

La utopía andina

Manuel Burga

Alberto Flores Galindo

CUANDO EN EL siglo XVI se produce la invasión europea del área andina, estos territorios no eran un espacio vacío ni tampoco una zona de cultura tribal; por el contrario, los europeos llegaron a un área donde la cultura había alcanzado un alto nivel de desarrollo con la particularidad que estos procesos transcurrieron independientemente de lo que sucedía en Europa. El trasfondo histórico del Imperio Incaico (apenas la expresión postrera de una prolongada evolución histórica), no pasó inadvertido para los conquistadores. Desde entonces se planteó la discusión acerca de cómo denominar a estos hombres que sin ser bárbaros tampoco eran europeos. Pero junto a este tema, décadas después de la toma de Cajamarca, se plantearía otra cuestión: ¿qué capacidad de persistencia tenía la civilización de los vencidos? Para algunos la cristianización había sido incluso demasiado rápida, pero otros argumentaron que bajo el ropaje cristiano, en realidad subyacían creencias prehispánicas. Temas de los cronistas, visitantes y extirpadores de idolatrías coloniales; temas también de los antropólogos y sociólogos contemporáneos.

En la discusión ha existido un punto de partida erróneo al concebir la cultura como un elemento constante, una suerte de permanencia o continuidad por encima de las contingencias históricas. Para que lo andino exista se piensa que no puede haber solución de continuidad entre las concepciones que tienen los campesinos quechuas del siglo XX y las que tenían sus similares en tiempos de Pachacutec. Es así como algunos historiadores y antropólo-

(*) La investigación que sustenta estas páginas fue realizada con el auspicio del Instituto de Apoyo Agrario (Lima). Este artículo es criticado por Henrique Urbano en este número de *Allpanchis*: el lector podrá comprobar sus comentarios, la rigurosidad o no de su lectura. El texto que reproducimos fue presentado en un coloquio organizado por Urbano en la Universidad de Quebec (1982)

gos se empeñan en la búsqueda imposible de un "hombre andino", cuando el problema es que la capacidad de resistencia de una cultura, no se contrapone necesariamente con la posibilidad de asimilar y recrear otros elementos culturales: es preciso desechar las abstracciones y admitir que una cultura puede pasar por diversas fases, a veces ambivalentemente: de momento de retroceso frente al embate occidental, a períodos de renacimiento y recuperación. Estos cambios son más difíciles de descubrir tratándose de una cultura colonial, negada, asediada y que por lo tanto se ve obligada a recubrirse.

Desde el siglo XVI los hombres andinos (en plural) debieron sentirse en un territorio ocupado: esta imagen que uno la encuentra en los cronistas tempranos, se repite entre quienes visitan el Cusco luego de la revolución de Túpac Amaru y no hace mucho fue recogida por Jan Szeminski recordando su primera impresión de la vieja ciudad imperial: se asemejaba a Varsovia invadida por los alemanes. A estas consideraciones se puede añadir que esta cultura andina es una cultura oral: sus mecanismos de trasmisión difieren de los que convencionalmente utilizan los europeos. De aquí nacen las múltiples complejidades de la investigación histórica en este territorio: no hay documentos de los propios campesinos, siempre es otro el que habla o escribe. Por esto el historiador tiene que superar su fijación a la lectura de textos escritos y pensar en la utilización de testimonios orales (antropología), interrogar a la cultura popular (arte y folklore) e incluso a los vestigios materiales del pasado (arqueología colonial y republicana). Un plan vasto, para el cual la "etnohistoria" ha señalado algunos derroteros importantes, pero hasta ahora el trabajo de investigación en este campo se ha limitado a los tiempos iniciales de la colonización española o a fechas muy recientes: la historia campesina en los Andes durante los siglos XVII, XVIII y XIX se mantiene casi al margen de las nuevas investigaciones.

De estos antecedentes nacen estas reflexiones. Representan, en primer lugar, el intento de pensar históricamente una cultura. Esta tarea no se puede hacer sin considerar el sustento material de allí que subrayemos las relaciones entre ideología y luchas campesinas. Existe, además, un eje que guiará nuestra exposición: el análisis de lo que hemos dado en llamar la utopía andina, una concepción central en la identidad de los campesinos en los Andes.

¿Qué es la utopía andina?

