

Estado y nación vistos desde el margen: reconfigurando la arena moral en el Perú durante el siglo XXI

David Nugent Colby^{***1}

Introducción

El presente artículo arguye que la relación de las poblaciones locales con el Estado-nación y la modernidad tiene dimensiones espaciales y temporales precisas que cambian a lo largo del tiempo, de acuerdo con las complejas variaciones en la organización y orquestación del poder. Identifica asimismo tres “estados de la imaginación” respecto de la región de Chachapoyas en el norte de Perú. Se muestra que cada uno de estos “estados de la imaginación” tienen su propia orientación hacia la nación y la modernidad, caracterizados por “efectos en el tiempo y el espacio” propios y distintos. Además, comparo los tres estados de la imaginación a fin de evaluar el impacto de cada uno sobre la integridad territorial del estado-nación. Lo que se persigue explicar son las condiciones en que las poblaciones locales se imaginan a sí mismas como parte de –o bien “fuera” de- el imaginario histórico del estado-nación moderno. Comenzamos con un análisis de la actualidad, un período en que el estado-nación y la modernidad son considerados como entidades ajenas que contaminan una comunidad local representada discursivamente como remota, prístina y premoderna. Entonces pasamos a considerar el proceso histórico del cual surgió esta actualidad. De particular importancia es el hecho de que en décadas pasadas el estado-nación y la modernidad fueron vistos en términos muy distintos a los que actualmente predominan: en la

* En: Maldonado Aranda, Salvador (Editor), *Dilemas del Estado nacional*, II parte: Imaginación local y modernidades alternativas, CIESAS, México, 2001. pp. 105-156.

** College, E. U.

¹ Una versión anterior de este artículo fue preparado para *States of Imagination*, una conferencia con sede en el *Center for Development Research*, en Copenhague, Dinamarca, del 13 al 15 de febrero de 1998. Quisiera expresar mi gratitud a los organizadores de la conferencia. Finn Steputtat, Thomas Blom Hansen y Fiona Wilson, por haberme invitado a participar. Las preguntas y los comentarios de los participantes en la conferencia fueron especialmente valiosos y tengo una deuda de gratitud con ellos. La versión corriente de este artículo fue preparado para una conferencia en El Colegio de Michoacán, del 6 al 7 de agosto de 1998. Quisiera agradecer a Salvador Maldonado Aranda por haberme invitado a participar, así como también a Paul Kersey Johnson por la excelente traducción de este artículo. Además, quisiera agradecer a Catherine Besteman, Thomas Biolsi, Constantine Hrisikos y Mary Beth Milis por sus comentarios críticos de una versión anterior de este artículo. La investigación en que se basa el artículo fue financiada por la *Henry L. and Grace Doherty Charitable Foundation*, *Sigma Xi*, la *Scientific Research Society*, la *MacArthur Foundation Pre-Doctoral Fellowship Program*, el *Fullbright-Hays Pre-Doctoral Program* *Abmad*, el *Colby College Societal Science Grants Committee* y el *Colby College Interdisciplinary Studies Grants Program*. Estoy agradecido por el generoso apoyo de todas esas instituciones.

década de 1920 fueron concebidos como fuerzas distantes pero emancipadoras que liberarían a la gente de sus opresores entre 1930 y 1980 los vieron como algo integral y constitutivo de una ciudadanía local que se representó a sí misma como plenamente moderna y nacional. En otras palabras, rastreamos el proceso histórico mediante el cual la modernidad y el estado-nación llegaron a “agriarse” en la imaginación local, hasta el grado de producir una curiosa inversión histórica en que la ti-adición se desarrolló a partir de la modernidad.

Un paseo por la “modernidad”

El 3 de diciembre de 1985, a sólo unos cuantos días de haber conocido al Sr. Sánchez –uno de los principales y más prósperos comerciantes en el pueblo de Chachapoyas- uno de sus sobrinos, adolescente, tocó a mi puerta para explicar que su tío quería invitarme a visitarlo a él y a su familia en su casa la noche del día siguiente.² Me sorprendió bastante recibir esa invitación. Por una parte, apenas había conocido al Sr. Sánchez de paso en su negocio, habiendo sido presentado por un mutuo amigo que me llevó hasta allí porque era uno de los pocos lugares en el pueblo donde podía comprar un adaptador para una pequeña grabadora portátil que usaba en mi investigación. Por otra parte, durante mi estancia en Chachapoyas, invitaciones formales como esa –extendidas a ciertos individuos para reunirse en casa y no en las reuniones informales de grupos- llegaban en muy raras ocasiones, tanto a mí como a otras personas.

Perplejo en cuanto a la razón exacta de la invitación, de cualquier manera abandoné a tiempo la rústica casa de adobe en que vivía para llegar con el Sr. Sánchez a la hora indicada (mis amigos me dijeron que el Sr. Sánchez era siempre muy puntual, una “costumbre” bastante inusual según las normas locales). Una vez que me hallaba en las afueras de su casa me impresionó de inmediato su diseño, apariencia y distribución tan distintivos; a tal grado, de hecho, que parecía estar totalmente fuera de lugar en Chachapoyas. Casi todo lo de la casa de los Sánchez la distingue de la mayoría de las viviendas del pueblo. Mi impresión inicial fue que la casa del Sr. Sánchez participaba en un universo de expresión y asociación simbólicas que no eran totalmente ajenas para mí, habiendo crecido [yo] entre la clase media de los suburbios de los Estados Unidos. Aquellas eran las expresiones y las asociaciones de la modernidad. No muy distinta a las casas en que me crié, pero muy diferente a prácticamente todas las demás viviendas en Chachapoyas, aquella casa estaba retirada de la banqueta y de la calle (por unos ocho

² “Sánchez” no es el apellido mal de esa persona.

metros) y el espacio de en medio parecía un jardín” (*frontyard*) como el que se halla frente a los diseños norteamericanos, con todo y pasto y jardines de flores. La casa misma estaba hecha de ladrillo, cocido en horno, y no de adobe secado bajo el sol, característico del pueblo en general. Resaltaba aún más porque contaba con tres pisos y tenía hasta una cochera integrada en la parte inferior derecha, con un coche adentro y una entrada que conducía hasta la calle. La casa estaba pintada en tonos de pastel, atractivos pero menguados, y esto la distinguió todavía más del color blanco genérico del resto del pueblo. En todo, desde la regularidad de sus contornos hasta su techo recubierto con hojas de asfalto (*shingles*), y el brillante picaporte de bronce, la casa emitía un aura de conspicua y consciente modernidad.

Es decir, incluso antes de entrar me parecía extrañamente familiar de una manera que no sucedía en otras, salvo en un reducido conjunto de otras casas en Chachapoyas (casi todas las cuales pertenecían a los comerciantes prósperos del pueblo). Ese sentido de “parentesco residencial” se ahondó aún más en cuanto el Sr. Sánchez muy atentamente me hizo pasar hacia el interior. Justamente, al otro lado de la puerta principal (y hacia la derecha), se encontraba una “estancia” que me era asombrosamente conocida. El piso del pasillo, de madera pulida, cedió ante la gruesa y lujosa alfombra; un sillón que parecía muy acogedor me invitaba a sentar y una gran televisión a colores frente al sofá ya estaba encendida. Una pequeña mesa de centro con un delicado marco de hierro y una tapa de vidrio estaba acomodada cuidadosamente frente al sofá. En cada extremo de éste había una mesa con lámparas que hacían juego. La sala estaba meticulosamente arreglada e impecable. Se ahondó aún más mi extraña sensación de familiaridad.

Sin embargo, antes de sentarnos a “descansar” y “charlar” en la sala, mis anfitriones insistieron orgullosamente en llevarme a un “paseo” por toda la casa, durante el cual llamaron mi atención todos sus aspectos “modernos” (durante mis tres años de trabajo de campo los Sánchez fueron solamente los comerciantes que me llevaron por un paseo de ese tipo). En la planta baja, primero, pasamos a admirar un “comedor”, con todo y una mesa amplia y elegante con sus correspondientes sillas; todo importado desde la costa a un enorme costo me informó el Sr. Sánchez, orgullosamente. Esa habitación estaba también alfombrada, en cuyo interior contaba con una vitrina amplia sobre una pared en que se guardaba porcelana fina, comprada en Lima. De ahí seguimos hasta la cocina que estaba junto a la sala, aunque separada por un desayunador y alacena hechos de formica y madera, y muy parecidos a los que yo había conocido en los suburbios de los Estados Unidos. La cocina también me pareció extrañamente familiar. El piso estaba diseñado con mosaicos de color claro y hubo mostradores cubiertos de formica alrededor de las paredes,

sólo interrumpidos por un doble fregador hecho de acero inoxidable. Debajo del mostrador había un lavatrastes automático discretamente ocultado, justo al lado del fregador. Del techo colgaban alacenas de madera que contenían juegos de vajillas, vasos, etc., que parecían ser nuevos, todo cuidadosamente acomodado y atentamente señalado para mi admiración. Al otro extremo había un gran refrigerador último modelo y, en el centro, una mesa y sillas donde comía la familia. En la cocina, al igual que en los otros espacios de la casa, la iluminación era decorosa con luces eléctricas y superficies impecables. Sentí que la casa había sido preparada para una demostración en que cada rincón y superficie sería sometido a una revisión y escrutinio de parte de exigentes e implacables “terceros”, y que tanto el inmueble como sus habitantes serían juzgados como deficientes si la casa no estuviera lo suficientemente abierta, ordenada y controlada.

Cuando por fin terminó ese “paseo por la modernidad” nos sentamos en el sofá de la sala para ver televisión, botanear con galletas americanas y beber *Nescafé* (cuyo frasco quedaba conspicuamente visible en el mostrador que separaba la cocina de la sala). Al sentarnos observé que varios números de la revista *Buen Hogar*, el equivalente de la revista americana *Good Housekeeping*, estaban acomodados sobre la mesa de centro como un recordatorio a los habitantes de la casa (así como para sus invitados) de que ahí se preservaban, acogían y defendían las normas internacionales del “buen gusto”.

Ya tarde de esa misma noche regresé a mi cuarto en una vivienda típica del pueblo y traté de poner en perspectiva ese “encuentro cercano” con la modernidad. Al llegar a la casa de la familia que me daba hospedaje, entré en una construcción de un solo piso con gruesos e irregulares muros de adobe cubiertos de yeso blanco y una pintura descarapelada. En el interior de la casa, en lugar de una espaciosa e iluminada estancia, había sólo un oscuro pasillo abierto bajo el cielo que recorría todo lo largo de la casa. Ese pasillo estaba “pavimentado,” por así decirlo, con piedras grandes y planas de forma irregular, incrustadas en la tierra, mismas que se aflojaban constantemente y provocaban bastante peligro para los neófitos el recorrido del pasillo. A un lado del pasillo, y tan largo como él, había un canal, angosto y destapado, que conducía el agua de la cocina y de los lavaderos hasta los drenajes debajo de la calle. Al entrar escuché el agua al tiempo que gorgoteaba hacia la calle.

Seguí mi camino hacia la cocina -¡sin caerme!- y encendí el único foco, desnudo y opaco, que proporcionaba una mínima iluminación. Al pasar a la cocina oía los chillidos de la docena o más de conejillos de indias que habitaban ese lugar, ya que habían interrumpido su cena, consistente en roer los deshechos de la comida que la Sra. Meche, la ya ancianita

cabeza de la familia, arrojaba al piso de tierra. Tomando mi taza favorita, una desmerecida de color gris que databa de principios de los años de 1960 y en que apenas se podía percibir aún el sello *Alianza Para el Progreso* en el fondo, me serví café caliente de un viejo termo y me senté en la grande, aunque sencilla, mesa de madera donde la familia tomaba sus alimentos. Al hacerlo, los conejillos de indias se refugiaron en los oscuros rincones de la cocina donde se sentían más a salvo. Sólo salían de vez en cuando a la parte iluminada de la cocina donde podían seguir comiendo, pero chillaban todo el tiempo.

Mientras estaba disfrutando de mi deliciosa taza de café en la cocina, de grano cultivado en la misma región y tostado a mano con leña por una de las muchachas adolescentes que vivía en la casa, era difícil no reflexionar sobre los contrastes entre la casa del Sr. Sánchez y la que yo habitaba. La casa de la Sra. Meche no tenía nada en común con la forma moderna tan visiblemente desplegada en la residencia de los Sánchez. Por ejemplo, en contraste con las superficies impecables, ordenadas e higiénicas de la cocina del Sr. Sánchez, ahora me encontraba en una raquílica silla de madera sobre un piso disperejo de tierra en una gran cocina iluminada sólo por un foco de 60 wats. En vez de relucientes superficies de formica, se preparaban los alimentos en simples bancos de madera, sin acabados, que servían al mismo tiempo como escurridores para los trastes. En ausencia de vajillas nuevas, cuidadosamente acomodadas en el lugar que les correspondía, los pocos trastes de la cocina de la Sra. Meche consistían en piezas sueltas, viejas y agrietadas. Esos trastes, junto con una extraña colección de pocillos de hojalata, plástico y cerámica, usados para tomar, estaban almacenados sobre uno de los bancos de madera de los rústicos gabinetes [también de madera], instalados en el piso de tierra, o en una de varias viejas cajas tendidas en el suelo. En lugar de la reluciente batería de sartenes y cacerolas con sus correspondientes tapaderas, colocadas según su tamaño, en la casa de la Sra. Meche colgaban de grandes clavos en las paredes las ollas abolladas y ennegrecidas por el tizne con que cocinaba. Un apilo de ollas de cerámica similarmente ennegrecidas (algunas quebradas, otras intactas), hechas a mano en el vecino pueblo campesino de Huancas, yacían sin ningún orden en un pequeño banco de adobe, construido en un extremo de la cocina. Los muros de la cocina estaban asimismo ennegrecidos por el humo de las incontables fogatas de madera y petróleo usadas para cocinar.

Después de terminar mi café y una pieza de pan dulce, elaborada en la localidad (conocido como bischocho), regresé por el pasillo hacia mi cuarto ubicado en la parte de atrás de la casa. Abrí la puerta (sin chapa) y encendí la luz para encontrarme en otro cuarto mal iluminado por un débil foco que colgaba de un clavo en el techo. El piso de tierra de mi cuarto estaba especialmente húmedo porque una tubería del sistema de drenaje que corría

entre nuestra casa y la construcción vecina tenía décadas de quebrada, y ninguna de las dos familias quería hacerse responsable de su reparación, aun cuando cada una había llevado una queja ante el municipio responsabilizándose mutuamente por dicho arreglo. Ya que nadie había reparado la tubería, el agua del drenaje filtraba lenta pero constantemente hacia los pisos de tierra de ambas casas. Esas condiciones dieron lugar a un tipo de moho u hongo verdoso que se desarrollaba con gran rapidez en todas las superficies de piel, haciendo necesario limpiar cada par de zapatos, la chamarra, etc., cada dos o tres días para mantenerlos libres del moho.

