

LA VISION DE LOS VENCIDOS

Violencia del conquistador y respuesta indígena.

Manuel Burga

DESPUES de un largo período de preparación, ocasionado en parte por las exigencias del autor para lograr una traducción más fidedigna, podemos ya encontrar en las librerías limeñas un excelente estudio sobre el siglo XVI peruano (+).

LA VISION DES VAINCUS (*La visión de los vencidos*) fue el título original de la edición francesa de 1971. Este título reflejaba mejor el contenido del libro y la preocupación del autor por mostrar cómo los indígenas del Perú habían vivido y soportado la conquista, la descomposición de su mundo, la satanización de sus valores religiosos y la agresión pura y simple de los conquistadores europeos. El título ha sido drásticamente recortado. "LOS VENCIDOS" es el lacónico título de

la edición española. Esto probablemente obedece a un elemental cuidado editorial de no repetir títulos bastante conocidos en Latinoamérica: en 1959, M. León Portilla publicó un libro llamado *La visión de los vencidos* (México); en 1975 apareció otro en Lima con igual título. Por otro lado se conserva el mismo subtítulo de la edición francesa, aunque los breves agradecimientos introductorios desaparecen en la edición española y es necesario recordarlos. Por ellos, el lector se informaba que originalmente este libro fue presentado como tesis doctoral en la Sorbona hacia el año 1969: en consecuencia, este libro es una obra de juventud. Un autor joven, pero una obra madura, profunda y razonada a partir de una sólida formación

(+) Nathan Wachtel, *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la Conquista española (1530-1570)*, Alianza Editorial, Madrid, 1976, 403 pp.

teórica y utilizando las más recientes técnicas de análisis histórico. Estas referencias anecdóticas eran necesarias. Nos informan sobre el autor y su obra.

El libro está dividido, como las clásicas tesis francesas, en tres partes. En la primera, *Los Acontecimientos*, se describen los signos y presagios que anuncian la ruina de las civilizaciones nativas. A partir de testimonios indígenas, poesía o crónicas indias, el autor trata de mostrar la manera como impactó en las mentalidades colectivas la presencia de blancos barbados, cubiertos de relucientes armaduras y montados a caballo. Estos presagios fueron inventos colectivos posteriores a la Conquista y revelan el estupor y el desconcierto que los pueblos vencidos vivieron la conquista. Un cierto tipo de racionalidad y lógica no les permitió comprender este acontecimiento en su verdadera dimensión. En un primer momento pensaron que los dioses habían regresado. Moctezuma no duda en considerarlos dioses. Atahualpa, que afrontaba el mismo acontecimiento en circunstancias diferentes, también se planteó el mismo dilema ¿Dioses u hombres? Pero esta incertidumbre duró muy poco, y como dice Wachtel, "...los españoles, por su codicia y brutalidad, dissiparon muy pronto la ilusión".

Eran hombres, mortales, astutos como el zorro, voraces como el buitre, que saltaban como monos cuando descubrían objetos de oro y plata.

La Conquista, un hecho pleno de violencia, significó la ruptura y el fin de las civilizaciones nativas. Al mismo tiempo, la conquista constituye una epopeya del expansionismo occidental, un triunfo casi celestial: la espada hizo posible expandir la cruz y redimir a los paganos. Esta es la versión europeo-céntrica de la conquista. Del otro lado, la conquista fue percibida como la destrucción de un mundo y la muerte de los dioses nativos. Este acontecimiento produjo, según el autor, un *traumatismo* en la conciencia social del indígena conquistado. N. Wachtel trata de aprehender su actualidad analizando danzas folklóricas de México, Guatemala y de las regiones andinas (Perú y Bolivia). Una combinación de análisis estructural y de psicoanálisis histórico lo llevan a proponer interesantes hipótesis. Es difícil evaluar sus conclusiones sin discutir a fondo su procedimiento y validez metodológica, ¿Existe el inconsciente colectivo en la historia? Constituye aún sólo una pregunta. Existen historiadores que exageradamente quieren explicar aún las luchas sociales a partir de la aplicación del psicoanálisis a los

procesos históricos. Pero estas asociaciones de psicoanálisis y estructuralismo que se proponen dar un orden razonable a lo aparentemente irracional (por ej. el pensamiento de Huamán Poma es caótico para una óptica europea, pero bien estructurado para una óptica "andina") no explican la dinámica global del proceso histórico, se quedan en los aspectos parciales (mentalidades) o en la sincronía (estructura y función). N. Wachtel intenta ir más allá. Este es uno de los méritos de su obra.