Es, en primer lugar, una suerte de mitificación del pasado. Intento de ubicar la ciudad ideal, el reino imposible de la felicidad no en el futuro, tampoco

fuera del marco temporal o espacial, sino en la historia misma, en una experiencia colectiva anterior que se piensa justa y recuperable: la idealización del imperio incaico. De aquí nacen dos variantes: la *utopía escrita*, elaborada por intelectuales, que confunden a los Incas con el socialismo o el comunismo en la acepción moderna de la palabra, señalando que se inspiran en la organización social que atribuyen al imperio o pensando en reeditar en el presente algunos de sus rasgos. Es, parcialmente, el pensamiento indigenista, pero a diferencia de lo que ocurre en otros espacios americanos, en el Perú esta visión ha trascendido los libros, para llegar a los textos escolares, los discursos políticos, la vida cotidiana misma. Si esto ha sucedido, quizá la explicación reside en que esas ideas encontraban respaldo en la segunda vertiente: la *utopía oral*. Imagen popular del imperio como tiempo mítico, edad a la que cíclicamente se puede volver, que se expresa en la esperanza de un próximo retorno del Inca. Es precisamente la obsesión del ciclo mítico de Inkarrí (el Inca volverá cuando su cuerpo se vuelva a juntar con su cabeza), pero junto al relato oral, el tema se reitera en representaciones teatrales pictóricas y se junta con otras categorías como las de *Pachacuti* (el mundo al revés) o *Paititi* (espacio mítico ubicado al este, en la selva, donde persistiría la dinastía incaica). La gravitación de estas concepciones incluso sobre personajes aparentemente aculturados, fue constatada por José María Arguedas entrevistando a un pescador en Chimbote (1965) para quien el Inca no había muerto, vivía todavía, lo que motivó la peregrinación de ese obrero desde el puerto costero hasta Cajamarca, escenario histórico del ajusticiamiento de Atahualpa.

La utopía andina es un producto tanto de intelectuales como de la anónima cultura popular. Su versión oral no podría definirse a la manera europea como la "anticipación forzosa de la historia posterior", porque no se proyecta al futuro sino al pasado; no se inscribe en una concepción lineal del tiempo, sino en categorías cíclicas que incluso contagian a veces el razonamiento intelectual. Su acepción andina tampoco es asimilable al "eu-topos" (sin existencia en un lugar); por el contrario, tiene una referencia histórica real, precisa, en una civilización que efectivamente existió, aunque sin los rasgos que la imaginación colectiva terminó atribuyéndole. La llegada de Pizarro y la muerte del Inca tuvieron fechas. Por eso, cuando se habla de la vuelta al Tawantinsuyo, como ha ocurrido en diversas sublevaciones campesinas, la invocación no es equivalente a esos tiempos de Adán y Eva con los que sueñan los milenaristas europeos. En los Andes la "Nueva Edad" tiene una ubicación histórica precisa.

Nacimiento de una idea

Cualquier discusión sobre la formulación de la utopía andina tiene que empezar por indagar si existió un sustento autónomo del milenarismo en las concepciones indígenas. Tom Zuidema, pensando en el Taqui Onkoy, ha recordado el concepto de Pachacuti que se inscribe en un razonamiento cíclico. Este concepto pudo ser reformulado después de la conquista. Sin negar esta posibilidad, otra fuente verosímil es el propio cristianismo. Todavía hoy en algunas versiones del mito de Inkari (ver H. Urbano) se repite la imagen de las tres edades, siendo la última, la edad del “espíritu santo”, con una terminología que evoca a Joaquín de Fiore. Al parecer podrían rastrearse ciertas influencias del joaquinismo en los inicios de la colonización española, a través de algún franciscano (G. del Rhan). Pero los conquistadores más que traer el cristianismo ortodoxo, son portadores de un cristianismo popular, contaminado por un viejo folklore europeo y por herejías medievales. Sabemos, por los estudios de Norman Cohn, de la existencia de concepciones milenaristas que recorren toda la historia europea hasta los tiempos modernos.

Al margen de los antecedentes, el punto de partida de la utopía andina está en el nacimiento de una categoría previa: la de indio. Antes de la conquista el territorio andino estaba poblado por etnias diferentes y a veces rivales, como los Lupaca, Huancas, Chocorvos, Chancas, Chimús, etc. La presencia de una civilización diferente y vencedora identifica a todos ellos y posterga las diferencias. Los propios conquistadores olvidan los nombres locales en función de una denominación común: desde entonces todos son vencidos, es decir, indios (Basadre-Macera). Con el tiempo la acepción será más precisa cuando indio y campesino sean términos intercambiables. Este fenómeno lingüístico tuvo diversos correlatos prácticos: los españoles ayudaron a convertir el quechua en una lengua efectivamente panandina, necesidad de la comunicación cotidiana y también de la evangelización; trasladando a la población de un lugar a otro (mita minera), redefiniendo la organización espacial (comunidades), integraron y aproximaron a etnias diferentes. Pero el hecho decisivo fue el traumatismo de la conquista: frente a la opresión colonial y a la violencia cotidiana, en pocas generaciones el Imperio Incaico fue reconstruido en la imaginación colectiva, como una civilización benévola, justa, donde además existía una homogeneidad cultural.