La modernidad bajo sitio

Mi visita a la casa del Sr. Sánchez fue una experiencia sorprendente. A pesar de haber residido en Chachapoyas durante varios años, jamás había encontrado algo ni siquiera remotamente similar durante mis innumerables visitas a las casas de otras personas. Aunque había un pequeño grupo de residencias “algo modernas” y dispersas en el pueblo (la mayoría de ellas propiedad de prósperos comerciantes como el Sr. Sánchez), prácticamente toda la población vivía en casas de un estilo similar a la casa donde me hospedaba.

Las familias de los comerciantes que tan orgullosamente ostentaban su “modernidad” son, por lo tanto, más que simplemente una anomalía. Están haciendo una afirmación muy explícita y hasta agresiva acerca de quiénes y qué son ellos, y a la vez, de lo que no comparten. Aun cuando se esfuerzan por ser tan “modernos” como les sea posible, están al mismo tiempo muy solos en su modernidad. De hecho, por varias décadas la mayoría de la población ha visto a los comerciantes y sus pretensiones modernas como una influencia completamente ajena y una intrusión en la manera de vida “local”, que es presentada discursivamente como sencilla, rústica, prístina y “tradicional”. La animosidad que la gente de la localidad siente por los comerciantes y la modernidad me fue mostrada de manera drástica en los días que siguieron de mi “encuentro cercano” con el Sr. Sánchez, al tiempo que mis amigos y vecinos platicaban de la visita. Creo que estaban especialmente intrigados de por qué ninguno de ellos jamás había recibido semejante invitación y ni siquiera habían visto el interior de la casa de uno de los comerciantes. Cuando describí la velada que pasé con el Sr. Sánchez, y la lujosa decoración de su casa, mis incrédulos oyentes respondieron con cólera, como si ciertas cosas que habían sospechado desde tiempo atrás estuvieran siendo confirmadas. Sus comentarios, que constituyeron una simple continuación de lo que había escuchado durante mi estancia en Chachapoyas años antes, revelaron su actitud de que la gente como el Sr. Sánchez, por un lado, y ellos mismos, por el otro, representaban

dos clases de personas inherentemente distintas. El término que empleaban para sí era naturales, la gente que era del lugar llamado Chachapoyas por naturaleza y sin complicaciones. Para referirse al Sr. Sánchez y los demás comerciantes utilizaban palabras como forastero, o sea, la gente que provenía de fuera de Chachapoyas, y que no pertenecía a ni formaba parte de la vida local. Los naturales enfatizaron la existencia de un abismo fundamental e infranqueable que los separaba de los forasteros; un abismo en parte económico, social y cultural pero, más que cualquier otra cosa, un abismo moral. De hecho, los naturales percibieron la presencia de los forasteros -y de paso a todas las fuerzas impersonales de la modernidad para las cuales ellos servían como vanguardia- como peligrosa, que amenazaba con erosionar la base moral del estilo de vida consensual y comunitaria:

Los comerciantes en el pueblo son, todos, forasteros... La vida ha cambiado en prácticamente todos los sentidos posibles desde que llegaron. Los forasteros tienen una manera de vivir distinta a la de los naturales... El forastero se preocupa menos por el vecino, por los problemas que pudiera tener y en lugar de esto se dedica a su negocio. Los forasteros no producen nada. Sólo consumen. Y lo que consumen es la producción de la gente local. Pueden hacerlo porque poseen bienes de fuera que los naturales necesitan... Los naturales son explotados por los forasteros, que son muy apretados con su dinero y extremadamente ambiciosos ... El forastero no se preocupa si la gente pobre tiene una camisa en la espalda ... No tienen sentido de reciprocidad. Se cierran frente a la gente de la localidad [el informante enseñó su puño bien cerrado para mostrar este punto]. David Reina [un próspero comerciante], por ejemplo, llegó aquí sin nada. Ni siquiera tenía zapatos, sólo llanques [huaraches]. Pero casi fuego llegó a ser un millonario, con edificios en todos lados del pueblo y grandes casas como la que visitaste. Y quién sabe cómo lo pudo hacer tan fácilmente, y tan rápido. Es probable que estuvo involucrado en algo ilegal, como la droga.

Otros amigos y vecinos enfatizaron la inocencia, la autosuficiencia y la sana simplicidad de su anterior manera de vivir, gran parte de la cual había desaparecido con la llegada de los comerciantes, el dinero y la modernidad. Ciertamente, los naturales caracterizaron a su estado "natural" anterior a la entrada de la modernidad como un tipo de sueño dichoso en que habían reinado el consenso, la conformidad y la armonía. Según una persona que se reconocía a sí misma como natural, me explicó, en 1985, que fueron los forasteros y la modernidad los que habían despertado a los naturales de ese sueño:

Antes de que el camino [a la costa] llegara, esta área era muy aislada y estaba fuera de contacto con el resto del país. La vida aquí era simple, los costos bajos, el dinero no tenía importancia y la gente era inocente e ingenua. Hubo muy poco crimen y la gente no tenía que

cerrar sus puertas con chapa. Casi no entraba nada de fuera ni salía nada de aquí para allá. Producíamos cuanto necesitábamos y disfrutábamos de una vida rústica y sencilla. Lo que pasó cuando entraron los caminos y vinieron los forasteros fue que la gente se despertó. ¡La gente se despertó! ¡Toda clase de productos, comidas, gente y costumbres foráneos nos invadió ... ! Y la vida aquí ha cambiado en prácticamente todo lo que es posible. Por una parte, los precios empezaron a subir en esa época y todo era más caro. Por otra parte, la agricultura decayó fuertemente por la competencia con los bienes de fuera... Pero más que otra cosa llegaron los forasteros... establecieron sus tiendas y empezaron a hacer sus fortunas, expandiendo sus negocios. Los forasteros son trabajadores, trabajan duro, gastan poco y no socializan. ¡Máximo Chávez tiene todo el dinero del mundo por su tienda pero ni siquiera se viste bien! ¡Siempre usa ropa vieja y maltratada! Todos esos forasteros ganan mucho dinero pero no gastan nada... Por su parte, los naturales son básicamente haraganes. No queremos trabajar como hacen los forasteros. No nos gustan los cambios... Una cosa más, seguro que David Reina vendía droga, porque de otra manera no pudo haber ganado tanto dinero tan rápido. ¡Después de todo cuando él y los demás forasteros llegaron de Celendín, llegaron con llanques [huaraches]! ¡No tenían nada!

Otros naturales, aun cuando enfatizaron las tendencias inmorales de la acumulación de los forasteros y los daños que estos últimos habían perpetrado a su vida comunitaria, presentaron mayor detalle concerniente al “carácter nacional” de los naturales y de los forasteros:

Antes de la llegada de los forasteros, en la época cuando entraron los caminos desde la costa, la vida aquí era muy distinta a la de ahora. La gente era sana, hospitalaria, humilde, [y] generosa. Nos conformábamos con nuestra propia manera de vivir y no veíamos razón para cambiarla. Hasta hoy día los naturales son así. Los forasteros, sin embargo, son muy diferentes. Son unos egoístas e indiferentes frente a la gente local y se creen mejor que nosotros. ¡Mire cómo supimos lo de sus casas-, sólo porque el Sr. Sánchez quería impresionarte a tí; un extranjero de un país más avanzado!... La vida es mucho más anónima ahora que antes... Los forasteros ganan dinero a expensas de la gente local porque trabajan todo el tiempo, son poco hospitalarios, nunca gastan dinero, y después se van sin contribuir nada a esta área.

Otros amigos más subrayaron el deterioro moral y la ruptura de los entendimientos compartidos –ya dados por hecho- que tomaron lugar cuando la región llegó a someterse cada vez más a las peligrosas fuerzas de la modernidad:

En años pasados la sociedad aquí estaba mucho más integrada. Casi no había forasteros, sólo naturales. Todas las familias se conocían. Todos teníamos las mismas costumbres, las

mismas creencias, la misma religión... Las muchachas y los muchachos eran más inocentes que hoy. Esto no quiere decir que nunca se veían o que les era difícil juntarse. Al contrario, era más fácil que hoy. ¡Pero no pasaba nada cuando se juntaban! Ahora las muchachas ya no tienen modestia. Muchas muchachas y muchachos toman drogas y se vuelven locos. Los forasteros les han enseñado cómo hacerlo... Antes todo era mucho más barato, antes de que entraran los caminos y los forasteros. Casi no entraba nada de fuera. Teníamos todo lo que necesitábamos porque todo entraba de la provincia en mulas. ¡Ahora todo entra desde la costa y es tan caro! La harina, la leche [en polvo], la pasta, el aceite de cocina, todo está controlado por los forasteros, quienes se juntan en secreto, establecen los precios y duplican o triplican sus ganancias a nuestra expensa. El gobierno debiera hacer algo pero no se interesa por nosotros. En realidad apoya a los forasteros, quienes recompensan con sobornos.

Como he explicado en otra parte (Nugent, 1996: 258-261), tan fundamentalmente ajenos parecen ser los forasteros a todo lo verdaderamente autóctono de Chachapoyas que los naturales han desarrollado un discurso para explicar lo que parecen ser las diferencias inherentes entre ellos, por un lado, y dichos forasteros, por el otro. Se rumora que estos últimos son descendientes de una de las 10 tribus perdidas de Israel, que en algún momento dado cruzaron el océano Atlántico, zarparon por el río Amazonas y colonizaron el pueblo de Celendín (lugar de origen de los forasteros comerciantes). En otras palabras, se imaginan que los forasteros pertenecen a una raza diferente que la de los naturales. Y así, la modernidad que personifican es considerada tan ajena a la gente y al lugar de Chachapoyas como con los mismos forasteros.³

Los naturales de Chachapoyas han generado un discurso de contaminación respecto de los forasteros, la modernidad y el estado. En ese discurso, los chachapoyanos se imaginan a sí mismos como integrantes de una comunidad igualitaria, racialmente homogénea y territorialmente definida, compuesta de gente *folk* y premoderna, cuya pureza se halla amenazada por la reciente llegada [y la creciente influencia] de los procesos económicos y políticos “modernos”. Se considera a la comunidad local como esencialmente “fuera de tiempo”, a la gente local como pura y prístina, y a la vida como armoniosa, consensual y prepolítica. La modernidad y el estado son concebidos como actores con un papel puramente exógeno en la vida local. Ambos son vistos como totalmente distintos y separados de la comunidad de naturales, como algo muy alejado de la vida local; no sólo en

³ Es importante notar que durante tres años de trabajo de campo ninguno de los naturales con quien hablé atribuyó la habilidad de los forasteros para acumular riqueza sólo a mérito propio (aún cuando la mayoría reconoció que los forasteros sí trabajan con diligencia). En lugar de esto, sus comentarios remarcan constantemente ciertas fuerzas ilícitas y peligrosas (como pactos con el diablo y/o la venta de droga: véase Nugent, 1996).

cuanto al espacio, sino también en términos de la política de poder, considerada en tanto la principal preocupación e inquietud del estado. Se habla del “estado” principalmente en términos de su ausencia en la vida local. Su presencia, en el grado en que se puede decir que la tenga, es comentada con relación a su abuso con la gente local o su indiferencia.

Menciono estas dimensiones particulares de la manera en que el Estado y la sociedad son imaginados por los naturales del Chachapoyas contemporáneo por la siguiente razón. Desde los años de 1930 y hasta la década de 1970, la construcción discursiva del estado y de la sociedad difería radicalmente de la que se describió en los párrafos anteriores. El siguiente extracto, tomado de un periódico popular publicado en las décadas de 1920 y 1930 (*Amazonas*, año 4, núm. 19, mayo de 1929), capta la esencia de esa anterior visión alternativa⁴.

A la Nación

En el oriente del Perú hay un departamento que, a pesar de la asombrosa fertilidad de su suelo, la variedad de sus productos, la riqueza espiritual de sus hijos y su infinito anhelo del progreso, se retuerce en el atraso y el abandono... Nos referimos al departamento de Amazonas ... cuyas autoridades políticas [son] hombres sin ideas y carentes de sentimientos ... quienes luchan incansablemente por el derecho de ejercer el poder... [quienes] permiten que las mujeres sean encarceladas, los hombres azotados, y el más íntimo santuario de la dignidad humana profanado... [Amazonas es] una región donde no se mueve ni una sola piedra a favor del progreso, donde el mismo aire... está envenenado de antiguos odios, de pasiones mórbidas, y por la bastarda ambición... donde no puede vivir un hombre libre porque se siente oprimido, porque no se resigna al sacrificio de su dignidad... ante [las autoridades] que penden como un maleficio sobre la colectividad. [Tal lugar] no puede, no debe y jamás se llamará a sí mismo. ... un departamento del Perú.

Intentaremos ganar algunos de los privilegios que... nuestros dichosos hermanos del Occidente... ya tienen... el periódico que ilumina, el capital de inversión que se acumula, los derechos de los ciudadanos, y la biblioteca, fuente de nuestra perpetua luz... y así disminuir las dificultades de nuestra... circunstancia aislada. No sabemos cuando [lo lograremos]... pero perseguiremos nuestro ideal, confiados en... el apoyo eficaz y constante de la voluntad pública.

⁴ El periódico, el contexto social en que surgió el movimiento social que representó como portavoz, son discutidos más adelante.

En los años de 1920 la población se consideraba a sí misma como todo menos una comunidad autóctona, remota y premoderna, compuesta de gente racialmente distinta cuya esencia única y compartida la distinguía del mundo a su alrededor. Más bien, se representaba a sí misma como la personificación local de “el pueblo,” una comunidad nacional sin distinción de raza y definida en términos de ciudadanía, la igualdad de derechos y una participación voluntariosa y activa en las instituciones políticas y en los valores culturales del moderno estado-nación. Esta comunidad moderna y nacional era considerada entre los chachapoyanos como algo que nació de “la lucha” y, por lo tanto, un asunto claramente político e histórico. De hecho, “el pueblo” estuvo involucrado directamente en la transferencia de las instituciones y de los valores del estado-nación moderno hacia Chachapoyas, mediante una lucha armada contra los terratenientes de la elite local. Ese periodo de “lucha” permanecía en la memoria viviente de muchos individuos, quienes orgullosamente contaban su participación en los eventos importantes que rodearon esa lucha.

En este artículo examino dos problemas entrelazados: (1) el proceso mediante el cual surgió una comunidad conscientemente histórica, nacional y política en Chachapoyas alrededor de los años de 1930; y (2) la transformación discursiva de esa comunidad moderna y nacional en una comunidad remota, premoderna y prepolítica en las décadas de 1980 y 1990. Una comparación de esas construcciones del estado y de la sociedad se relaciona, posteriormente, con la discusión de las condiciones en que las poblaciones locales se imaginan a sí mismas como parte de -o bien como ajenas a- el imaginario histórico del moderno estado-nación. Comenzamos con algunas consideraciones sobre la constelación de factores económicos, políticos y culturales con relación a la cual tomó forma el movimiento nacional premoderno en la década de 1920.