Analizando las danzas: "La danza de la Conquista (Guatemala)", "La danza de las plumas" "La danza de la gran Conquista (ambas de México)" y la "Tragedia de Atahualpa (Oruro)", demuestra que todas ellas poseen una misma estructura expresada en un conjunto coherente de correlaciones y oposiciones. Todas ellas intentan perennizar el recuerdo de la conquista con un diferente nivel de fidelidad y de deformación. Las danzas centroamericanas deforman la historia para obtener una conjunción entre lo nativo y lo europeo. La danza andina conserva una sorprendente fidelidad en la descripción del acontecimiento traumático: encuentros preliminares, incompreensión en el diálogo, muerte de Atahualpa y triunfo de Pizarro. Luego un final ines-

perado: condena de Pizarro en España, maldición del europeo, y un mensaje mesiánico de esperanza y rebeldía del pueblo derrotado. En resumen: una disyunción entre lo europeo y lo indígena. ¿Por qué la deformación en un caso y por qué la fidelidad y el mesianismo en el otro? Esta oposición lo lleva a plantearse el problema de la relación entre las estructuras folklóricas y la praxis concreta del pueblo conquistado. Relación normada por una lógica estructural que impulsa una actividad reestructurante a nivel de las mentalidades colectivas, en respuesta a una situación vivida como una tragedia colectiva.

En la segunda parte, *Las Estructuras*, el autor ensaya mostrar los cambios sociales y económicos producidos en los Andes Centrales entre 1530 y 1570. Para esto reconstruye las estructuras fundamentales de la organización económica del estado Inca. Muestra cómo la acción combinada de los principios de la reciprocidad y la redistribución, organizaban la producción, la propiedad y la percepción del tributo. La acción simultánea de estos dos principios generaban la coherencia y aseguraban la continuidad del sistema Inca. La reciprocidad actúa como una ideología justificadora de la explotación y la redistribución,

estrategia que asegura la relación entre el *ayllu* y el estado, se sustenta en la reciprocidad. Los incas no crean nada nuevo. Más bien recrean, a una mayor escala y dimensión, estructuras pre-existentes (*ayllu-curaca*) y desvían los excedentes hacia un centro administrativo y coordinador (la burocracia estatal cusqueña): la voluminosa tesis de John V. Murra, del año 1956, expuesta y formalizada en pocas páginas y con un estilo claro y preciso.

El sistema Inca, apoyado sobre un doble movimiento circular de bienes y servicios (de los *ayllus* al Cusco y del Cusco al *ayllu*), aseguró su coherencia y reproducción en la compatibilidad entre praxis concreta y superestructura ideológica. La Conquista desencadena un proceso de desestructuración: radical caída demográfica, descomposición económica (expresada patéticamente en una nueva especialización productiva del área conquistada, en la desnaturalización del tributo y en la introducción de la moneda), la desestructuración social y finalmente la extirpación de ideolatrías (una forma de agresión mental).