La mitificación del imperio no apareció, conviene insistir, inmediatamente después de la conquista. No fue una respuesta mecánica, sino una paciente elaboración colectiva. Frente a la conquista europea se van a plantear dos

modalidades de resistencia:

- A. La resistencia imperial, expresada en el proyecto casi imposible, aunque lógico, de los últimos Incas refugiados en las montañas de Vilcabamba, en la ceja de selva, que finalmente terminará con la muerte de Túpac Amaru I en la plaza de Armas del Cusco (1572).
- B. La resistencia popular: mientras la anterior se legitimaba por ser un intento de reconstruir el Estado Inca, en este caso el sustento es local y la rebelión es contra el Cusco y también contra los europeos, como puede constatarse en el develado movimiento de Taqui Onkoy, intento de volver al reino de las huacas prehispánicas que se propaga en la región de Huamanga en la década de 1560. La experiencia del Taqui Onkoy será continuada en otros movimientos similares que tienen como escenario el sur. Uno de los últimos fue en 1590, el Moro Onkoy. Sólo en este último caso los testigos refieren apariciones del Inca o aparecen supuestos enviados suyos para "liberar a los indios de la muerte".

Existe un contrapunteo entre la cultura oral y la cultura escrita que aparece desde el inicio en el tema de la utopía andina. Junto a los acontecimientos anteriores hay que anotar el debate sobre la legitimidad de la conquista de América que conmueve a la República de Españoles. La cuestión de los Justos Títulos originará la intensa polémica entre Las Casas y Sepúlveda. Estos debates llevaron a interpretaciones contrapuestas sobre la sociedad indígena que los europeos encontraron en 1532. Muy pronto un debate intelectual, que originalmente estaba limitado al campo de la moral y de la buena o mala conciencia del conquistador, se traslada a la política del gobierno colonial con el Virrey Toledo (1569-1581). Este se rodea de un pequeño grupo de intelectuales, entre los que tendrán una gran figuración Juan de Matienzo, Polo de Ondegardo, Cristóbal de Molina y Pedro Sarmiento de Gamboa. Precisamente éste último fue quién, a partir de las informaciones recibidas por los nobles de provincias y algunos viejos quipocamayos del Cusco, escribió la valiosa *Historia Indica* en la cual trató de demostrar que el Imperio Inca era de formación tardía, que sus gobernantes fueron despóticos y tiránicos y que finalmente se edificó en base a las conquistas militares. Esta crónica, que permanecerá oculta en los archivos europeos hasta fines del siglo XIX, servirá como consuelo precario para un reducido número de funcionarios coloniales: intento de legitimar la Conquista y satirizar la sociedad indígena anterior.

Casi paralelamente a estos esfuerzos intelectuales coloniales, y como una contra-corriente que provenía de las mentalidades de los pueblos y noblezas conquistadas, en el siglo XVII hay dos serios intentos de elaborar la utopía andina. En 1609, Garcilaso de la Vega publica su libro *Los Comentarios*

Reales de los Incas. Escrito en la soledad de Montilla y de Córdoba, constituye la versión idealizada de la historia del Estado cusqueño. Esta crónica fue la obra de un mestizo que vivía en España, pero que mantenía vigorosos lazos con sus parientes nobles del Cusco. Nada sustancial cambia el alejamiento, que para Riva Agüero explica una nostalgia que pondría en marcha inconcientes mecanismos de idealización; lo que hace Garcilaso es retransmitir — con técnicas aprendidas en Europa — la tradición oral que había desarrollado en el Cusco la nobleza Inca y que tenía como finalidad legitimar el gobierno de una monarquía de supuesto origen divino. En 1614, Felipe Guamán Poma de Ayala, un empobrecido curaca de provincias, termina su crónica iconográfica, o inmensa carta dirigida al Rey de España, donde desde una perspectiva provinciana, étnica y anti-cusqueña, le pedía al Rey Felipe III que las tierras del Tawantisuyo deberían ser gobernadas por los descendientes de los antiguos y “legítimos” linajes de curacas conquistados por los Incas. Estos podrían gobernar las poblaciones andinas de manera autónoma, legítima y establecer acuerdos de gobierno con autoridades paralelas, como el Virrey, representante supremo del Rey de España. En ambos casos, a nivel de la producción intelectual que retransmitía las esperanzas andinas, se proponían alternativas más o menos viables: Garcilaso, el respeto y la restauración de los privilegios a la nobleza cusqueña; Guamán Poma, de manera más enfática y hasta subversiva, proponía la instalación de lo que Raúl Porras llamó un Estado Indio aunque subordinado a la metrópoli europea. Ambos proyectos, sin embargo, fueron irrealizables para el gobierno colonial, que hizo exactamente lo contrario: trató de liquidar a las aristocracias andinas.