Fase I: 1885-1930. El Estado-nación comprometido

Panorama general

“Comprometido” es un término apto para hablar del estado de la imaginación” que caracterizaba al primer periodo que aquí considerarnos (1885-1930). La operación del aparato del estado y la comunidad imaginada de la nación estuvieron comprometidas en dos sentidos. Por una parte, con toda intención la elite terrateniente regional tomó medidas sistemáticas para contradecir aquello que el “estado afirmaba” (Corrigan y Sayer, 1985); es decir, aprovechó las facultades del estado y de las instituciones públicas a fin de subvertir precisamente los conceptos de individualidad y dominio público construidos en dicho

discurso nacional. La elite se vio obligada a hacer esto por dos razones. En primer lugar, el discurso nacional énfaticaba la igualdad ante la ley, la ciudadanía y los derechos constitucionales como los únicos cimientos legítimos para la vida nacional y, así, presentó una crítica explícita de la jerarquía racial, del privilegio hereditario y de las violentas luchas por el poder que caracterizaban a la política regional. En segundo lugar, las instituciones del estado estaban diseñadas para apoyar el dominio público imaginado en el discurso nacional; un dominio que consistía en una masa de ciudadanos (¡hombres!) formalmente idénticos, cada uno jurídicamente indistinguible del siguiente y todos unidos detrás de la causa nacional para promover el “progreso “ y el “avance”. Ese dominio público y las instituciones dedicadas a apoyarlo ofrecieron asimismo una crítica explícita del orden social en que las elites aristocráticas empleaban la violencia ilegítima en escala endémica a fin de defender sus privilegios, poderes y prerrogativas.

Por esta razón, los detentadores del poder regional en Chachapoyas tomaron medidas para “enfrentar” la amenaza que implicaba la presencia del estado-nación, tanto institucional como discursivamente. La facción dominante de esa elite se enfrentó al desafío mediante repetidas demostraciones públicas de su capacidad de ridiculizar las exhortaciones nacionales acerca del comportamiento “propio”, de violar las protecciones constitucionales de la facción elitista opositora y de ignorar [o abusar de] los derechos de ciudadanía de sus adversarios. En otras palabras, y como argumentaré más ampliamente, la facción dominante de la elite iba más allá de lo estipulado, comprometiendo las instituciones del estado y el discurso nacional, empleando a ambos para avanzar hacia los objetivos de las agrupaciones sociales (su propia facción privilegiada), el status (las categorías raciales dominantes) y los términos de interacción (la violencia y la dominación) que fueron incompatibles con las instituciones y los valores del moderno estado-nación.

La operación del aparato del estado y la comunidad imaginada de la nación fueron comprometidas además en un segundo sentido. Mientras que las actividades de la elite dominante involucraron de hecho a las instituciones del estado y el discurso nacional, las acciones tomadas por la facción opositora de la elite comprometieron los límites del aparato -del estado, los cuales, por su parte, evidenciaron la integridad moral de la comunidad nacional. A fin de protegerse de las depredaciones de la facción dominante y de limitar sus propios intereses en la región, los miembros de la oposición se organizaron en una especie de “estado fantasma”; es decir, un conjunto de puestos y relaciones que replicó del aparato formal del estado. Además, esa organización fantasmal adujo que era un representante legítimo del estado-nación, y que la facción en el poder era sólo un usurpador. En cualquier momento determinado existían dos redes políticas organizadas, y ambas reclamaban el

derecho de ser reconocidas como “la autoridad legalmente constituida”, o el representante legítimo del estado nación.

En resumen, esa forma del estado-nación se hallaba comprometida en dos sentidos. En primer lugar, era muy difícil que el estado tomara la apariencia de una entidad discreta que existiera más arriba y más allá de la “sociedad”, pues era prácticamente imposible distinguir los límites entre el estado y el no-estado. Segundo, era asimismo muy difícil que la nación tomara la apariencia de una entidad dotada de una voluntad o un interés general. Más bien, el aparato del estado se halló claramente dominado por la elite regional que lo aprovechaba para violar y ridiculizar los preceptos de la nación y, así, expandir los intereses de los grupos sociales y del status ya declarado ¡legítimo en el discurso nacional.

Raza, género y soberanía en un orden aristocrático

Ahora pasamos a un análisis más detallado de las condiciones que produjeron ese estado-nación comprometido. Cerca del año de 1900 el emergente estado-nación de Perú había reventado por varias contradicciones. Perú había sido fundado en la década de 1820 con cimientos en los principios liberales de la democracia, la ciudadanía y la propiedad privada, pero esos principios eran en buena medida ficticios aún a la vuelta del siglo XX. El ritual y el discurso políticos representaron prácticamente los únicos dominios en que se respetaban los principios de la “soberanía popular”. En la mayor parte del país la vida cotidiana se organizaba en términos radicalmente diferentes.

Chachapoyas era una región en que la organización de la vida cotidiana violaba los preceptos de la nación moderna. El paisaje social y político de Chachapoyas era dominado por un grupo de familias “nobles y españolas” que consideraba como un derecho suyo y por nacimiento gobernar la extensa población campesina, mestiza e indígena. Al rechazar toda afirmación de la igualdad o comunidad entre ellos y esos grupos subalternos, la elite se refirió a sí misma como una casta aristocrática separada: la casta española. En ese orden “aristocrático”, la pureza racial y la superioridad cultural constituyeron las materias determinantes para que los miembros de la casta más privilegiada obtuvieran poder y privilegios por razones de nacimiento.

Para poder conservar siquiera una semblanza del control en las regiones alejadas de su territorio, el régimen central de Lima se vio obligado a buscar aliados entre esas mismas familias aristocráticas, las cuales gobernarían en nombre del gobierno central. En otras palabras, aun cuando la República independiente de Perú había nacido de la lucha armada

contra la España absolutista y colonial, y aun cuando el gobierno central de Perú acogió los preceptos que emergieron de la ilustración, la operación real del aparato del estado dependió de manera fundamental de la permanencia de las estructuras sociales de aquel *ancién régíme*.

Como resultado, para principios del siglo XX dos nociones opuestas del legítimo orden político y social –o dos diferentes formas de soberanía (Foucault 1980)-, se hallaban en una incómoda yuxtaposición en la región de Chachapoyas; a saber, la soberanía aristocrática y la popular.⁵ Cada una de esas formas de soberanía contemplaba su propia visión totalizadora del orden social, apoyadas en maneras radicalmente diferentes de clasificar a las personas sociales, de distribuir los derechos y obligaciones materiales y no materiales entre las personas sociales así definidas, y de mediar su interacción social. Es decir, cada una tenía una forma distinta de controlar y organizar las actividades de la gente en el tiempo y en el espacio. Las categorías culturales y las relaciones sociales de la soberanía aristocrática fungieron como la base de la vida cotidiana. La soberanía aristocrática se fundamentaba en la afirmación de diferencias importantes, inherentes y cualitativas entre la gente que ocupaba esas distintas categorías en la sociedad. Las distinciones de tipo predominantemente racial (indio, mestizo, blanco), de género (mujer y hombre), de ascendencia (española o no española), y de tenencia de la tierra, segregaron la población en lo que eran (en teoría) categorías sociales fijas y heredadas que mucho hicieron para prescribir las posibilidades de vida de la gente que las ocupaba. Los papeles de liderazgo y de control se hallaban reservados para la elite blanca y masculina de ascendencia española (quienes a la vez cosecharon la mayor parte de los beneficios que producía su dominio sobre el orden social), en prácticamente todas las esferas –la económica, la social, la política, la militar, la jurídica y la religiosa. Esos hombres de la elite debían vigilar y salvaguardar dichas categorías diferentes, “menores legales”, que las personas ocupaban –los hombres indígenas y mestizos y las mujeres de todas las clases sociales- ya que las consideraba como “menores” y no plenamente capaces de cuidarse a sí mismas. Los sujetos que ocupaban el status de “menor legal” estuvieron abrumados por muy onerosas obligaciones y limitaciones de tipo material, social, político y cultura; específicas a su categoría. La continua expresión pública del status relativo de cada uno en el orden social regional estaba codificada en las formas de vestir, en los patrones de socialización y en las afectaciones “culturales” (“europeas” contra “indígenas” en ciertos patrones deferenciales de comportamiento y de habla, en las formas de ganarse la vida y en

⁵ Cooper y Stoler (1989: 610-611) establecen un punto relevante acerca de las maneras en que la extensión de las nociones ilustradas de ciudadanía, el consenso y la igualdad como bases de la legítima comunidad política durante el siglo XIX, dieron lugar a problemas en las colonias europeas donde el dominio se fincó en la coerción y la exclusión.

la capacidad de ocupar puestos importantes en la vida pública. El total de esas distinciones constantemente reiteradas ayudó a dar un aire de naturalidad e inevitabilidad a dicha soberanía aristocrática.

La noción “moderna” o popular de soberanía, por otra parte, fue promulgada por el gobierno central como la fuente de los términos, únicos y exclusivos, mediante los cuales se organizaría la vida nacional. Esa noción estuvo apoyada en preceptos diametralmente opuestos a los del orden aristocrático; es decir, en los principios ilustrados de igualdad, ciudadanía, derechos y protecciones individuales, la santidad de la propiedad privada y la mano de obra individual, que estaban inscritos en las constituciones peruanas desde su independencia de España en 1824. La noción moderna del orden rechazaba (en teoría) cualquier forma de privilegio inherente como fundamento de la sociedad. Propuso una comunidad de individuos semejantes, cada uno de los cuales perseguiría su propio interés en beneficio de todos los miembros de la sociedad. La soberanía popular articulaba nociones de “progreso”, de “beneficio público” y una comunidad de ciudadanos, iguales ante los ojos de la ley que constituirían “la nación”.

Bajo la soberanía popular, una de las maneras más importantes en que todos los individuos fueron considerados como iguales, además de establecer uniformidad ante la ley, fue la de considerar a todos similarmente facultados para el ejercicio del poder. O, más bien, dejar a todos igualmente carentes de poder. Nadie entonces gozaba de la prerrogativa de ejercer el poder arbitrariamente para sus propios propósitos. Las relaciones conflictivas entre los “individuos” nunca debían resolverse por los individuos mismos, sino sólo por la mediación de las instituciones del estado.

En el régimen de la soberanía aristocrática, por otra parte, no se estableció que un aparato del estado, por separado, contara con el derecho, único y legítimo, de mediar cualquier conflicto y de ejercer el uso de la fuerza o de la violencia. En vez de eso los miembros del estrato más privilegiado de la sociedad –los varones blancos y “aristocráticos” de ascendencia española-, consideraban como su derecho y responsabilidad hereditarios ocupar las posiciones de poder y de influencia, y de gobernar a sus inferiores sociales. Además, para poder ejercer esos derechos la elite creía que era prerrogativa suya emplear la fuerza dondequiera que lo consideraba necesario, si bien en contra de aquellos que buscaban desplazarlos de sus puestos de poder e influencia, o de los que evitaran ocupar tales puestos. Había un sentido de que los hombres de la elite se consideraban a sí mismos como libres de competidores y, ciertamente, de cualquier tipo de amo. Más bien cada uno creía que gozaba del derecho de usar el poder en defensa de las prerrogativas

legítimamente suyas debido a su condición de vida, que disfrutaba por derecho de nacimiento. Nadie, ni siquiera el propio estado, tenía derecho de interferir en sus privilegios.

Sin embargo, debido a las peculiaridades del orden político peruano, era inevitable que las diferentes facciones de la elite interfirieran continuamente en la habilidad de las demás para ocupar puestos de poder. Durante ese periodo Perú era una nación internamente fragmentada (Basadre, 1968-69: vols. 5-12; Burga y Flores Galindo, 1979: 88-94; Caravedo, 1979; Cotler, 1978: 119-184; Gorman, 1979). Como ya se observó, el régimen central no era capaz de controlar su territorio nacional directamente y, por lo tanto, se vio obligado a seleccionar grupos de elites en cada región con el fin de actuar en su nombre. En ese proceso, sin embargo, el régimen central por necesidad negaba a todas las demás facciones de elites el acceso al poder político (Colmenares, 1985; Gorman, 1979; Miller, 1982). El resultado fue un conflicto endémico conforme las facciones de elites luchaban entre sí por el control del aparato local del estado. En los esfuerzos por prevalecer por encima de sus enemigos, todas las facciones de la elite se vieron compelidas asimismo a establecer extensas relaciones de clientela entre los campesinos indios y las familias mestizas de la clase media urbana. Las facciones multclasistas que surgieron de ese proceso –conocidas como castas- pelearon continuamente entre sí por el control de los asuntos regionales.

Mientras que se manifestaron tendencias similares en muchas partes de los Andes hacia finales del siglo XIX y principios del XX (Basadre, 1968-69: vols. 9-12; Mallon, 1983: capítulos 2-3; Smith, 1989: cap. 3; Taylor, 1986), la competencia por el control de los puestos políticos fue especialmente intensa en la región de Chachapoyas. Ahí el único medio disponible de acumular riqueza y poder provenía del monopolio de los puestos políticos, que colocaba a una facción de elites en la cima de un extenso aparato tributario que abarcaba la región entera. Debido al grado de aislamiento de los mercados externos, la producción agraria comercial no representaba una fuente importante de riqueza (Nugent, 1988). Como resultado, las familias con tierras no podían depender de sus campos para proveer la riqueza necesaria para vivir de acuerdo con sus pretensiones aristocráticas. Debido a la pobreza de las actividades agrícolas parecía que las familias influyentes fueron impulsadas desde el entorno agrario hacia el mundo público y político, donde todas amenazaban con chocar entre sí por sus esfuerzos de establecerse como el único y privilegiado cliente del Estado.

En esas luchas entre las castas por el control político hubo algo más en juego que simplemente la riqueza y el poder. El resultado de esas luchas determinaba quién, entre la

clase blanca y privilegiada de Chachapoyas, sería capaz de vivir de acuerdo con su elevado status en la vida, que los miembros de la elite consideraban como su legítima herencia. Antes de la década de 1930, sin embargo, no existían medios institucionalizados y no violentos a través de los cuales una casta pudiera ganar el control del aparato político y que las demás castas consideraran como legítimo. Más bien, cada facción de la elite pensaba que su propio reclamo del poder era inherentemente más válido que los de sus contrincantes. El hecho de verse obligados a ocupar la esfera privada –es decir, quedarse invisibles social y políticamente- fue profundamente vergonzoso para esas personas cuya concepción de sí mismas correspondía a una elite hereditaria para quienes el privilegio y el dominio constituyeron derechos naturales. Como resultado, las prerrogativas de cada casta no sólo fueron continuamente y abiertamente impugnadas y desafiadas por las demás, sino cada una empleaba cualquier medio necesario para reclamar como propios los privilegios de las demás. Las luchas entre las distintas castas fueron entonces de naturaleza continua y a menudo violenta. Además, ya que la elevación de una cierta casta significaba inevitablemente la persecución, el empobrecimiento y el decaimiento o hasta el acabose de las otras, cada una peleaba despiadadamente a fin de proteger y promover sus propios intereses.

