Perú, donde los rescatisas, traduzcamos, los comerciantes libres italianos, ingleses que vienen desde Arequipa a recoger la lana de, 1) las comunidades que se escapan del sistema de hacienda, y 2) dentro de las haciendas de tipo arcaico, tipo La Horranarca, son llamados subversivos los indios que dejan de aportar su cosecha al dueño ausentista y su mayordomo y pasan directamente por los comerciantes libres entre comillas de Sicuani - Arequipa.

De ahí que el indio totalmente afuera, no sé que será en caso de las Punas Argentinas, pero según nos sugiere también, nuestro amigo **Madrado**, creo que a todo lo largo de los Andes, cada vez que se ofrece una oportunidad, el campesino indoamericano, como cualquier buen campesino del mundo, trata de aprovecharse dentro de su estrategia campesina, por supuesto con variantes étnicas particulares, pero hace lo mismo que un campesino ruso, un campesino húngaro o un campesino francés del Siglo XVIII. Intenta aprovechar la oportunidad, porque creo que por definición comunal o individualista, el campesinado siempre necesita del mercado. Solo quizás Sendero Luminoso no lo había entendido cuando masacra los campesinos por ir al mercado, lo cual era una confesión de capitalismo. Pero dejemos lo sectario a su sectarismo trágico y regresemos a cosas razonables.

Y, también me gustó lo que dijo **Tristan**, claro que un poco por provocación cuando habla de democracia tributaria. Pero claro, lo sabemos muy bien, un acto fundamental de la soberanía desde los imperios más antiguos es el tributo. Aceptar pagar el tributo es aceptar reconocer la legitimidad del poder a quién se le paga. Ya sea darlos no sé cuantos siglos antes de Cristo, o sea darlos al estado criollo liberal del siglo XIX - XX, a la democracia militar, a la democracia en Roma, la democracia en Esparta, tengo mis dudas. Pero si habría que movilizar el tributo, como lo militar es una forma de movilización, y si la democracia, esa filosofía política utópica, tiene un propósito, es otra forma de movilizar el cuerpo social, y claro que en eso el tributo, la fiscalidad es una forma de movilización, no solamente del producto sino del tributario. El acepta la legitimidad de pagar. De ahí que hablar de democracia quizás es excesivo, pero sí hay una especie -a

través del tributo- de consenso indígena frente al estado tributario. Y ahí, cuando se rompe ese consenso, aparecen los motines antifiscales de indígenas con lo cual se nota bien que ese consenso no es un consenso de naturaleza o divino. Es, hay algo contractualista en el tributo, y tú lo has descrito muy bien en tu ponencia, en tus trabajos. El tributo que aporta la garantía del acceso a la tierra comunal, bueno, todo esto, todo lo dicho, claro que el tributo es contractual y claro que el servicio militar es contractual.

El servicio militar, que es una forma de fiscalidad, el impuesto de sangre, el más difícil de los impuestos pero es también una forma fiscal, no de la mano de obra esta vez, sino de la sangre de los sujetos sino ciudadanos. Y en eso, claro que, habría que repensar que la crisis de legitimidad consensual del estado criollo se denota particularmente frente al mundo indoamericano, cuando el mundo indoamericano se niega a prestar esa forma de tomar no solamente las riquezas materiales, pero también la confesión de legitimidad del estado dominante. Por eso no era tan tonto enfocar tanto como se ha hecho durante un período los motines. Porque mucho más allá de una revuelta social es una revuelta política, una revuelta de legitimidad. Y creo que en eso nuestro amigo **Tristan** nos ha aportado elementos de reflexión.

Una última palabra, buena sesión esta mañana, si estamos realmente en lo que puede aportar la historia dentro de las disciplinas de ciencias sociales. Relativizar las esencias, relativizar los lugares comunes, relativizar, tanto desde la crítica interna del discurso como lo ha hecho **Guerrero**, como la crítica externa del discurso como lo hacen **Madrado** y **Platt**, que no si las ciencias sociales pueden tener una utilidad, es precisamente demostrar que lo que es no tenía obligatoriamente que ser y que si no tenía obligatoriamente que ser, es que podrían ser en otra forma. No sé si eso es utópico, pero es un producto del análisis crítico. Y claro que por eso quizás en ciertos países latinoamericanos, todavía hoy las ciencias sociales tienen mala fama frente a ciertos sectores dominantes.

En Guatemala, donde estoy residiendo es evidente que las ciencias sociales tiene muy mala fama frente a Generales a quien no les gusta mucho la disertación. Gracias.

*** Por razones ajenas a la editorial de la Revista Andes, la ponencia de Tristan Platt no pudo ser incorporada en la presente publicación.**