En ambas crónicas, que surgen de realidades sociales diferentes, existe una coincidencia fundamental: las dos tratan de idealizar a las noblezas que habían gobernado desde el Cusco o desde las provincias. Esto no revela que durante los siglos XVI y XVII existían mecanismos de idealización, que tomaban la forma de relato histórico, que surgían desde realidades distintas y buscaban la restauración de una multiplicidad de gobiernos. Sin embargo es necesario indicar que dentro de esta heterogeneidad de idealizaciones, es posible percibir un proceso tendiente hacia la homogeneidad. El ejemplo podría ser la pérdida crónica del mestizo Blas Valera que Garcilaso utilizó: éste a pesar de ser hijo de un español y de una mujer de la nobleza de Chachapoyas, y de intentar la defensa de Atahualpa y de la nobleza quiteña, se inclina abiertamente por la idealización de la sociedad gobernada por los Incas. Es decir, que durante el siglo XVII es posible percibir el nacimiento de una memoria colectiva que progresivamente olvidará las historias locales y el pasado más remoto para reclamarse únicamente descendiente del idílico impe-

rio de los Incas.

Estas “crónicas” no fueron aisladas y caprichosas creaciones intelectuales. Garcilaso nunca perdió el contacto con sus amigos y familiares del Cusco y reiteradamente expresa que escribe para ellos; Guamán Poma, es el clásico evocador de los grupos étnicos vencidos por los Incas y que colaboraron abiertamente con los europeos como una manera de derrotar a los cusqueños. Ellos expresaron ideales e ideas que comenzaban a circular vigorosamente dentro del mundo andino. El siglo XVII parece ser la centuria en que los pueblos andinos comienzan a inventar sus mecanismos de subsistencia para conservar su cultura material y espiritual; se institucionalizan instrumentos de transmisión oral que se practicaban en la clandestinidad. Las historias étnicas, los cultos y las prácticas religiosas se retransmiten de manera clandestina y al margen de la sociedad legal. Esto hace necesario la multiplicación de las extirpaciones de idolatrías, de los juicios contra curanderos y hechiceros que tenían como único pecado continuar aferrados a su cultura y a su identidad étnicas. Al parecer, durante este siglo, la utopía andina se manifestó fundamentalmente a nivel de la creación intelectual individual y de la praxis social cotidiana del campesinado: los dioses y hombres andinos eligieron la precaria libertad de una existencia silenciosa en un mundo gobernado por normas occidentales. Los funcionarios coloniales (como el corregidor) y los religiosos católicos (doctrineros) trataron de “extirpar” la cultura y las esperanzas populares con vejámenes, castigos públicos y encierros, como los que ocurrieron en la “Casa de Santa Cruz” del Cercado de Lima. Así como en Europa se crearon los grandes encierros primero para leprosos y después para locos; aquí, en un territorio colonial se crearon prisiones para los que estaban contaminados y “satanizados” con la cultura andina. Pero fue imposible encarcelar a una idea, a una esperanza colectiva que lentamente se iba definiendo. En la soledad del encierro de Santa Cruz, como en la clandestinidad de las regiones rurales, vigorosos mecanismos de transmisión oral alimentaron constantemente las esperanzas indígenas y prepararon las condiciones para las grandes revueltas campesinas del siglo XVIII.

La utopía aristocrática

Más de un siglo después, la lectura de Garcilaso alentará a los curacas y la aristocracia indígena: grupo social en busca de una identidad, enfrentando a la clase alta colonial, que intenta liderar las rebeliones campesinas que sacuden al siglo XVIII. La expresión más alta de este movimiento será Túpac Amaru II. En sus discursos y cartas se puede percibir de una manera explí-

cita un programa político de corte anticolonial, donde se propone expulsar a todos los españoles, dismantelar la burocracia colonial, cortar los lazos con la metrópoli, para organizar una sociedad en la que convivan los diversos grupos étnicos que componen el Virreinato (desde indios hasta negros, pasando por criollos y mestizos), precedidos por la nobleza incaica, que tiene los títulos suficientes para gobernar el Perú (Maticorena). La vuelta al Imperio ha sido redefinida. Se trata de establecer una especie de monarquía incaica, pero manteniendo elementos que se juzgan positivos de occidente, como el comercio, la moneda y desde luego la religión cristiana. Pero esta *utopía aristocrática* sería derrotada primero, con la muerte de Túpac Amaru II y después, con el fracaso de los hermanos Angulo en 1814. La aristocracia indígena fue casi extirpada: se prohíbe el uso de títulos prehispánicos, se destrozan genealogías, deportan personajes, despojándolos de sus bienes. Desde entonces indio será sólo sinónimo de campesino.

Pero el siglo XVIII, junto a estas concepciones consolida también una *utopía campesina* o *utopía oral*, donde la vuelta al Tawantinsuyo es el retorno a una sociedad igualitaria (especie de comunismo primitivo), en la que sólo vivirían campesinos e indígenas; no habría españoles, ni comercio, ni moneda, ni menos Iglesia. Volverían los cultos tradicionales. Estas concepciones se expresan en la praxis de las sublevaciones rurales: haciendas arrasadas, ataques no sólo contra españoles, sino también contra criollos, mestizos e incluso indios ricos. Quizá el ejemplo más cabal sea el viaje de Juan Santos Atahualpa del Cusco al “gran pajonal” para encabezar una sublevación que desde 1742 expulsaría a los españoles de la selva central. La alianza entre los campesinos indígenas y los nativos fue lo suficientemente sólida como para conseguir que Juan Santos persistiera invicto, a pesar de las expediciones punitivas enviadas desde Lima.