Al mismo tiempo que enfrentaba una serie de violentos encuentros con los miembros de las facciones opositoras, dentro del departamento de Amazonas la facción en el poder era el representante oficial de la República independiente de Perú; una República fundada en los principios liberales e ilustrados de los derechos y protecciones individuales, de la santidad de la persona y de la propiedad, y de la igualdad ante la ley. Como resultado, aun cuando la facción dominante se dedicaba a efectuar ataques constantes contra la vida y la propiedad de la oposición, se veía obligada igualmente a presentarse en todos los rituales y discursos políticos como la única y verdadera representante de los principios de la soberanía popular, respaldados por el estado. En esos espacios rituales y retóricos la elite gobernante construía un orden social mítico que consistía en la antítesis de la política de facciones y de la jerarquía aristocrática. En lugar de la violencia, la inseguridad y el privilegio, pintaban la vida cotidiana como consensual y ordenada, y los individuos fueron representados como personas que gozaban universalmente de las garantías de vida, libertad y propiedad consagradas en la Constitución. Prevaleció en el ritual y el discurso la unidad y la armonía, mientras que las distinciones de raza, género y clase -sobre las cuales se erigió todo el orden aristocrático- dejaron de existir y, en su lugar, la facción gobernante afirmaba la existencia de una masa de “ciudadanos” [varones] idénticos, cada uno

jurídicamente indistinguible del prójimo y todos unidos en la causa de la promoción del “progreso” y del “avance”.⁶

La facción elitista que controlaba el aparato del estado estaba obligada a montar despliegues públicos de sus actos y así invocar nociones de igualdad, derechos y protecciones individuales, y del progreso y el “bien común”. La “soberanía” aristocrática tenía que celebrarse y reconocerse en los espacios políticos formales. En cambio, la soberanía popular tuvo que ser celebrada de manera clandestina, a pesar del hecho de que no tenía ninguna relación con la realidad social existente. De hecho, hubo un silencio sobresaliente acerca de la mera existencia del orden aristocrático en todo el ritual y discurso político.

El control del aparato político regional permitió que la casta dominante comprometiera a las instituciones del estado, y persiguiera y fastidiara a sus enemigos. Sin embargo, para enfrentar esas condiciones opresivas los miembros de la oposición se organizaron en una extensa estructura de gobierno alterno que incorporó a un gran número de gente a lo largo y ancho de la región de Chachapoyas. Ese “estado fantasma” era un espejo o réplica casi perfecto de la estructura estatal. Incluyó a individuos de distintos rangos que fueron nombrados por la casta opositora a fin de supervisar los asuntos de importancia en todas las facetas del espacio regional. Además, replicó los puestos de la rama del ejecutivo del gobierno e incluyó asimismo a individuos (alcaldes en el ámbito provincial y distrital) y a ciertos grupos corporativos (cabildos municipales) elegidos para encargarse de los asuntos de interés a nivel municipal. En esos grupos se replicó la legítima estructura municipal con todo y regidores para cada una de las áreas establecidas. Incluyó hasta ciertos individuos cuya principal responsabilidad era la de convocar y dirigir fuerzas armadas para apoyar los intereses de la casta opositora cuando era preciso; personas que se parecieron mucho a los encargados de los gendarmes.⁷

Aún cuando la casta gobernante declarara que carecía de validez, el estado fantasma se reivindicaba como el representante legítimo del gobierno central y, por consiguiente, la casta dominante sólo era un impostor. Así, además de utilizar las instituciones del estado a fin de comprometer las formas del individualismo y de la esfera pública del discurso nacional, las maquinaciones de la casta gobernante ligaron al

⁶ Véase más adelante para una discusión de la relación entre el género y la naturaleza de la ciudadanía.

⁷ Una enorme cantidad de material de archivo confirma la existencia del “estado fantasma” a lo largo del período considerado aquí. Véase Nugent (1997) para una discusión general de ese material.

estado-nación de otra manera. Esas acciones borraron los límites del aparato del estado y, así, comprometieron la integridad moral de la nación.⁸

Lo que hizo especialmente difícil distinguir entre el estado y el no estado fue el hecho de que los miembros de la oposición aprovechaban el estado fantasma para montar ataques que frecuentemente lograban derrocar a la casta en el poder. Con esta elevación del estado fantasma, los individuos (que poco tiempo antes eran líderes de una red política perseguida, que encabezaron asaltos armados en contra del aparato del estado que a menudo arrojaban muertos, que eran buscados como asesinos y que públicamente demostraban su habilidad y su disposición de emplear la violencia a fin de lograr objetivos ilegales y sediciosos), se convirtieron en los representantes del aparato legal del estado. Lo que es más, aquellas personas que poco tiempo antes habían fungido como los representantes oficiales y legales del estado fueron tratadas de pronto como fugitivos de la ley, y perseguidos y fastidiados. Ciertamente, los miembros de la casta depuesta eran objeto de violentos ataques, de tortura, de violaciones, de extorsión y del perjuicio, y destrucción de sus propiedades.⁹

Los intentos de parte de las castas opositoras de legitimar la soberanía aristocrática en un contexto en que la soberanía popular constituía los términos, únicos y exclusivos, en que se podía representar la vida política, generaron así un “estado-nación comprometido”. No obstante, estos esfuerzos fueron, a pesar de su éxito, internamente inestables y contradictorios. Entre más empeño emplearan las castas para socavar las formas del igualitarismo individual y político imaginado en el discurso nacional, más “abusaban” de las instituciones del estado para ese fin, y más poderosamente generaban la imagen de una forma del estado que constituía una inversión subversiva de su propia creación comprometida. Ciertamente, el simple hecho de que las castas dedicaran una atención incesante a comprometer el estado-nación sugiere la existencia de algo de miedo que llenaba a la elite hasta morir; algo tan poderoso y peligroso para el poder de las elites que tuvo que ser comprometido y negado en cada oportunidad. El “problema” de que se trata era, por supuesto, un estado-nación ya liberado de los vicios de la elite local, un estado-nación que representara verdaderamente a la justicia, la igualdad y el bien común.

Hubo en esas imágenes contrastantes y subversivas pero potencialmente emancipadoras, importantes dimensiones espaciales y temporales. Las continuas demostraciones públicas en que la elite mostraba su capacidad de resistir a la amenaza del

⁸ Véase Gupta (1995), Mitchell (1991) y Nugent (1994) para discusiones de las dificultades que implica identificar los límites del Estado.

⁹ Véase Nugent (1997: cap. 4) para una discusión más detallada de estos procesos.

estado-nación liberado, y el éxito que las elites experimentaron en comprometer la operación del aparato del estado en el ámbito regional, crearon la ilusión de que existía un estado-nación liberado en un dominio espacial distinto: justo más allá del alcance de los poderosos regionales. De hecho, precisamente porque ese estado-nación liberado había sido aislado de los asuntos locales era posible para las clases populares concebirlo no sólo como una “cosa” que pudiera llegar desde afuera, sino como algo cuyo arribo estaba siendo frustrado por las castas. Además, puesto que el estado-nación liberado estuvo relacionado con la modernidad y el futuro, y las castas conscientemente hacían eco de la tradición y del pasado, el plano espacial se volvió uno temporal a la vez. El caso no era sólo que las castas mantuvieran el estado-nación liberado a una distancia en el sentido geográfico, sino que además la marcha de la modernidad y del progreso se veía frustrada por el retraso y la tradición.

Estos mensajes revueltos estuvieron implícitos en la orquestación de la vida política regional. Ahora echamos una mirada a los acontecimientos sociales que hicieron explícitos esos mensajes, y al surgimiento de un movimiento social que hizo suyas la igualdad, la ciudadanía y las instituciones sociales y valores culturales del estado-nación moderno. Como veremos, fue en última instancia la ausencia del estado-nación así como los esfuerzos de parte de las castas para asegurar la perpetuación de esa ausencia, lo que actuó como una presencia tan poderosa en la imaginación local.

Fase II: la década de 1930 a 1970. El estado-nación liberado

El levantamiento del pueblo

A principios de los años de 1930 se deshizo el orden aristocrático de Chachapoyas. Un elemento clave de su colapso fue la emergencia de “movimientos de democratización”, poderosos pero a la vez contradictorios, que lograron provocar rupturas en las antiguas afiliaciones entre las castas (el Rubismo, el Burgismo, etc.), y conjuntar a los “trabajadores pobres” de la región. En otras palabras, surgieron movimientos sociales subalternos en contra de la jerarquía racial y el privilegio de las castas, movilizados en torno a los principios de la ciudadanía, la igualdad, los derechos y garantías individuales. Los integrantes de dichos movimientos enfrentaron a las pretensiones aristocráticas de la elite enfocadas en el pasado y, por ende, acogieron a la modernidad en sus múltiples manifestaciones. Un estado nación moderno y liberado de la influencia de las elites formaba una parte fundamental de su visión de la justicia social.

La emergencia de ese movimiento en Chachapoyas no puede entenderse fuera del contexto de los cambios generales que ocurrían en Perú y, de manera particular, los cambios que emanaban de la capital nacional: Lima. Esas transformaciones en el ámbito nacional se relacionaban asimismo con un momento determinante en el desarrollo del capitalismo en escala global. La crisis de fines del siglo XIX en el capitalismo del Atlántico norte dio lugar a un enorme flujo, hacia Perú, de nueva gente trabajadora, de nuevas doctrinas sociales, de nuevas ideologías políticas y de nuevo capital de inversión, y esto modificó ampliamente la estructura de clases, el balance del poder político y el aparato del estado en el país. En la primera parte del siglo XX, Lima fue testigo de la emergencia de un movimiento de la clase trabajadora y de una forma de política popular que representaba un desafío fundamental a la elite aristocrática tradicional de Perú (Burga y Flores Galindo, 1979; Caravedo, 1979; Deustua, 1984; Stern, 1980; Sulmont, 1977).

Fuera de la capital nacional de Perú, el flujo de capital volteaba los patrones existentes de producción e intercambio, lo que resultó en un nivel de violencia inusitado aún con relación a las normas de la época (Brown y Fernández, 1991; Collins, 1988: cap. 2; Genaro Matos, 1968; Gitlitz, 1979; Klaren, 1973; Mallon, 1983: caps. 2-3; Smith, 1989: cap. 3; Taylor, 1986). Dada la ausencia del estado en la provincia, las elites regionales quedaron libres para luchar entre sí por el control de las nuevas posibilidades económicas de la época.

En las primeras décadas del presente siglo el gobierno buscaba asimismo establecer una comunidad nacional solidaria consistente en tres frentes: (1) la compresión del espacio, mediante inversiones masivas en la construcción de caminos a fin de formar una economía nacional más integrada; (2) una expansión masiva de la burocracia del estado y del sector público; y (3) el control del discurso público por parte del estado a fin de promover la ciudadanía, los derechos individuales y la igualdad ante la ley como las únicas bases legítimas de la vida nacional (Burga y Flores Galindo, 1979).

En otras palabras, justamente cuando el gobierno central intentaba formar una comunidad nacional más cohesiva fundamentada en la retórica de la soberanía popular, tuvo que enfrentarse con ciertas condiciones caóticas que violaban esos mismos principios. En Chachapoyas los grupos que no eran de la elite respondieron al acoger los mismos principios evocados en el discurso nacional como la única base legítima de la vida nacional –un aparato del estado más limpio que podría coadyuvar a hacer realidad ese estado-nación imaginado-, capaz de garantizar los derechos individuales, la igualdad ante la ley y un orden social democratizado que acabaría con el privilegio de las elites.

Fue así, entonces, en medio de contradicciones en la cultura y la economía que las nuevas formas de la comunidad nacional y local llegaron a construirse mutuamente en Chachapoyas alrededor del año de 1930. Las nociones de soberanía popular, del progreso, de la modernidad y de la nación jugaron un papel central en ese proceso de redefinición. Esto quiere decir que los preceptos que las facciones gobernantes habían reconocido desde antaño, aunque sólo en los dominios limitados del ritual y del discurso políticos, fueron acogidos por los "sectores medios" y marginados de la población local con el fin de construir los cimientos de una movilización política que desafió el privilegio de las elites en prácticamente todos los dominios de la vida social. En Chachapoyas surgieron dos movimientos políticos traslapados, ambos dedicados a la "democratización" del orden social aristocrático, como consecuencia de la yuxtaposición de las fuerzas delineadas arriba. El primero de ellos, que empezó a concretarse a mediados de los años de 1920, se convirtió eventualmente en el "Partido Laboral Independiente Amazonense". El segundo, que hizo su aparición en 1929 y creció de ahí en adelante, fue la expresión local de un partido político nacional: la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA). Esos movimientos atrajeron a gran parte de la población local, motivada por las exhortaciones que hacían a favor de la unidad nacional, del comportamiento moral, de la justicia social y de la integración nacional. Para 1930 la gente involucrada en esos movimientos sumó esfuerzos y, en un momento de crisis en el orden político nacional, logró en forma conjunta desterrar a la facción de la elite regional mediante un levantamiento armado. El orden social imaginado discursivamente por el primero de esos dos movimientos es el tema que a continuación se trata.

A mediados de la década de 1920 el "Partido Laboral Independiente Amazonense" empezó a distribuir en Chachapoyas un periódico llamado *Amazonas*. En las páginas de ese periódico se imaginó públicamente, por primera vez, un nuevo orden social fundamentado en los principios de la ciudadanía, la democracia y la igualdad, y donde apareció una condenación de las condiciones para entonces existentes de un orden social altamente estratificado. Ese periódico afirmó que la elite gobernante en Chachapoyas era todo, menos una casta noble y de raza pura, descendiente de antepasados aristocráticos que trajeron la civilización hasta el mundo de los paganos y que gozaba, por lo tanto, del derecho (por nacimiento) de subyugar a aquellos que podía considerar legítimamente sus inferiores sociales. Más bien las familias de la elite y sus predecesores eran en muchos sentidos lo opuesto a lo que afirmaban. Al llenar sus páginas con la letanía de abusos que los subalternos conocían íntimamente, *Amazonas* arguyó que la elite era brutal y rapaz, culpable de los peores tipos de ultraje imaginables. Esos grupos llegaron al poder siglos antes (durante la conquista) mediante la represión y el asesinato, siguieron adelante hasta destruir una gran civilización (la de los Incas) y, de ahí en adelante, dividieron, victimizaron y

abusaron de la población indefensa en todas las maneras posibles; y todo a fin de satisfacer su insaciable hambre de poder, privilegio y riqueza.

Amazonas adujo asimismo que la multitud trabajadora de Chachapoyas –los artesanos mestizos de los pueblos y los agricultores “indios” en el campo, excepto los cholos y la runa (gente vulgar u ordinaria)¹⁰- era todo, menos semicivilizados e incultos, pintados así por la elite. Era, más bien, la única personificación verdadera del pueblo peruano que la región tenía para ofrecer. Como tal, representaba la única esperanza de salvación para la región. Era el pueblo el que se había comprometido con los ideales de la democracia, la igualdad y la justicia. Era el pueblo chachapoyano el que trataba de acabar con los abusos de su propia elite aristocrática, y unir la región a la nación. Sólo para entonces estaría libre el pueblo chachapoyano para realizar su verdadero potencial como gente propia. Sólo para entonces podría hacer su contribución propia a la vida de la nación.