En conclusión: ruptura y cambio a todos los niveles. Pero indiquemos; desestructuración, pero no destrucción to-

tal. Algunas instituciones como la *mita*, el tributo, el *yanaconaje*, el *curaca*, continúan y aun se fortalecen. Estos elementos, esenciales en el antiguo orden andino, son puestos al servicio de la administración colonial europea. Entonces: subsistencia de algunas estructuras andinas, pero utilizadas como instrumentos de explotación y fuera de un sistema global, donde, antes, encontraban su coherencia y justificación ideológica. La redistribución, practicada por los *curacas* y el Inca en términos de intercambio de dones y contradones (tributos que se almacenaban en depósitos estatales y que "ficticiamente" regresaban a las poblaciones campesinas), desaparece. La praxis andina es reemplazada por la praxis del conquistador. El conquistador-encomendero recibe los tributos (en productos y en trabajo) y lo "paga" con la evangelización: una nueva forma de reciprocidad que buscaba justificar la explotación. La *mita*, el tributo, las exigencias del estado pierden su legitimidad; se han violado los principios básicos que normaban la relación entre los grupos étnicos y el estado. La vida y el destino social de los indígenas pierden sentido y significado. ¿Cómo reconstruir ese mundo perdido? No que-

dan muchas alternativas: la revuelta (praxis concreta), la tradición (rechazo a lo europeo y conservación de los hábitos y costumbres andinas) y la creación mental reestructurante en las danzas y cantos se derrota al invasor) se presenta como las alternativas elegidas por el hombre andino.

En la tercera parte, *La Praxis*, estudia las revueltas como expresión del rechazo a la conquista y colonización europeas. Aquí el autor vuelve a ampliar su campo de observación con la finalidad de desarrollar un análisis comparativo y también de responder a las preguntas formuladas al término de la primera parte. La resistencia del neo-estado inca (1537-1572) desde Vilcabamba, ase- dia constantemente la tranquilidad de los europeos. Esta constituye una respuesta violenta a la violencia del conquistador: los últimos descendientes del linaje inca tratan de mantener encendida la esperanza de reconstruir la sociedad indígena y expulsar a los invasores. Los españoles usan la diplomacia, la persuasión evangelizadora y la acción bélica para someter a los últimos rebeldes. Manco Inca, Sayri Túpac, Titu Cusi y Túpac Amaru I se suceden en el gobierno de este último reducto inca. Finalmente en 1572, Túpac Ama-

ru I fue capturado y decapitado, por orden de Toledo, en la plaza principal del Cusco. Esta constituye la segunda muerte del Inca y el acontecimiento que ensombreció las últimas ilusiones y esperanzas del hombre andino.

¿La resistencia de los Incas de Vilcabamba constituye la simple respuesta de los oprimidos a partir de la toma de conciencia de la explotación colonial? ¿Cuál es la racionalidad y la ideología que sustentan e impulsan las revueltas contra el europeo? N. Wachtel de nuevo intenta comprender la praxis de los indígenas a partir de la racionalidad y de los elementos estructurales de la mentalidad indígena. Wachtel busca demostrar la relación, que los mismos testigos de la época encontraron, entre el TAQUI ONGO y la resistencia de Vilcabamba. El TAQUI ONGO es la praxis concreta de una corriente religiosa que sacude a los Andes Centrales durante la década de 1560 a 1570. Los sacerdotes indígenas agrupados en una especie de "secta" clandestina predicaban la resurrección de las huacas, la muerte de los dioses cristianos, la expulsión de los blancos y el nacimiento de un nuevo mundo. Estamos frente a un típico movimiento milenarista, cargado de elementos mesiánicos,

que busca en la tradición andina su soporte ideológico y mental. El TAQUI ONGO se expande a partir de Jauja y Huamanga. Los párrocos de provincias apresuradamente informan sobre este peligro y la relación de este movimiento con la resistencia de Vilcabamba. Las fuentes parecen confirmar este hecho: los sumos sacerdotes del inca rebelde habrían elaborado una estrategia para emprender una revuelta general. Pero nada importante llegó a realizarse: el milenarismo fue combatido tenaz y eficazmente por el celo y fanatismo de los primeros extirpadores de idolatrías. La ilusión colectiva se esfuma, los principales sacerdotes-dirigentes son apresados. Más tarde, en 1572, Túpac Amaru I es decapitado y la ilusión definitivamente queda sepultada. Sepultada, pero no liquidada. Un mito mesiánico surge: la cabeza del Inca, enterrada en un lugar no preciso, crece constantemente y cuando el cuerpo se haya regenerado, el Inca saldrá para expulsar al invasor y reconstruir el "mundo". Derrota, explotación, destrucción y latentes esperanzas mesiánicas constituyen partes integrantes de la existencia cotidiana del hombre andino de ayer y de hoy.