La utopía recurre a la cultura popular: obras de teatro donde se recuerda a los Incas, imágenes de Huáscar o Atahualpa decapitados, empleo de la pintura mural o en lienzo . . . Aunque los campesinos —con la excepción de Juan Santos— son derrotados, estas concepciones persisten, pero de manera subterránea: después de 1782 queda prohibido el uso del quechua, se inicia una nueva campaña de extirpación de idolatría, se queman pinturas, se recubren los murales, en pocas palabras, el etnocidio reaparece en los Andes. Sin embargo, cuando por 1820 el viajero William Bennet Stevenson pasa por Huacho observa que entre los campesinos “la veneración por la memoria de sus Incas excede toda descripción, particularmente en algunos de los distritos del interior, donde el degüello del Inca por Pizarro es representado anualmente. En esta representación su gesto es natural aunque excesivo, sus canciones lastimeras y el total es como una escena de pena y desgracia; y nunca la he presenciado sin mezclar mis lágrimas con las de ellos. Las autoridades

españolas han tratado de prohibir esta exhibición, pero sin resultado, a pesar que se dieron varias órdenes reales para ello”.

De esta manera termina expandido el escenario de la utopía andina. Inicialmente estuvo afincada en dos importantes centros culturales andinos: Cusco (Incas) y Ayacucho (Huari), aunque desde el Taqui Onkoy tuvo una proyección panandina: las huacas más poderosas eran Pachacamac y el lago Titicaca. Era un tema quechua, anidado entre el sur del valle del Mantaro y La Raya (separación entre el Vilcanota y el altiplano), hasta que la revolución de Túpac Amaru articuló —no sin fricciones— los intereses quechuas y aymaras, de la misma manera como Juan Santos trató de vincular a los nativos con los campesinos. La utopía como observó Stevenson y antes Martínez de Compañón (Obispo de Trujillo), llegó a la costa y se propaló también hacia el norte.

Es evidente que la propia persecución puede ser una causa posible de la persistencia, pero la trasmisión de ideas, conceptos y rituales en torno al pasado prehispánico requirió probablemente de una organización social de este conocimiento. Pensamos aquí en esa jerarquía paralela de autoridades reconocidas por algunos antropólogos contemporáneos (Fuenzalida) o en el sistema de sacerdotes indígenas que ha reconstruido Lorenzo Huertas para las áreas de Canta y Huarochirí.

Al terminar el siglo XVIII junto a las imágenes que provienen de la utopía aristocrática y de la utopía campesina, surge una mitificación criolla del imperio incaico. En el Cuzco, en 1805, la conspiración de Aguilar y Ubalde busca implantar un Inca como gobernante del país. Una preocupación similar aparece durante la independencia en un personaje como Belgrano. Tiempo antes, en las páginas del *Mercurio Peruano*, Hipólito Unánue se había interesado por el estudio de las ruinas prehispánicas y había defendido las virtudes de la coca, uno de los componentes centrales de la cultura andina. Todos ellos serán continuados por los escritores indigenistas que durante los siglos XIX y comienzos del XX aparecen en las principales ciudades del sur andino: Puno, Arequipa y Cusco.

Peró esta utopía criolla o indigenista que inicialmente denominamos como la *utopía escrita*, tiene otras fuentes lejos del territorio peruano: el pensamiento iluminista, la incursión en el pasado incaico de algunos ilustrados como Marmontel. Lejanos antepasados de Heirich Cunow y de las discusiones sobre el socialismo y el comunismo andino. Para el pensamiento socialista, los Incas serán una referencia, no tan importante como Grecia, pero varias veces presente como ejemplo de despotismo o equidad.

De esta manera la utopía andina deriva en una historia múltiple. Historia oral e historia escrita. Varias imágenes, con diferentes sustentos sociales, a

veces complementarias, otras veces enfrentadas. Imaginación social y realidad se distancian, o por el contrario, se confunden. Este juego de imágenes obliga a precisar el análisis. Es necesario distinguir cuándo se trata de un verdadero sentimiento campesino y cuándo es la proyección de una ideología criolla sobre el mundo indígena. Pero de una manera u otra, en su propio terreno o más allá de sus linderos, la utopía andina termina por ser un instrumento de identidad colectiva, equivalente de Quetzacoal y Guadalupe para el área mexicana.