Amazonas arguyó que el pueblo chachapoyano consistía realmente en una población indefensa e impotente que, en la ausencia de una adecuada protección de parte del estado, quedó abandonada ante los abusos y el maltrato de las familias de la elite. De hecho, ya que había mantenido tan tenazmente sus posiciones de poder y de privilegio, la democracia, la igualdad y la justicia aún no habían logrado establecerse en Chachapoyas, y así el pueblo chachapoyano siguió como víctima de los mismos abusos de que habían sido liberados los pueblos de otras naciones desde hace mucho tiempo. Una vez eliminadas dichas influencias coercitivas el pueblo chachapoyano estaría libre para establecer un nuevo tipo de colectividad, fundada en el consenso y en la interconexión orgánica y no en la coerción y el conflicto. Mientras tanto, sin embargo, *Amazonas* caracterizó a Chachapoyas como un lugar remoto y atrasado donde los sentimientos prenaionales y formas de conducta arcaicas persistieron cuando desde tiempo atrás habían desaparecido del resto del mundo civilizado.

Amazonas afirmaba constantemente que la naturaleza interesada de las instituciones gubernamentales, el carácter abusivo de las autoridades políticas regionales y la carencia de derechos y garantías individuales condenaron al Departamento a un estancamiento en una condición premoderna, decadente y opresiva. Uno de sus artículos identificó la naturaleza interesada de la política local con inusitada claridad (*Amazonas*, año 2, núm. 15: 1, 1928):

¹⁰ Nota del editor.

Autoridades políticas

El día en que la posición política sea emancipada de la influencia del círculo privilegiado de los poderosos regionales, habrá llegado un día de alegría nacional; hay casos – desafortunadamente no pocos- en que la autoridad política en una sección del territorio de Perú es entregada a una sola familia, como si fuera un feudo: los subprefectos, los gobernadores, los tenientes de gobernador y los gendarmes, los jueces de primera Instancia, los escribanos y alcaldes, los inspectores de educación y los maestros, los operadores de telégrafos, los sacerdotes, todas esas personas que deben ser sirvientes del Estado y aumentar el prestigio del gobierno no son otra cosa más que los miembros de una sola familia que trabaja para sí misma y para su pariente y líder [en Lima] quien desde las trincheras del parlamento... le ha otorgado sus puestos, sin haber fracasado una sola vez en subastarlos y determinar el precio necesario para su obtención.

Mientras tanto, en los pueblos alejados donde se tiene que aguantar las influencias perniciosas de esos defectos en nuestra administración, los pobres ciudadanos y las familias afligidas sufren todas las privaciones y dificultades que provienen inevitablemente de esa condición...

Hoy en día, cuando el mundo entero entra en una nueva época de amor y justicia y cuando Perú muestra su incontenible determinación de buscar una nueva vida, es necesario llevar hasta los rincones más remotos del territorio nacional los aires renovadores y las ideas modernas de la actual época revolucionaria en que el imperativo de la justicia y de la humanidad debe triunfar.

Amazonas identificó varios de los principales obstáculos a la integración de esa región en la vida del moderno Estado-nación: en primer lugar era necesario acabar con su “lejanía temporal”, al deshacerse del antiguo abuso de poder de parte de la elite terrateniente. Esto podría lograrse únicamente mediante el establecimiento de instituciones del estado desinteresadas que pudieran hacer realidad el estado-nación imaginado; instituciones tales como los derechos y las garantías individuales, las garantías para la persona y la propiedad, y la igualdad ante la ley; principios, todos ellos, sobre los cuales se había erigido el estado independiente de Perú. De hecho, según *Amazonas*, la estructura política premoderna y opresiva constituía el obstáculo más importante en el camino del progreso. Ese periódico arguyó que si la gente local fuese liberada de sus antiguos y elitistas caciques que consistentemente habían comprometido la operación del aparato del estado (el cual, por su parte, había comprometido la integridad moral del estado-nación en si), que si les fuesen garantizados sus derechos individuales y constitucionales y que si

fuese unida con las fuerzas de liberación del mundo moderno, se realizaría finalmente el verdadero potencial de la región, trayendo consigo grandes resultados para todos y cada uno.

Sin embargo, ese progreso sólo podría lograrse después de acabar con lo que se concebía como el “aislamiento” y “atraso” de la región. Además, al tiempo que era de importancia crucial eliminar las barreras políticas (la estructura política de facciones) que hacían imposible que ese departamento pudiera salir de su condición premoderna, fue de igual importancia acabar con las barreras físicas que contribuían a dicho aislamiento (en ambos sentidos de la palabra) de la región respecto de la comunidad nacional. Es decir, era preciso conquistar la barrera de las montañas que mantenía al departamento de Amazonas más allá del alcance del mundo moderno y que lo condenaba a languidecer en una condición de decadencia y decaimiento. Sólo así podrían “los vientos de renovación y las ideas modernas de la actual época revolucionaria” hacerse sentir en la región. Sólo así podrían la “cornucopia de tesoros naturales de incalculable valor” de la región y “la inmensa riqueza espiritual de su gente” sumarse a: “[el] barco de vapor, el ferrocarril, el tractor mecánico, los derechos de la ciudadanía, el periódico que ilumina, el capital de inversión, el [telégrafo] que permite que las ideas vuelen, [y] la biblioteca que es la fuente de la perpetua luz [Amazonas, año 1, núm. 1: 1, 15 de octubre de 1926]”.

Sólo al unirse el Occidente con el Oriente podría la región lograr su potencial de crecimiento aún sin realizarse y llegar verdaderamente a formar parte de la nación peruana. El potencial liberador para resolver el aislamiento de la región se consideraba casi ilimitado. El periódico *Amazonas* se obsesionaba con cualquier medida que sirviera para aniquilar las barreras físicas que separaban a la región del más amplio contexto nacional. En sus páginas, los caminos, ferrocarriles y barcos de vapor y los viajes en avión fueron contemplados con un tipo de asombro milenarista. En particular, se consideraba que los caminos tenían un poder transformador casi mágico, ya que eran capaces de comunicar las regiones a todo lo que el mundo exterior podría ofrecer. *Amazonas* habla casi sin parar de los caminos y a menudo cita a los filósofos europeos y a las figuras literarias, y hasta las poesías que elogian las maravillas de los caminos, de todo lo que ellos hacen posible y de todos los potenciales ocultos que destapan.

La formación de nuevas subjetividades

Mientras que era esencial que se liberara el Departamento de Amazonas de su estructura política premoderna y opresiva, a la vez era igualmente necesario incorporar la

región plenamente a la vida nacional, *Amazonas* arguyó que era preciso hacer aún más para que la región pudiera entrar llanamente en el mundo moderno del progreso y prosperidad como parte de la nación. La gente de Chachapoyas tendría asimismo que experimentar una serie de profundas purificaciones individuales si deseaba liberarse del legado de su pasado bajo el control de las elites. Para ello, *Amazonas* pretendía establecer lo que llamaba una “aristocracia natural” de individuos verdaderamente dignos de representar a la región y a la nación por igual. Ya que se consideraba que las características de esos individuos dignos difieran considerablemente de acuerdo con el género, el periódico dedicaba un gran espacio a detallar las características de cada uno.

El hombre [nuevo] que se imaginaba públicamente en las páginas de *Amazonas* era simplemente la antítesis del hombre agresivo, dominante y violento del orden aristocrático. Era, más bien, un individuo apacible, autónomo, racional y trabajador cuya conducta era caracterizada por la moderación, la circunspección, la disciplina y el respeto, tanto para sí mismo como para los demás; es decir, un sujeto que no representaba una amenaza para nadie. Las acciones de ese hombre no tendrían que ser vigiladas o supervisadas constantemente por ninguna entidad externa porque se controlaría a sí mismo de acuerdo con los principios generalmente aceptados de la justicia, la verdad y la ética. El móvil para hacerlo no sería el de lograr ganancias materiales o riquezas; antes bien, fue representado como una recompensa en sí: el saber que uno cumplía con los ideales éticos a los cuales todos debían aspirar a fin de vivir dentro de la justicia como integrantes responsables de su comunidad y su nación.

Se puede apreciar bien la naturaleza del discurso moralizador y democratizador del periódico respecto al “hombre de principios” en el siguiente artículo, tomado de una de sus primeras planas (*Amazonas*, año 1, núm. 4: 1, 1° de febrero de 1927):¹¹

La dignidad

Aquél que aspira ser, renuncia a sí mismo. En pocos hombres se reúnen la creatividad y la virtud en una totalidad digna; forman una aristocracia natural, siempre pocos en número comparado con el mucho mayor número de espíritus imperfectos. El credo supremo de todo idealismo, consiste en la dignidad única, intangible e intransmutable. Es la síntesis de todas las virtudes que hace fuerte al hombre y acaba con la obscuridad; ahí donde falta, el

¹¹ Este artículo se tomó prestado de los escritos de José Ingenieros, líder del movimiento de reforma universitaria latinoamericana iniciada en Buenos Aires en 1918. Los estudiante- radicales de Argentina ejercieron un profundo impacto en sus homólogos peruanos, entre los cuales se hallaba a Ricardo Feijóo Reina (véase Walter 119631 y Portantiero [1978] para panoramas generales del movimiento de reforma universitaria).

sentimiento del honor no existe, y justamente como los pueblos que carecen de dignidad son como los rebaños, los individuos que no la tienen son como esclavos.

Con un temperamento de constancia y luz, los dignos se apartan de toda complicidad y desafían toda opinión ignorante y desinformada, rechazan todo lo mundano que requiere cualquier abdicación, sacrifican sus propias vidas antes de traicionar sus ideales, siguen erguidos, solos, sin contaminarse con las facciones, (y) se convierten en una protesta viviente contra toda infamia y servilismo... Sin valor no hay honor... Con su ayuda los sabios emprenden la exploración de lo desconocido, los moralistas socavan las sórdidas fuentes del mal, los atrevidos desafían las alturas y las grandes extensiones a fin de volar, los justos escriben sus firmas en la fortuna adversa... los mártires entran en el incendio para desenmascarar la hipocresía, los santos mueren por un ideal... Aquél que aspira a ser águila debe ver lejos y volar alto; aquél que se resigna a arrastrarse como un gusano renuncia al derecho de protestar si lo aplastan.

La debilidad y la ignorancia favorecen a la domesticación de personajes mediocres que se adaptan a una vida de timidez; el coraje y la cultura exaltan la personalidad de los sobresalientes y lo adornan de dignidad. El lacayo pide limosna; el digno merece. Aquél solicita como favor lo que este último espera como su justa recompensa. Ser digno no significa pedir lo que uno merece, ni aceptar lo que no. Mientras que los serviles se arrastran entre la maleza del favoritismo, los austeros ascienden por la escalera de sus virtudes o no ascienden para nada.

Así, *Amazonas* pretendía formar una aristocracia natural con personas que comprobarían su valor con base en el mérito individual y la fuerza de su carácter personal. El periódico imaginaba una comunidad compuesta enteramente de ese tipo de individuos, varones autónomos, diligentes, dignos y éticos. Esos hombres obedecerían el mismo conjunto de principios éticos independientemente de su raza o ascendencia, y se identificarían con el mismo “bien común” e “interés general”, sin importar su afiliación de casta. Vivirían en paz y simplicidad, no codiciarían lo que pertenecía a los demás y no harían daño a nadie. Se apegarían a los principios generales de la integridad, de la verdad, de la honestidad y de la humildad. Además se liberarían de todo sentimiento de temor, admiración o envidia respecto de los poderosos. En otras palabras, se volverían individuos disciplinados y de principios que no serían ni abusivos ni serviles respecto de los demás, y que poseerían la “fuerza interior” para ser plenamente autosuficientes, independientes y autónomos. Lo que es más, evaluarían el valor de todos sin importar su condición social en términos de un mismo estándar ético de comportamiento.

La mujer que se ve representada en el periódico era muy distinta al individuo de principios, racional y diligente en que se supone que se convertirían los hombres. La mujer ideal sería aquella cuya pureza moral, simplicidad natural y empatía emocional la haría merecedora de su inclusión en la comunidad nacional (*Amazonas*, año 1, núm. 4: 2-3, 1° de febrero de 1927):

La nación en búsqueda de una muchacha

Consciente, obediente, estudiosa, sincera, llena de gracia, de carácter recio, generosa y fiel.

Una muchacha que está aprendiendo a pensar grandes pensamientos, a concebir nobles visiones, a atesorar emociones puras y a hacer buenas obras. Una muchacha que es acomodada y amorosa con sus hermanos-, siempre lista a cumplir la labor de la madre o del padre, limpia en sus hábitos, refinada en su juego, buena con los pájaros, animales y las plantas, sencilla, natural y auténtica en toda su vida, el consuelo y la esperanza de su madre y de su padre, la tierna bendición de su hogar.

Una muchacha que tiene consideración para los demás, que siente los dolores y las alegrías de sus amigos y vecinos, que hace todo lo que está en su poder para aligerar la carga de aquellos que sufren, que contribuye con todo lo que está de su parte al bienestar general, cuya vida es un rayo de esperanza.

Una muchacha tan buena que el mal huye de ella como la noche ante el avance del día... tan tierna que todo en ella derrama amor... tan cristiana que siempre perdona... tan fuerte que siempre persevera, tan abnegada que siempre ayuda.

Una muchacha que siempre aspira y anhela, una muchacha de hermoso espíritu, que lleva consigo siempre el brillo del cielo; cuya vida es un tesoro de profecías, un manantial de riqueza y de promesas, un amanecer de la gloria que se acerca.

La Patria está siempre en búsqueda de una muchacha así; dilo en voz alta ante la Patria.

Pero, considera esto muchacha; Tú que lo estás leyendo, ¿no quisieras ser la muchacha anhelada por la Patria? Entonces... en voz suave te diré:

Tú misma puedes responder ante la Patria. Tú puedes llegar a ser esa muchacha que tu Patria siempre busca.

Como este artículo deja muy claro, no cualquier muchacha sería digna de incluirse en la nueva comunidad nacional; esa comunidad fundada en los principios de la moralidad, la democracia y la promoción del bienestar general. Sólo las muchachas de excepcional pureza moral, de sencillez natural y de empatía emotiva podrían servir verdaderamente a la Patria. Pues muchachas así podrían hacer mucho para la realización del orden social basado en la moralidad, que sería cimiento de la solidaridad nacional, del progreso y de la prosperidad. Serían capaces de hacerlo porque, de acuerdo con el artículo, sus virtudes radiarían hacia afuera, huyendo al mal como huye la noche ante el avance del nuevo día, y

sobreponiéndose todos los obstáculos a fin de contribuir al bien común. La Patria estaría orgullosa de recibir en su seno a muchachas así, ya que serían dignas representantes de la comunidad nacional y de todo lo que ella representara.

La obligación más importante de la muchacha, afirma *Amazonas*, es la de dedicarse a la esfera doméstica donde se le encargará la pesada responsabilidad de proveer el ambiente propio para hacer de los niños hombres propios, disciplinados y responsables. De hecho, en ese periódico las madres son representadas como la personificación local de la comunidad nacional, ya que son ellas las que inculcan en sus hijos los tipos de valores y orientaciones que harán de ellos “elementos útiles para la comunidad y la nación”.