En México la guerra de Mix-

ton (1541-42) constituye un acontecimiento similar, aunque de una duración mucho más corta. Aquí también los indígenas de nuevo fueron derrotados. Incas y aztecas, que construyeron complicadas sociedades estatales, fueron fácilmente conquistados y sus intentos de resistencia, fueron ahogados en sangre y fuego. Aquí los indígenas que se aferraron a su cultura tradicional, fueron derrotados. En la periferia, en los territorios que incas y aztecas consideraban poblados de "bárbaros", los chichimecas, al norte de México, y los araucanos al sur del Perú, pusieron en jaque al español y aun ganaron batallas. Aztecas, incas, chichimecas y araucanos sufren el mismo proceso de aculturación que finalmente termina en resultados aparentemente opuestos y contradictorios.

La densidad de este libro hace difícil la crítica y la evaluación en un breve comentario. La abundancia de datos, el manejo de fuentes de archivo, los sofisticados análisis estructuralistas, el recurso al psicoanálisis, abruma. Sin embargo, intentaré ir más allá de la simple reseña. Este libro, como muchos grandes libros, no desarrolla una idea, sino muchas. Por eso nos abruma y el libro pierde claridad y sus intencio-

nes parecen ocultarse. El autor ordena todos los conocimientos más recientes que se tienen sobre el Imperio Inca y la primera edad colonial (1532-1570). Desde Lohman Villena a Murra, de la historiografía tradicional hasta la moderna etnohistoria son utilizados con la finalidad de demostrarnos los cambios y las rupturas, que percibidos desde el lado indígena, significaron la muerte de sus dioses y la ruina de su mundo. El impacto de esta agresión externa produce un traumatismo en las mentalidades colectivas. Traumatismo que, según el autor, supervive en las danzas folklóricas actuales. Danzas que reinterpretan el acontecimiento traumático como una forma de aculturación o de lucha contra la opresión y la explotación.

No hay una sola idea, sino un enorme despliegue empírico y teórico para demostrar la validez de una metodología. Este libro se desarrolla en base de un proyecto metodológico donde el autor constantemente va de lo concreto a lo abstracto, de la sincronía a la diacronía, del acontecimiento a la formalización. Este vaivén incesante desemboca en un ritmo dialéctico que busca dar profundidad histórica a los análisis estructuralistas. Explicar la dinámica de las estructuras no por la acción exclusiva de una lógica estructural, sino por

la praxis dialéctica de los individuos que actúan. N. Wachtel hace intervenir el principio de la contradicción para explicar la dinámica del sistema.

¿Qué nos enseña este libro? Muchísimo, pero no es oportuno hacer un inventario detallado de sus enseñanzas. Solamente diré que su importancia no radica en los hechos, acontecimientos o personajes históricos nuevos que nos revela. No es un libro empirista. Su importancia radica en su intento de aprehender la "visión", oculta y desconocida, de los vencidos. Esto es, poner todo el conocimiento histórico actual sobre las sociedades andinas, al servicio de una interpretación global. Lo empírico y teórico confundido en una empresa intelectual que nos recuerda, a los historiadores en particular, que hay que usar el documento y las técnicas de análisis dentro de un marco conceptual depurado y claro. En este sentido la obra de Wachtel puede ser muy útil para todos aquellos que queremos interpretar y conocer mejor el lento y penoso proceso de nuestra historia andina. En conclusión: es justo difundirla, discutirla y aprovecharla al servicio de la construcción de una historia peruana donde se reivindique el rol protagónico de las clases dominadas como elemento vital de la dinámica histórica.