La utopía campesina

Los profetas mistis (1868 - 1915)

La concepción popular y campesina es la que identificaba, como ya anotamos la utopía andina con el "comunismo primitivo" o con una especie de sociedad sin explotados, ni explotadores. El proyecto popular campesino estará dirigido a la liquidación del latifundio y a la distribución de las tierras entre los campesinos de comunidades; intentaba cambiar, o más bien invertir, el ordenamiento social: los indios arriba y los blancos abajo era la aspiración más concreta y primordial. A mediados del siglo XIX se comienza a hablar, en los medios urbanos de "guerra de castas" en el sur andino: indios contra blancos era el esquema simplista.

En 1868, bajo la conducción de Juan Bustamante, un mestizo ilustre del departamento de Puno, los aymaras de Huancané se lanzan a la rebelión. Los acontecimientos se desarrollan de una manera rápida y confusa. En los momentos finales de la rebelión Juan Bustamante es acusado de incitar a una guerra de castas, de atentar contra la República Peruana y de querer, ilusamente, reconstruir el Imperio Inca. El caudillo fue derrotado y violentamente ejecutado en el campo de batalla, en 1869.

Tiempo después, en el siglo XX, en 1915, un Sargento Mayor de Caballería llamado Teodomiro Gutiérrez Cuevas, apodado Rumi-Maqui (mano de piedra), encabeza un nuevo intento de sublevación campesina. Los preparativos de formar un "ejército campesino" fueron descubiertos y la insurrección se tuvo que adelantar en un momento poco favorable: las huestes de Rumi-Maqui tomaron algunas haciendas, pero con relativa facilidad fueron derrotados y el conductor encarcelado y trasladado a Arequipa.

Los terratenientes de Puno, Cusco y Arequipa acusaron a Teodomiro Gutiérrez Cuevas de atentar contra la nacionalidad, de lanzar a los indios contra los blancos y de querer coronarse emperador inca. José Salustiano Urquiaga,

un hacendado de Puno, en un estudio que publicó en 1916, remarcaba la evidente afinidad que existía entre Juan Bustamante y Teodomiro Gutiérrez. Ambos eran mistis, sin ningún pasado de nobleza indígena, buscaron —como sus manifiestos los mostraron— construir un mundo sin explotados y devolver las tierras a sus verdaderos dueños: los indios.

Aquí es necesario detenerse para indicar que entre el siglo XVI y 1914 la rebeldía campesina siempre salía de las comunidades y se enfrentaba, durante el período colonial, a los representantes del Estado, y en los siglos XIX y XX (hasta 1915) el enfrentamiento comunidades contra haciendas aparece como eje de las luchas en las regiones rurales. En estos dos últimos siglos, la “gente de hacienda”, los yanaconas, colonos (o siervos andinos) habían sido utilizados —dada la debilidad del estado republicano— como fuerzas de choque para sofocar las rebeliones indígenas.

Los profetas indios (1920 - 1923)

Entre 1900 y 1920 se producen importantes cambios en la región sur andina (departamentos de Cusco, Puno y Arequipa principalmente). Las grandes exportaciones de lanas (de alpaca y oveja) habían contribuido a volver más compleja la estructura social de esta región. Al esquema tripartito de grandes comerciantes, hacendados y campesinos, ahora se agregaba una especie de clase intermedia formada por los medianos y pequeños comerciantes del interior y los afortunados artesanos de las principales ciudades.

Paralelamente a estos cambios, y en respuesta a la creciente demanda de lanas en el mercado internacional, las haciendas habían desarrollado un agresivo proceso de concentración de tierras durante este período. Los campesinos de comunidades y los pequeños propietarios siempre opusieron una exitosa resistencia a esta avanzada terrateniente.

Por otro lado las enormes exportaciones de la lana de alpaca, que en un 70% era producida por las familias campesinas, dinamizó las economías indígenas y las vinculó estrechamente con el mercado. Se podría aún decir que entre 1905 y 1919 es el período de apogeo de las unidades domésticas campesinas productoras de lana de alpaca.

Es en el año 1920, alentados por los cambios políticos que se anunciaban desde Lima, que los campesinos indígenas del sur, aquellos que vivían fuera de las haciendas, inician una serie de reclamos contra los abusos de las autoridades estatales, de los curas y de los mistis que vivían en los pueblos de indios. Por estos años, *La rama* una institución campesina de auxilios mutuos, que se mantenía de las aportaciones (en producto y en dinero) de los indí-

genas, adquiere una gran vitalidad. El dinero reunido por los *ramalistas*, dirigentes de la Rama, servía para pagar a los abogados defensores de los indios en los litigios por tierras y para sufragar los gastos de los “mensajeros” enviados a Lima. Luego los “ramalistas” inician una activa campaña de difusión de radicales transformaciones agrarias: se devolverían las tierras usurpadas por los hacendados y se terminarían con todas las formas de explotación del indígena. Los acontecimientos adquieren un giro inusitado cuando estallan los enfrentamientos armados entre campesinos y las huestes de los hacendados.