Dada esa fe en el papel clave que cumpliría la mujer en el hogar durante el proceso de la construcción nacional, no sorprende que cada número de *Amazonas* incluyera secciones especiales –una “Columna para la mujer”, y otra “Columna para el niño”- dedicadas específicamente a estos temas. La “Columna para la mujer” ahondaba considerablemente en los detalles de cómo las mujeres debían ordenar y mantener su esfera doméstica (con un enfoque en la limpieza y la higiene) sí es que deseaban ser verdaderamente “propias”, y si su hogar se entendía como el tipo de entorno que más conduciría a hacer de sus hijos hombres propios y luego dignos miembros del moderno estado-nación. La columna era particularmente “efectiva” en advertir a las madres de la existencia de los peligros ocultos que acechaban en el interior y alrededor de su hogar, y que amenazaban la integridad y el orden de su tan importante entorno doméstico. De esta manera, *Amazonas* comprobó que la manutención del hogar era todo menos una tarea simple, y que el mismo periódico jugaba un papel importante en “educar” a las madres en cuanto a la mejor manera de lograrla. Veamos el siguiente artículo de la “Columna para la mujer” que trata del cuidado apropiado de la casa (*Amazonas*, año 1, núm. 6: 3):

Algunos detalles prácticos para el hogar

La buena madre debe conocer numerosos detalles del orden doméstico a fin de lograr el mejor resultado en un ordenado funcionamiento del hogar.

Hay cosas que parecen ser insignificantes pero que pueden ejercer una influencia definida, en favor o en contra... y, por lo tanto, pasamos a indicar algunos de los más frecuentes:

En la noche, al limpiar los contenedores de gasolina, petróleo o alcohol, hay personas que acercan una vela al contenedor para poder verlo mejor. Esto constituye un serio riesgo de incendio...

No debes agregar el petróleo a una lámpara que ya está encendida; es preciso primero apagarla, para evitar incendios. Mucha gente se ha quemado y hasta han quemado casas debido a este tipo de negligencia...

En lugares como el Departamento de Amazonas, donde en ciertas épocas del año crecen hongos tanto venenosos como comestibles, es necesario ejercer gran cuidado ya que los hongos venenosos frecuentemente resultan en la muerte si son consumidos...

En los cuartos de los niños enfermos debes estar segura que el aire esté puro. Para asegurarlo es necesario prohibir que la gente entre en el cuarto, o limitar el acceso a sólo unas cuantas personas, y evitar la entrada de animales. La respiración de la demás gente priva del oxígeno al cuarto que de otra manera podría ser aprovechado por el enfermo, y llena el aire con el gas carbónico que es dañino...

En lugares donde el clima es caluroso y húmedo muchos artículos son dañados por la humedad. En algunos casos es una buena idea de poner envases de vidrio o de cerámica que contienen cal en todos los armarios. Es una buena idea sacar la ropa ocasionalmente del armario para colocarla bajo el sol y voltearla continuamente a la vez que se cepilla por adelante y por atrás.

Todas las ventanas de una casa cómoda y limpia deben permanecer un poco abiertas. Durante el día es una buena idea abrir las cortinas para que la luz del sol y el aire puedan entrar. Es mejor dañar los tapetes y los tapices que la gente... es importante no olvidar que éstas son las maneras más eficientes y económicas para mantener la salud.

El hogar, construido discursivamente en las páginas de *Amazonas*, se imaginaba como una esfera distinta y autónoma de la cual las “madres virtuosas” serían los guardianes. Las madres debían vigilar los límites externos de la casa con el fin de asegurar que influencias y sustancias peligrosas no pudieran penetrar y contaminar el entorno tan importante para la conversión de los niños en el tipo de hombre anhelado. Las madres debían mantener el orden al interior de la casa para asegurar ese mismo fin. En el interior de ese ambiente ordenado y cuidadosamente delineado, las madres debían imponer a sus hijos nuevas formas de disciplina que ayudarían a transformarlos en el tipo de individuo ético, patriota y de principios que la región y la nación tanto necesitaban si fueran a reconstruirse en una nueva forma. Es decir, los procesos del cuidado de la casa y de la crianza de los niños que se imaginaban en el periódico fueron aquellos que reforzaban los límites del individuo y de la familia al mismo tiempo que inculcaban la lealtad a las nuevas comunidades de la región y la nación. De acuerdo con el periódico, los únicos papeles y

actividades legítimas para los adultos en el nuevo orden social consistieron en vivir los ideales igualitarios de la comunidad regional y nacional, o en enseñara los demás a hacerlo.¹²

Fue la gente pobre y trabajadora de la región –es decir, el pueblo chachapoyano– que se consideraba poseedor del más grande potencial para convertirse en esos hombres y mujeres “reconstituidos” de que estaría compuesto el nuevo orden social. Sin embargo, hasta esos individuos “rehechos” tendrían que tomar otro paso adicional si es que fueran a lograr sobreponerse a las antiguas afiliaciones divisorias de las facciones. Tendrían que unir sus fuerzas con todos los demás individuos trabajadores, disciplinados y comprometidos, ya que sólo mediante la fuerza que provenía de la unidad podrían dichos individuos -“reconstituidos”- asegurar que la élite no subvirtiera los procesos de integración nacional y regeneración regional.

Al identificar quiénes eran esos “hombres superiores”, los contribuidores de *Amazonas* no intentaron crear un nuevo grupo que parecería ajeno y extraño a la población local. Más bien trabajaron con las distinciones sociales existentes, aunque les dieron un significado distinto. Fue el gran abismo entre la casta española, por una parte, y los cholos, indios y runa, por la otra, lo que los contribuidores preservaron y reelaboraron para dar nombre al grupo que podría rehacer la sociedad. *Amazonas* usó como fundamento de identificación del hombre superior precisamente el desdén que los grupos de elites sentían por el trabajo manual. El periódico invirtió los términos de la legitimidad moral asociada con el trabajo manual e hizo de este último una virtud y no un vicio. Sobre esa base el periódico intentó erradicar las distinciones entre cholo, indio y runa, y lograr una causa común entre todos aquellos que “trabajaban” Esto, según el propio periódico, porque los trabajadores de la región serían los que ejemplificaran a ese “hombre superior” capaz de rehacer a la sociedad en una nueva forma.

Esta apelación a una condición de “liberación” en que la multitud trabajadora, “el pueblo,” cosecharía todos los beneficios de la nación moderna atrajo a grandes cantidades de personas de la población trabajadora; especialmente a los comerciantes, los artesanos, los arrieros, los tenderos, los dueños de cantinas, los empleados públicos y algunos campesinos. De hecho, el movimiento social que se aglutinó alrededor de los principios de la soberanía popular fue de mayor alcance que el de agosto de 1930, en un momento de crisis

¹² Como han observado muchos académicos, las ideologías nacionales comúnmente exigieron que la madre de familia fuesen “propias,” y que hicieran de sus hijos hombres que llegarían a ser miembros “apropiados” de la nación (véase Parker *et al.* 1992).

en el orden político nacional en que esos sectores medios marginados arriesgaron sus vidas en una “revolución” armada, que derrocó la poderosa aristocracia de la región. Los individuos de mayor edad que participaron en ese levantamiento comparan su asalto a la Prefectura que los llevó al poder con el sitio de la Bastilla en la Francia revolucionaria.

El pueblo y el estado-nación liberado, 1930-1980.

Unos cuantos años después de la revolución de 1930 se desintegró el antiguo orden político fincado en las castas, con todo y su cúmulo de indicadores de privilegio y distinción, materiales, simbólicos y de conducta. En las palabras de Antonio Valdez Vásquez, un arriero, aprista y participante en la revolución de 1930:

Las señoritas y todos los miembros de la clase alta eran gente que siempre nos despreciaba, pero en un muy corto periodo de tiempo llegó el momento en que la alta sociedad de Amazonas se fue [a Lima] y sólo unos cuantos de sus miembros quedaron. La mayoría prefirió abandonar la región de una vez por todas con el propósito de no mezclarse con nosotros.

[Aquí el Sr. Valdez asume el papel de un integrante de la elite que enfrenta los cambios democratizadores de los primeros años de 1930 y que está hablando con otro miembro de la elite]; -debemos mudamos a Lima, para no tener que estar entre los cholos, indios y la runa...”

Y desde ese momento en adelante las señoritas de la clase alta [que quedaban] empezaron a bailar conmigo. ¡Imagínese Ud. eso! ¡Todos bailábamos juntos! Y sólo unos cuantos años antes no había nada de eso. Y después, nosotros [los Apristas] hablábamos de cómo habíamos cambiado la mentalidad de la gente. ¡Fue como si viviéramos en una época distinta!

Con la disolución del orden de las castas el pueblo se involucró activamente en las actividades sociales más vitales de la región, tomaron el control de sus más importantes posiciones políticas y reorganizaron las formas más básicas de su práctica religiosa.¹³ Además, bajo la protección de las instituciones del estado, el pueblo elaboró un rango de nuevas formas socioculturales. Esas “asociaciones horizontales” (Wolf, 1966) reforzaron al

¹³ Puntos claves en este sentido fueron: (1) el dominio de parte del pueblo de los consejos municipales de las juntas de pro-desocupados (que pusieron a disposición de las localidades fondos federales para mejorías infraestructurales), e la publicación de los periódicos y de la membresía en los consejos educativos; (2) la capacidad del pueblo para elegir “su propia gente- para el Congreso y así dar inicio a lo que la gente conoce en forma de broma, como la época de los –políticos cholos-; y (3) la democratización de la práctica religiosa por parte del pueblo, y en particular la substitución de los dos santos patronos antes reconocidos en el pueblo (San Juan de los Caballeros y San Juan de los Indios) por una sola santa patrona (la Virgen de Asunta), celebrada por todos los chachapoyanos, independientemente de su ascendencia (véase Nugent. 1997: cap. 5).

pueblo en cuanto grupo y celebraron asimismo los principios de la igualdad y de la justicia en tomo a las cuales los sectores medios se habían movilizado como una comunidad política.”¹⁴

El ascenso del pueblo, y particularmente de quienes habían arriesgado sus vidas en esas múltiples arenas de la vida social, política y religiosa, permitió dar lugar a un mundo social transformado, capaz de transmitir la legitimidad de los principios en nombre de los cuales habían luchado; y de hacerlo en la multiplicidad de dominios de la vida social que hasta entonces habían permanecido como la reserva exclusiva de la elite regional. El efecto combinado de estos cambios fue doble: por una parte, resultó en la emergencia de un nuevo tipo de cultura pública en la región en que la afirmación y la celebración constantes de la igualdad reemplazaron al conjunto de indicadores materiales, simbólicos y de conducta de jerarquía que anteriormente se hacían notar de manera cotidiana en la reproducción de la soberanía aristocrática; por la otra, dio lugar a una situación en la cual los principios de la soberanía popular tomaron un significado distinto en la vida pública. Por primera vez en la historia de la región, esos principios llegaron a definir las normas a que estarían sujetos aquellos individuos que llegaran a ocupar los puestos de “confianza pública”. Esto marcó un cambio radical de la condición de esos principios durante el periodo de dominio del sistema de castas, cuando se erigieron simplemente como frases huecas repetidas mecánicamente en el discurso y en el ritual políticos por los grupos de la elite que presumían públicamente su capacidad de desdeñar hasta los aspectos más fundamentales de dichos principios.

Hubo además una importante dimensión material en el ascenso del pueblo. A partir de 1930, los regímenes sucesivos de Lima proveyeron de apoyos materiales cruciales a los sectores medios de Chachapoyas. La burocracia del gobierno creció en tamaño y en alcance, en la forma de un creciente número de diferentes secretarías, oficinas e instituciones financieras y, en ese proceso, absorbió una cantidad cada vez mayor de la población local (Nugent, 1988: capítulos 4 y 5). En fecha tan temprana como 1950, el empleo en la burocracia absorbió hasta un 40% de la población trabajadora masculina en el pueblo (de sólo el 13% en 1930; véase Nugent, 1988: 69-70). Ya que los sueldos reales de los empleados del estado aumentaron constantemente a lo largo de las décadas de 1940, 1950, 1960, y la primera parte de la de 1970 (*Ibid.*), el crecimiento del sector burocrático fue

¹⁴ Esas nuevas formas socioculturales incluyeron: (1) La “Asamblea Fraternal de Artesanos y Labriegos de Amazonas,” una sociedad de asistencia mutua que estableció vínculos especialmente fuertes entre los numerosos os artesanos de la comunidad; (2) asociaciones rotativas de crédito; (3) clubes deportivos y de cultura para hombres y mujeres jóvenes por igual: clubes que establecieron un espacio en que las nuevas formas de individualismo democratizado imaginadas discursivamente en el periódico *Amazonas*, pudieran tener una expresión pública. (4) asociaciones de vecinos: (5) clubes sociales: (6) una cámara de comercio: y (7) un sindicato de maestros (véase Nugent. 1997: cap. 8).

capaz de sostener la expansión de la producción artesanal en muchas ramas diferentes (Nugent, 1995b), así como toda una gama de actividades asociadas en el “sector de servicios” (Nugent, 1988).

Los cambios en la vida económica, social, política y cultural, tras la revolución de 1930, condujo a una importante expansión del sector medio en que se fundamentaba el pueblo. Al mismo tiempo, la inversión de parte del gobierno en comunicaciones, transporte, educación, salud, en el sistema judicial y en las fuerzas policíacas –todos los cuales expandieron constantemente desde la década de 1930-, actuaron para reforzar la autonomía y la seguridad del (creciente) sector medio en la sociedad regional, y de hacer cada vez más superfluas las protecciones y coerciones basadas en grupos que habían caracterizado el periodo más temprano del dominio de las entes. De esta manera, el gobierno central sustituyó a la elite como fuente de protección y de patrocinio de la comunidad local y, en ese proceso, estableció dependencias directas con una emergente ciudadanía nacional que ayudó a crear y cuyos derechos velaba.

Como parte del mismo proceso que “liberó” al pueblo y al estado, el gobierno central estableció además las condiciones que permitieran que los circuitos nacionales de mercancías penetraran en la región libres de los gravámenes impuestos por la política de las castas. Con el desmantelamiento de las elites dominantes, y de que el personal y la propiedad de las facciones opositoras no quedaban a salvo de las depredaciones de ésta, el estado garantizó la seguridad de los individuos y de sus posesiones, así como su libertad de moverse en el espacio regional sin ser molestados. En 1960 se completó la construcción de la primera carretera que comunicó a Chachapoyas con la costa. A partir de aquí, los bienes y la mano de obra de la región se liberaron para entrar en los mercados de alcance nacional, mientras que los alimentos y bienes de manufactura de todos tipos provenientes de lugares fuera de la región, podrían asimismo participar en lo que habían sido hasta entonces mercados más bien regionales y restringidos en Chachapoyas (Nugent, 1988: cap. 6). Conforme la región se integraba cada vez más en los circuitos nacionales de mercancías, la gente local (y sus productos) fueron atraídos más y más hacia una economía nacional de intercambio que les proveyó la mayoría de las necesidades materiales de su vida.¹⁵

¹⁵ La integración de la región en las redes nacionales de intercambio afectó a las diferentes clases sociales de distinta manera. Fue específicamente la gente de los crecientes sectores medios del pueblo y la población urbana en general quienes empezaron a depender del intercambio en el ámbito nacional para la satisfacción de la mayoría de sus necesidades materiales, y cuya autonomía como individuos se vio reformada por la integración económica de la región. Una consecuencia importante de la terminación de los caminos fue que alimentos básicos provenientes de la costa reemplazaron a los que anteriormente habían producido los campesinos en la misma región. Debido a este cambio estos últimos perdieron un importante mercado para sus productos. El campesinado sigue suministrando algo de maíz, vegetales, frutas y papas a los mercados de abasto regionales. Ya que los alimento de producción industrial de la costa reemplazaron los productos locales en la dieta local a

Para la década de 1960, la población local había logrado la realización de la mayoría de los aspectos de la visión que la había inspirado a entrar en la acción política en los años de 1920. En palabras de Amazonas, su integración en el estado nacional había liberado a la región de la “insularidad claustrofóbica”, del “brutal provincialismo” y del “atraso” que caracterizaron al periodo de dominio a manos de las elites. Las instituciones del estado habían sido liberadas de la influencia de las castas, la vida local había sido democratizada y modernizada en prácticamente todos sus aspectos, y los derechos y responsabilidades de la ciudadanía fueron una realidad para la mayoría de la gente del pueblo. Además, el pueblo dominaba las principales actividades sociales de la región, controlaba los puestos políticos más importantes y organizaba las formas más centrales de su práctica religiosa.