Es en estas circunstancias, y desde fines de 1921, en que por primera vez se produce un masivo levantamiento de colonos de haciendas que piden que éstas se conviertan en comunidades. Luego los hacendados abandonan sus propiedades rurales y se instalan en los pueblos cercanos al ferrocarril y en las ciudades principales de las zonas quechuas; paralelamente aparecen signos de un renacimiento insólito de la religiosidad andina, acompañados por proclamas de “guerras de castas” y por gritos de “viva el Tawantinsuyo”. En los periódicos departamentales del sur, durante los años 1921 y 1922, cuando los hacendados estaban prácticamente derrotados y abandonados por el gobierno central, los grandes propietarios acusaban a las masas indígenas de barbarie, de querer restaurar el culto al sol y el gobierno de los indígenas. En 1923, el gobierno inicia, después de un breve período de incertidumbre, una sistemática campaña de liquidación de la rebeldía campesina que toma la forma de numerosas masacres aparentemente aisladas y respondiendo a motivos diferentes.

Esta vez, la rebeldía coordinada de los colonos de haciendas, de los campesinos parcelarios y de los campesinos de comunidades, había quebrado momentáneamente el poder terrateniente en el sur. Los dirigentes campesinos, acusados por los hacendados como “profetas de la rebelión” y salidos del interior de los grupos campesinos, habían recurrido a la utopía de proponer reconstruir, aunque sea en sus proclamas, una sociedad indígena y de invertir el ordenamiento social. Esta vez, cuando el sistema terrateniente estaba en crisis, lograron un éxito momentáneo que anunciaba el deterioro definitivo del viejo sistema de haciendas andinas que se mantenían sin mayores modificaciones desde el siglo XVI.

Epílogo

Si bien la utopía andina resultó irrealizable, también es verdad que sirvió eficazmente para mantener vivas las esperanzas de los indígenas, y este horizon-

te utópico, que en definitiva representaba la mitificación de una sociedad sin explotados, sirvió como meta inalcanzable para movilizar a las multitudes campesinas y finalmente aligerar las diferentes formas de explotación que pesaban sobre los indígenas desde los tiempos coloniales. Resultado de una tensión entre lo imaginario y lo real; lo posible y lo imposible en una sociedad.

Otra conclusión que resulta del esquema esbozado es que la utopía andina no fue sólo una creación de la cultura popular, sino que además intervinieron las élites intelectuales. Se resquebraja, de esta manera, una cierta imagen que concebía a la ideología de una sociedad como una segregación automática de la clase dominante. Las clases populares muestran una autonomía y una conciencia mayores de las que tendemos a admitir, desarrollando un incesante contrapunto entre tradición oral y textos escritos.

Queda, en cambio, pendiente una pregunta. ¿Cuál es la vigencia de la utopía andina? José María Arguedas, que recoge esta esperanza en *Todas las Sangres* (1965) pensaba que con él llegaba a su fin el Perú campesino. Al parecer en las ocupaciones de tierras que se producen en los Andes entre 1956 y 1965, los objetivos específicamente campesinos (propiedad, abolición de las cargas feudales) desplazaron a esos sentimientos indígenas que antes los cohesionaban. No se proclama la vuelta al Tawantinsuyo; sin embargo, el quechua es la lengua de los "invasores", se recurre a las asambleas comunales, se exhiben títulos de propiedad y se reverdece la memoria histórica campesina. En algunos casos, como en Huasicancha, se trata de culminar una prolongada lucha por la tierra iniciada en 1607. El propio Hugo Blanco, en el Cusco, subrayó la importancia que seguían teniendo las reivindicaciones culturales y, según John Earls, algunos campesinos comenzaban a identificarlo con la imagen de Inkari.

Pero la respuesta a la pregunta planteada, remite también a discutir la situación por la que atraviesa, en las últimas décadas, la cultura andina. Si recurrimos a las cifras de los censos de 1940, 1960 y 1972, podemos constatar que el número de quechua hablantes, de hombres vestidos con poncho y que chacchan coca ha disminuido en términos relativos aunque en términos absolutos ha conseguido mantenerse. Llevando las cifras a un mapa, dibujaríamos el contorno de una cultura a la defensiva, casi identificada con los departamentos serranos más atrasados y deprimidos de la economía peruana, poco afectados por el desarrollo del capitalismo y menos permeables a las reformas emprendidas desde el Estado entre 1968 y 1976 (Reforma Agraria, etc.); es decir, los departamentos de Puno, Cusco, Abancay, Ayacucho y Huancavelica. Una cultura a la defensiva no significa necesariamente una cultura en retirada (Macerá). Todavía más: las amenazas externas precipitan las

esperanzas milenaristas, como ocurrió en Huamanga con el Taqui Onkoy. Algunos investigadores (Huertas, Nakamura) observan que en correlación con la crisis económica que atraviesa toda la estructura social peruana, se notan signos de un renacimiento religioso andino. Ahora estaríamos ante otro problema: la posibilidad de fusionar concepciones tradicionales con ideologías modernas. ¿Rebeliones imposibles? ¿Movimientos sin esperanza? ¿Desesperación de los vencidos?. Preguntas que persisten pendientes.