Fase III: de 1980 a la actualidad. El Estado-nación alienado

Desde la década de 1930 hasta principios de la de 1970 las instituciones del estado-nación hicieron mucho para apoyar a la esfera pública fincada en la ciudadanía que se había imaginado en el discurso nacional; la misma esfera pública que el pueblo había ayudado a hacer realidad como resultado de los movimientos de democratización de los años de 1920 y 1930. Sin embargo, para la década de 1980 emergió un nuevo “estado de imaginación”, en el contexto de los cambios que surgieron a partir de la posición de Perú en la economía política global. Para entonces la población local había llegado a considerar al estado-nación como una “entidad ajena”, como algo completamente separado de ella, algo extraño y peligroso para una manera de vida que se representaba como sencilla, natural y consensual. A mediados de la década de 1980, los naturales de Chachapoyas ya no hacían hincapié en el hecho de formar parte de un estado-nación moderno. Más bien naturalizaban su conexión con un lugar, y esencializaron su pertenencia a una comunidad que consideraban premoderna y prenatal, como algo anterior a la historia y a la política. Ahora consideraremos las fuerzas que llevaron a la emergencia del más reciente “estado de imaginación” (el estado-nación enajenado o alienado), poniendo particular énfasis en la evolución de la economía política de Chachapoyas en el contexto de los cambios en las arenas nacional e internacional.

partir de los años de 1960. el costo de la vida a nivel local llegó a depender de la dinámica de precios del ámbito nacional y no del regional (véase Nugent. 1988: cap. 6). Conforme los comerciantes celendinos llegaron a monopolizar la distribución y venta de productos de la costa como la harina de trigo (anteriormente un producto local), el arroz, el aceite para cocinar la leche en polvo, la pasta, el maíz, la manteca y el azúcar (*ibid.*) la población local se hizo cada vez más dependiente de los celendinos por sus necesidades básicas.

En 1968, los severos problemas económicos que surgieron a nivel nacional relacionados con la posición dependiente del Perú en la economía global capitalista y con las extensas invasiones de tierras de parte de los campesinos, y de la zozobra social, dieron lugar a un golpe militar y a la instauración de un gobierno del mismo tipo, extendiéndose por doce años. El discurso de ese régimen militar puede caracterizarse como “populista radical”. El ejército criticó no solamente el injusto orden económico internacional que explotaba al Perú y lo despojaba de sus recursos, sino también la estructura de clases altamente desigual del país en que una arraigada elite terrateniente ejercía el poder sobre las masas de campesinos y trabajadores. El gobierno militar se comprometió a atender esos problemas, a involucrar a las masas en el proceso político y a poner fin a la marginación de la mayor parte de la población del país (Lowenthal, 1975; McClintock y Lowenthal, 1983).

Aun cuando el discurso del régimen militar enfatizaba la democracia, la participación popular y un gobierno para el pueblo, la estructura real del poder establecida fue la antítesis de su propio discurso. Los gobernantes militares erigieron una forma de gobierno altamente centralizada en que sus propios nombrados (los prefectos) recibieron lo que era prácticamente un monopolio sobre el aparato político del estado en las distintas secciones del territorio nacional (los departamentos) que les fueron encargadas. Los Prefectos y la gente que ellos ponían en los puestos administrativos menores gozaban de completa libertad de gobernar de acuerdo con sus propias prerrogativas, sin “interferencia” ni de los políticos elegidos (el Congreso había sido disuelto), ni de los partidos políticos (ya que habían sido prohibidos), ni del sinnúmero de otros mecanismos formales e informales que habían aparecido a lo largo de las décadas anteriores y mediante los cuales la gente había hecho sentir su influencia en los asuntos locales. Presto para ayudar a los prefectos y a sus ayudantes a consolidar su dominio aristocrático se hallaba un sistema judicial reorganizado y diseñado específicamente para “asistir” a los prefectos, así como una fuerza policiaca nacional (la Guardia Civil) que tenía fuertes lazos con dichos prefectos.

La imposición por parte del gobierno militar de un gobierno autocrático en Chachapoyas rompió toda fuente de patrocinio y de protección para la comunidad local. Los gobernantes militares establecieron condiciones en que las garantías constitucionales fundamentales, al igual que las protecciones individuales de la población, fueron socavadas. Por ejemplo, los prefectos militares de la década de 1970 volvieron a una práctica que era bastante común durante la época del gobierno de las elites cuando empezaron a otorgar los puestos en la administración pública a aquellos individuos que les pagarían sobornos más sustanciosos. Tal y como había ocurrido bajo el control de las elites, los que así lograron conseguir sus nombramientos en la década de 1970 se dedicaban luego a “recuperar su

inversión inicial" (¡y mucho más!) al extraer la riqueza de la población local. Pudieron hacerlo debido a sus conexiones con la Guardia Civil y el sistema judicial; los mismos vínculos que les permitieron perseguir y molestar aquellos intereses opuestos o que se rehusaron a acceder a sus exigencias; sean de riqueza, mano de obra, servilismo, favores sexuales, etcétera.

El régimen militar retiró su apoyo material al pueblo. En 1975 el gobierno central, tras consultar con el Fondo Monetario Internacional, impuso un programa de ajuste estructural (Conaghan, Malloy y Abugattas, 1990; Crabtree, 1992). Como resultado, los sueldos reales para la gente de Chachapoyas cayeron significativamente y siguieron disminuyendo de allí en adelante (Nugent, 1988). Lo que es más, debido a la indiferencia de los funcionarios políticos nombrados por el ejército ante los problemas regionales, para 1975 las principales carreteras que conducían a la costa quedaron intransitables, importantes puentes fueron arrasados y el tráfico aéreo a Chachapoyas (que se había mantenido sólo precariamente aún en los mejores tiempos) fue interrumpido. Así, fue cada vez más difícil y costoso transportar alimentos y otras necesidades básicas hasta la región. Incluso las conexiones telefónicas y de telegrafía se descompusieron con el resultado que las comunicaciones se volvieron asimismo lentas y poco confiables. Como símbolo del aislamiento y negligencia que padeció la población local bajo el dominio del ejército fue el hecho de que el sistema de alumbrado público de Chachapoyas no operaba en un 90% del área urbana, dejando a los pueblerinos en la oscuridad desde el ocaso hasta el amanecer.¹⁶

Así, el gobierno militar introdujo una forma de dominio autocrático y centralizado, tanto a nivel local como nivel nacional. Impuso arbitrariamente su voluntad sobre toda la población y subvirtió el proceso democrático al mismo tiempo en que proclamó la importancia del gobierno popular. Esa contradicción entre la representación discursiva de la nación y las acciones del aparato del estado se pareció en algunos aspectos a las contradicciones del gobierno de castas antes de 1930. Hubo, sin embargo, importantes diferencias entre esos dos períodos. Para los años de 1970, ya no era el caso de que la

¹⁶ A mediados de la década de 1970 el pueblo se levantó brevemente en contra de ese Estado alienado y "recomprometido" y las condiciones opresivas que impuso sobre la gente. Además, la manera en que el pueblo lo llevó a cabo refleja su compromiso con los principios de la soberanía popular. En noviembre de 1975 prácticamente toda la población adulta de Chachapoyas (más de 5 000 personas) se juntó en reuniones públicas a nivel vecindario y después de una larga deliberación decidió realizar una marcha nocturna hasta la Prefectura, la sede local del gobierno nacional. Encabezada por el obispo y de manera pacífica e igualitaria la multitud marchó desde todos los rincones del oscuro pueblo llevando consigo antorchas y linternas, hasta las puertas de la Prefectura. La gente pronto "arrestó" al Prefecto y lo entregó al encabezado local de la Guardia Civil para salvaguardarlo. Enseguida informaron a Lima de lo que había sucedido e insistieron en un Prefecto escogido por ellos mismos. El gobierno militar accedió a los deseos de la población local y de esta manera se estableció una tregua inestable entre la región y el Estado que duró hasta el final del gobierno militar, es decir, cuatro años más tarde (véase Nugent, 1995a).

comunidad nacional pudiera concebirse como una entidad comprometida a nivel regional, como fue en los años de 1920.

Al enfrentar esa situación, los chachapoyanos ya no podían voltear hacia un estado-nación liberado como una alternativa a un conjunto de circunstancias a nivel local, como habían hecho en la década de 1920. En vez de eso, y en términos de su imaginario espacial, la población local se sintió con la capacidad de “distanciarse” del más amplio contexto nacional y a buscar en su interior, hacia sí misma, una alternativa a dicho conjunto de condiciones nacionales. El peligro ya no se hallaba en su interior, como en la década de 1920, sino en el exterior, personificado en el mismo estado y manifiesto en el comportamiento del mismo en la escena nacional.

Aun cuando el estado militar se hallaba en un sentido comprometido, ya que violaba los principios de la soberanía popular en que el gobierno legítimo se fincaba; en otro sentido estaba completamente entero e intacto. A diferencia del estado-nación comprometido de los años 20's, en la década de 1970 los límites del aparato del estado eran todo menos comprometidos o indistintos. La gente sabía a nivel local exactamente lo que era el “estado”, como también ¡que no era de ellos! En los años de 1970 no era un sector de la población local (una elite aristocrática) que pudiera ser culpado por una condición comprometida (la soberanía popular) considerada legítima y normal más allá de los confines de la localidad (como fue el caso en los años de 1920). En vez de ello, era un grupo de “forasteros” (prefectos, jueces y la policía), impuesto sobre la población desde más allá de la localidad por el estado militar, que comprometía la comunidad nacional en el ámbito regional y nacional.

El gobierno militar se acabó en 1980, pero Perú continuó siendo una nación plagada de problemas a lo largo de esa década. Claro está que las instituciones gubernamentales perdieron su carácter autoritario y dictatorial pero también, al mismo tiempo y cada vez más, su capacidad de funcionar. Para fines de los años de 1980, conforme la economía peruana se desarticulaba en el contexto de índices de inflación de tres y hasta cuatro dígitos, y al tiempo que el gobierno luchaba sin mucho éxito con la enorme deuda extranjera y la censura de la “comunidad económica internacional”, las instituciones del estado cesaron sus operaciones hasta colapsarse; especialmente en las regiones más remotas del espacio nacional como Chachapoyas. Las escuelas y los hospitales apenas funcionaban, la infraestructura básica como los caminos y los puentes no tuvieron mantenimiento, los empleados del estado (incluidos la policía, los maestros, los trabajadores de la salud y los empleados de las secretarías del gobierno), recibieron sueldos cada vez menos adecuados

y a menudo sólo de manera intermitente. En efecto, aun cuando el gobierno se hizo menos dictatorial, una vez terminado el gobierno militar, el aparato del estado fue cada vez más remoto y distante respecto de los asuntos locales de Chachapoyas. Conforme siguió debilitándose la esfera pública fincada en la ciudadanía, una vez mantenida por el aparato del estado, los chachapoyanos se percibieron a sí mismos como una pequeña isla en un enorme mar de inseguridad. Era como si la misma comunidad nacional se estuviera desintegrando.¹⁷

Para ahondar aún más el significado (negativo) que tenía la gente de esa “amenaza externa” y para agudizar su sentido de traición y de aislamiento –aunque a la vez añadió una dimensión temporal a su aislamiento espacial-, se presentaron cambios en la economía de mercado. A mediados de la década de 1970, justamente en el momento en que los chachapoyanos llegaban a un acuerdo sobre el hostil y foráneo aparato del estado, la organización del mercado fue extremadamente perjudicial para el pueblo, a tal grado que el bienestar material y hasta la supervivencia de la población local se pusieron en riesgo. Con el fin de entender los antecedentes de ese acontecimiento, volvemos brevemente a una consideración de la diferenciación social pos-casta de la región de Chachapoyas.

La desintegración del orden de las castas y la integración de la región de Chachapoyas en la economía nacional tuvieron efectos profundos e inesperados sobre las relaciones sociales locales. A partir de los años de 1930 y en adelante, el pueblo se diferenció en dos distintos subgrupos, uno mercantil y otro burocrático/artesanal. Para la década de 1970 y en el contexto de los cambios en los ámbitos nacional e internacional, las relaciones entre estos dos subgrupos fueron decisivas para la emergencia del “estado de la imaginación” más reciente; el del “estado alienado”.

Aun cuando para principios de los años de 1930 el espacio regional de Chachapoyas formó parte del espacio nacional, de tal modo que la gente y los productos gozaban de libertad para moverse hacia adentro o hacia afuera de la región sin molestia o traba alguna, no todos fueron afectados de la misma manera. Como ya se ha dicho, la mayor parte de la gente fue absorbida en la creciente burocracia del estado o tomó su lugar en los sectores de servicios y artesanal de la economía regional. Así, y a pesar de las innumerables oportunidades de esa época, la mayoría de la población regional permaneció en la localidad. Aunque ese subgrupo burocrático y artesanal nunca estuvo en una posición que le

¹⁷ La percepción de que Chachapoyas se hallaba en peligro frente al más amplio contexto nacional se vio agravado por el surgimiento de movimientos revolucionarios como *Sendero Luminoso* y *MRTA*, así como por la respuesta brutal del gobierno ante dichos movimientos.

permitiera acumular grandes excedentes —era, esencialmente, un sector no acumulador-, las instituciones del estado-nación siguieron proporcionando apoyo material y político que le permitió mantenerse bastante bien.

Pero no se puede decir lo mismo de aquellos que se involucraron en el comercio. Los comerciantes aprovecharon el entorno político transformado de los primeros años de 1930 para expandir sus actividades. Algunos de ellos tuvieron su base de operación en Chachapoyas, mientras que otros se establecieron en el vecino pueblo de Celendín, hacia el oeste. Por mucho tiempo los comerciantes de esas dos áreas se habían visto involucrados en el comercio regional e interregional, pero siempre bajo las condiciones impuestas por la elite local (véase Nugent, 1996; 1997). Además, los comerciantes de ambas zonas jugaron papeles fundamentales en los movimientos de democratización y, así, en la década de 1930 fueron capaces de cosechar los frutos de sus propios esfuerzos políticos. Después de 1930, sin embargo, los comerciantes de Celendín (quienes en las décadas de 1980 y 1990 fueron llamados los “judíos” de Celendín), se hallaron en una posición que les permitió aprovechar su más honda participación y su mayor familiaridad con los más extensos circuitos nacionales de intercambio para paulatinamente eliminar a sus competidores asentados en Chachapoyas.