BIBLIOGRAFIA

- Baczko, Bronislaw
1978 *Lumieres de l'utopie*, París, Ed. Payot.
- Balandier, George
1953 "Messianismes et nationalismes en Afrique noire", en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 14, pp. 41-55.
- Basadre, Jorge y Macera, Pablo
1974 *Conversaciones*, Lima, Mosca Azul
- Bastide, Roger
1961 "Messianisme et développement économique et social", en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 31, pp. 1-14
- Bloch, Ernest
1965 *Thomas Munzer*, París, Ed. Julliard.
- Cohn, Norman
1970 *The pursuit of the Milerium*, London Ed. Paladin.
- Curatola, Marco
1977 "Mito y milenarismo en los Andes: del Taqui Onkoy a Inkarrí" en *Allpanchis* N° 10, Cusco.
- Desroche, Henri
1968 "Les messianismes et la catégorie de l'échec", en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 35: pp. 61-84
- Durand, José
1976 *El Inca Garcilaso clásico de América*. México Sepsentas.
- Duviols, Pierre
1971 *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial*, Lima Institute Français d'études andines, (existe edición en castellano).
- Engels, Federico
1978 *La guerra de los campesinos en Alemania*, Barcelona, Ed. Grijalbo.
- Garcilaso de la Vega
1960 *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Centros Españoles.
- Gisbert, Teresa
1980 *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, La Paz.
- Ginzburg, Carlos
1980 *Les batailles nocturnes, Sorcellerie et rituels agraires en Frivoul, XVI-XVIIe*. Siedes, Ed. Verdier.
- Golte, Jurgen
1980 *La racionalidad de la organización andina*, Lima IEP.

- Gluckman, M.
1963 *Order and rebellion in tribal Africa*, Londres, Ed. Coher & Est.
- Halbwachs, Maurice
1970 *La meoire collective*, Paris Ed. Payot (2da. ed. augmentée).
- Huerta, Lorenzo
1981 *La religión en una sociedad rural-andina*, (siglo XVI, Ayacucho.
- Hill, Christopher
1977 *Le monde a l'envers. Les idées radicales au cours de la révolution anglaise*
Paris Ed. Payot.
- Lanternari, Vittorio
1965 *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*,
Barcelona, Seix-Barral.
- Macera, Pablo
1980 *Pintores populares andinos*, Lima, Banco de los Andes.
- Manheim, Karl
1956 *Idéologie et Utopie*, Paris, Marcel Rivière.
- Marticorena, Miguel
1981 *Cuerpo político y restitución a Túpac Amaru*, Lima.
- Metraux, Alfred
1973 *Religión y magias indígenas en América del Sur*, Madrid, Aguilar.
- Metraux, Alfred
1955 *Le Vandou Haitier*, Paris, Payot
- Millones, Luis
1971 *Las Informaciones de Cristóbal de Albornoz*, Cuernavaca.
- Murra, John
1978 *Organización económica del estado inca*, México, Siglo XXI.
- Muhlmann, Wilhelm E.,
1968 *Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde*, Paris, Gallimard.
- Ossio, Juan M.
1973 *Ideología mesiánica del mundo andino*, Lima, Ed. de J. Prado Pastor.
- Pease, Franklin
1978 *El dios creador andino*, Lima, Mosca Azul.
- Pereira de Queiroz, M.J.
1969 *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*. México, Siglo XXI.
- Poma de Ayala, Felipe Guamán
1980 *La Nueva crónica y buen Gobierno*, México, Siglo XXI.
- Porrás, Raul
1971 *El cronista Huamán Poma de Ayala*, Lima

- Rivera Cusicanqui, Silvia
 “Algunos hipótesis para el análisis de los movimientos campesinos aymaras de las décadas 1910-1920” (copia xerográfica, s/f).
- Riva Agüero, José de la
 1952 La historia en el Perú, Madrid.
- Steve, Stern
 1980 The Challenge of Conquest, The indians people of Huamanga, Isle, (tesis).
- Tamayo, José
 1980 Historia del indigenismo cusqueño, Lima, INC.
- Urbano, Henrique
 1981 “Del sexo, el incesto y los ancestros de Inkari”, en: *Allpanchis* N° 17-18
 Cusco.
- Vansina, J.
 1965 Oral tradition: a study in historical methology, Londres, Routledge &
 Kegan-Paul.
- Vásquez, Emilio
 1976 La rebelión de Juan Bustamante, Lima, Juan Mejía Baca.
- Zuidema, Tom
 1965 “Observaciones sobre el Taqui Onkoy”, en *Historia y Cultura* Vol. I
 No. 1.