Al tiempo que los comerciantes de Celendín monopolizaron cada vez más el comercio interregional, empezaron asimismo a importar a Chachapoyas una amplia gama de bienes de manufactura (y más tarde alimentos básicos de producción masiva) en una escala que antes jamás había sido posible. Además, al percibir poca posibilidad de lograr ganancias mediante la exportación de productos agrícolas o artesanías de la región, esos comerciantes jamás se involucraron en la tenencia de la tierra o en la explotación de la mano de obra local. En vez de eso, permanecieron como una verdadera clase comerciante, cuyos intereses se restringieron exclusivamente al ámbito del mercado. La economía nacional del mercado, de que la mayoría de los chachapoyanos se vio cada vez más dependiente para ganarse la vida después de 1930, fue llevada a esa región por ese pequeño grupo de comerciantes. Así, ellos y sus descendientes —quienes dominan hasta la fecha el intercambio interregional-, llegaron a convertirse en los mediadores entre la región de Chachapoyas y la economía nacional. A diferencia del sector burocrático/artesanal de la clase media, los individuos que se involucraron en el comercio sí tuvieron la capacidad de acumular excedentes, en ocasiones considerables.

Como un resultado (inesperado) del proceso de consolidación del estado, entonces, el comercio emergió como un ámbito diferenciado de los sectores restantes de la “clase

medía" (burocrático/artesanal), y con una forma particular de operación que obedecía a su propia lógica de acumulación. Conforme se diferenciaba la clase media del pueblo en esos dos sectores, uno acumulador (los comerciantes) y otro no acumulador (burocrático/artesanal), las personas involucradas en cada uno enfrentaron conjuntos de posibilidades y limitaciones de vida muy distintos. Cuando esto ocurrió la visión anteriormente unitaria de la justicia social que proveyó la base cultural para la lucha de la clase media frente a las elites en los años de 1920 experimentó una diferenciación similar. Los que participaron en cada sector de la clase media se apropiaron selectivamente aquellas dimensiones de la original visión moral que mejor correspondieron a sus nuevas circunstancias de vida, al tiempo que empujaron otras fuera del escenario.

Para la gente de los sectores económicos no comerciales los medios para ganarse la vida estaban seguros, pero al mismo tiempo, eran modestos y más o menos fijos, independientemente del esfuerzo individual. A pesar de su visión de la prosperidad que vendría como una recompensa del trabajo diligente y del mérito individual, las posibilidades reales de sus vidas estuvieron muy limitadas en ese sentido. Los de ese sector, por lo tanto, expresaron su recién encontrada fuerza mediante la realización de una dimensión distinta de su visión de la justicia social. Ayudaron a eliminar los marcadores culturales y sociales de su anterior marginalidad al tomar el control de los ámbitos político, social y cultural de los cuales fueron excluidos por las elites, al "democratizar" esas prácticas y al abrirlas ante "toda la ciudadanía" en sí. La participación en esas actividades públicas democratizadas llegó a ser un importante indicador de la nueva solidaridad y ascendencia social de ese sector, y de su triunfo sobre las familias de la elite.

Por otra parte, debido a las posibilidades de acumulación que se abrieron frente a ellos, el pequeño puño de comerciantes que monopolizó el intercambio a larga distancia fue capaz de realizar precisamente aquellas dimensiones de la visión original de la justicia social del pueblo que estuvieron cerradas a los sectores no comerciales; es decir, la prosperidad mediante el trabajo duro y el esfuerzo individual. Además enfatizaron precisamente aquellas dimensiones de la visión original del pueblo que los sectores no comerciales "olvidaron": el trabajo diligente, el ahorro, la frugalidad, la sobriedad, el mérito individual, etcétera.

A fin de distanciarse de las obligaciones y enredos sociales que representaban una amenaza a su acumulación comercial, los comerciantes hicieron a un lado las mismas prácticas sociales y culturales que hacía poco tiempo fueron democratizadas por sus paisanos no comerciantes; aquellas que expresaban la nueva identidad colectiva de dichos sectores. Los comerciantes fueron tan lejos que ridiculizaron prácticas explícitamente

sociales, catalogándolas de “costumbres atrasada?”, e identificaron las suyas con la “moderna” cultura nacional. Las pretensiones de “modernidad” de parte de los comerciantes –mediante las cuales se distinguían continuamente a sí mismos del resto de la población- se ven reflejadas en el tipo de casas en que viven (como describí al principio de este artículo), en sus prácticas religiosas (se dice que los que son católicos asisten con poca frecuencia a misa; muchos, según dicen, son mormones o miembros de otras sectas protestantes; y todos, se rumora, son “realmente” judíos), en su preocupación con el trabajo, en su abstención del alcohol y en su dedicación al hogar; si bien no tanto como un espacio social para recibir a los demás, sino más bien como un espacio privado donde pueden escapar de la población local.

Se dice que los comerciantes organizan sus vidas de tal manera que minimizan el contacto social y los aspectos culturalmente comunes con la población de la localidad. Además, los mismos comerciantes atribuyen su prosperidad a sus hábitos de trabajo y orientaciones “modernas”, y explican la inhabilidad de lograr la prosperidad de sus vecinos –no comerciantes mediante el señalamiento de sus “costumbres atrasadas” y sus “malos hábitos de trabajo”.

Ya que los comerciantes han llegado a ocupar el papel clave de intermediarios comerciales entre la región y el estado, parece ser que son capaces de dictar los términos bajo los cuales la población local se verá afectada por la economía nacional. Como resultado, la experiencia más directa y vivida de la gente local con la integración nacional –con aquella interconectividad que en un momento parecía prometer tanta esperanza y tantas posibilidades- ha llegado a personificarse en sus experiencias con el sector mercantil. Debido a la manera en que las relaciones de intercambio llegaron a estructurarse en la región –como algo claramente diferenciado de la vida social y material de los del sector no acumulador-, la interacción de la gente con los comerciantes ha sido caracterizada por la impersonalidad y hasta la hostilidad.

Mientras la gente en el ámbito local pudo llevar sus vidas tranquilamente y sin problemas, reconoció algo así como un pacto mutuo de “no interferencia” frente a los comerciantes; un pacto de tolerancia, pero a distancia. Sin embargo, con la desintegración de la economía nacional, que comenzó a mediados de la década de 1970, condicionada por la crisis en -el capitalismo internacional, una buena parte de la población local se enfrentó ante condiciones de vida seriamente deterioradas. En esas circunstancias se rompió el pacto mutuo de “no interferencia” con los comerciantes, ya que parecía a la gente de la localidad en ese momento que los comerciantes estuvieran dispuestos a anteponer a la

simple supervivencia de la comunidad local y a la habilidad de sus vecinos, la alimentación de sus niños por su propia hambre de ganancias. El hecho de poderlo hacer fue una función del control que ejercían los comerciantes sobre la distribución y la venta de alimentos básicos. El hecho de que realmente harían semejante cosa no era fácil de comprender por los vecinos.¹⁸

Al tiempo que la población local buscó alguna manera de comprender el comportamiento inhumano de los comerciantes, todas las diferencias culturales y la distancia social que había caracterizado la interacción de los chachapoyanos con los comerciantes a lo largo de los años, se unieron en la imaginación local hasta constituir una explicación ordenada que atribuyó a los comerciantes una naturaleza humana inherentemente distinta. Parece que sólo algo así podría explicar la indiferencia de los comerciantes ante el sufrimiento de los demás y su disposición de aprovechar la mala fortuna de sus prójimos para su ganancia personal.

En esas circunstancias, las actitudes de superioridad y las pretensiones modernas de los comerciantes –que mediaban entre la localidad y la comunidad nacional- se vieron bajo una nueva luz. La gente local se sintió compelida no sólo a resistir el comportamiento explotador de esos “forasteros”, sino a distinguirse a sí misma lo más claramente posible de todo lo relacionado con los dominios de los comerciantes: el comercio, la acumulación, la “avaricia” y la impersonalidad. Al hacerlo, se valieron de las mismas “costumbres atrasadas” que los comerciantes habían aprovechado para burlarse de ellos, pero mediante ese proceso fueron capaces de invertir los términos de la legitimidad moral que normalmente se asociaba con las “cosas atrasadas” y las “cosas modernas”. A la luz de los atributos altamente negativos que llegaron a asociarse con los dominios de los comerciantes y más allá de ellos, la sociabilidad, la interacción y hasta la inocencia e ingenuidad de la gente más sencilla, que personificaba una manera de vivir también más simple, lograron fácilmente ocupar una posición superior en el dominio de la moralidad. Ciertamente, el mundo moderno amenazaba a esa más sencilla manera de vivir, a esas identificaciones más bien primarias y duraderas (de la familia, de la comunidad y de los amigos), como los mismos comerciantes

¹⁸ Los naturales se quejaron amargamente de la disposición de los forasteros de sacar ganancias a expensas de la población local y su bienestar. Las acusaciones que con mayor frecuencia lanzaron contra los forasteros se debieron a la posición de estos últimos como proveedores mayoristas de los alimentos y otras necesidades básicas del pueblo. Los naturales adujeron que la posición monopolista de los forasteros hizo posible que dictaran los precios de los artículos básicos y que aprovechaban de su posición para abusar de los habitantes del pueblo. En el contexto de la desintegración económica de mediados y finales de la década de 1980 y las circunstancias cada vez más difíciles que enfrentaba la mayoría de la gente, los naturales estuvieron extremadamente resentidos por esta situación.

les habían enseñado. Por ésta misma razón, el mundo moderno debía ser confinado, controlado y cuidadosamente vigilado.

Conclusión

El análisis que acabamos de presentar subraya el hecho de que los estados de la imaginación tienen distintos “efectos de tiempo y de espacio”; distintas maneras de concebir y de organizar los dominios temporal y espacial. Para terminar, quiero comparar los efectos de tiempo y espacio de los tres estados de la imaginación discutidos arriba con la finalidad de evaluar el impacto de cada uno sobre la integridad territorial del estado-nación. Aquí son dos los puntos que están en discusión: (1) las condiciones en que una población local se imagina a sí misma como parte íntegra de, o bien, fuera del imaginario histórico del moderno estado-nación; y (2) el papel fundamental de la “modernidad” en la comprensión de los procesos sociales contemporáneos.

El estado-nación comprometido del periodo pre-1930 fue en su esencia preterritorial y su población prenatal. Esto quiere decir que los gobernantes del centro de la capital nacional ejercieron muy poco, o quizá nada, de control sobre la vida cotidiana en las regiones como Chachapoyas, y prácticamente carecieron de la capacidad para imponer un orden de clasificación social verdaderamente nacional. En su lugar los gobernantes de la elite local: (1) vigilaron un orden social que clasificaba a la gente de acuerdo con criterios no nacionales; (2) insistieron en su “derecho” de controlar los movimientos de la gente y de los bienes al interior de las regiones que vigilaron; y (3) se rehusaron a renunciar a esos “derechos” frente al régimen central. La siguiente descripción es sintomática del carácter preterritorial y prenatal del estado-nación comprometido: cuando los líderes verdaderamente llegaron a amenazar la capacidad de las elites locales de vigilar los asuntos locales (o cuando los líderes nacionales estuvieran especialmente débiles) era común que las elites locales buscaran separarse y establecer su propia nación independiente y territorialmente distinta (tal y como ocurrió en Chachapoyas en la década de 1880 y en la de 1920, por ejemplo). Ni los líderes nacionales ni los locales se acercaban a esa nación como algo ya dado por un hecho. Más bien, la cuestión del territorio representaba un “problema” para el cual existían varias “soluciones”. Sin embargo, como resultado de la “revolución cultural” de los años de 1920 y la emergencia del estado-nación liberado, esas condiciones cambiaron. El estado-nación se volvió verdaderamente nacional y territorial por primera vez, al tiempo que la población local depositó en los gobernantes centrales la autoridad moral y el derecho político de clasificar a las personas sociales (como ciudadanos), y de regular sus actividades y movimientos al interior de los límites del estado. Sintomático de la nueva

naturaleza territorial del estado-nación fue que mediante la lucha política el territorio del país llegó a constituirse de hecho, como lo hizo también la integridad del aparato del estado. La guerra política llegó a concentrarse sólo en la cuestión de quién controlaría el aparato del estado y el territorio ya reconocido de la nación. Cesaron entonces los esfuerzos por reconfigurar los límites territoriales o por redefinir a la nación como una entidad política.

Para 1980 la crisis económica nacional y global socavó la habilidad del estado de mantener y ordenar una economía nacional viable. Al tiempo que perdió su integridad territorial en términos económicos, así como la habilidad de sostener al pueblo. La respuesta de los chachapoyanos se aproximaba a una respuesta posnacional, ya que intentaron retirarse del más amplio contexto nacional, si bien sólo en términos culturales, también al erigir divisiones espaciales y temporales entre ellos y un estado-nación moderno percibido ya como "ajeno". El hecho de que la población local vio en sí misma una alternativa moral a una situación nacional comprometida, y que en ese proceso buscó inscribir su identidad en el espacio, refleja sus esfuerzos por "corregir" las fallas del estado-nación. Los chachapoyanos intentaron despojar a éste no sólo de su autoridad moral (de clasificar a las personas), sino también de su integridad territorial (la regulación de los movimientos y actividades de esas personas).

Es importante reconocer, sin embargo, que la retirada espacial y temporal de los chachapoyanos frente al estado-nación, aunque fue en cierto sentido antimoderna, es en otro sentido todo menos eso. Es cierto que los chachapoyanos naturalizan su relación con un lugar distinto y autónomo que se dice es una alternativa moral al estado-nación más allá del alcance de este último, pero también se da el caso que los chachapoyanos esencializan su pertenencia a una comunidad que se dice premoderna, in-cambiante y atemporal; una comunidad que representa una alternativa moral a la corrosión y a las fuerzas de alienación de la modernidad. Es revelador, por otra parte, que la igualdad, la naturaleza común y el consenso, etc., que [se dice] personifican la esencia de esa comunidad premoderna y remota, sólo surgieron (discursivamente) en el momento de la descomposición del orden elitista que había dividido a la población en castas mutuamente antagónicas y en guerra, cuyos miembros no reconocerían tener nada en común entre sí. En otras palabras, las mismas cualidades que ejemplificaron la comunidad natural y atemporal de Chachapoyas emergieron en el contexto del dominio público, fincado en la ciudadanía a que dio lugar el pueblo durante la época moderna del estado-nación liberado. Aquello que los naturales de

Chachapoyas llaman “tradición” es modernidad. Así, al mismo tiempo que parece retirarse, la modernidad sigue definiendo los parámetros de los procesos sociales contemporáneos.¹⁹

¹⁹ La continua relevancia para la imaginación local de las prácticas materiales y lar, categorías culturales de la modernidad se revela en lo siguiente: los naturales no atribuyen el status de forastero de manera indiscriminada a toda la gente que no proviene de la región inmediata; más bien es reservada la condición de forastero sólo para aquellos peruanos nacionales que no provienen de la región de Chachapoyas.