

Continuidad y resistencia de lo andino

Franklin Pease G. Y.

Cuando el historiador o el antropólogo contemporáneo se enfrentan a la sociedad andina, suelen preguntarse inicialmente por los cambios que ocurrieron en ésta a raíz de la invasión española, y desde entonces hasta el presente. Mas recientemente ha ingresado a la discusión un interrogante aparentemente opuesto y en realidad complementario: ¿hasta dónde hay una continuidad andina, por debajo y por encima de los cambios introducidos desde el siglo XVI? Quisiera iniciar esta breve nota sobre algunas formas de resistencia andina, precisando que al hablar de *resistencia* no quiero referirme únicamente a las rebeliones armadas que han motivado la mayoría de los estudios en torno a aquélla; prefiero buscar indicadores de otras formas de *resistencia consensual o consentida*, que pueden entenderse en su confrontación con la presión occidental. Recientemente, Maurice Godelier señaló la importancia de la dicotomía *conflicto-consentimiento* (1978: 93); es importante extender un análisis realizado anteriormente (Pease 1979) sobre algunas relaciones entre el Tawantinsuyu y las unidades étnicas, en el mismo ámbito de los extremos planteados por el conflicto y el consentimiento, esta vez en busca de una aproximación a la forma de adaptación de la población andina al sistema colonial.

Ciertamente, debe tenerse en consideración que ésta es una tarea amplia que requiere de meticulosos estudios. No basta, entonces, suponer *a priori* que la resistencia consensual soluciona necesariamente los problemas derivados de la imposición colonial; suponerlo sería un simplismo inaceptable, tanto como afirmar que toda actividad dentro o en torno a este consenso supone en los hombres andinos la supresión definitiva del conflicto. Quizás pudiera hallarse una mejor posición aproximativa al problema si se tiene en cuenta la situación de los curacas y de las unidades étnicas después de la invasión española.

Cuando consideramos algunas preguntas y propuestas recientes (Spalding 1974; Murra 1975; Cock 1976-77, Rostworowski 1977) sobre la actividad

de los curacas, por ejemplo, se nos plantean los primeros problemas: ¿por qué y cómo estos dirigentes étnicos se “acomodan” al régimen de las encomiendas? ¿cuáles son las relaciones entre esta situación y el deterioro que sufrieron las unidades étnicas dentro del sistema colonial? ¿de qué manera podemos relacionar los diversos casos de consenso frente al Tawantinsuyu (Pease 1979) con la situación de las mismas regiones, pero ya bajo el régimen colonial? ¿cómo podemos iniciar nuevas aproximaciones de consenso o de conflicto en unidades étnicas no estudiadas en su relaciones frente al Tawantinsuyu, para poder comprender mejor su situación frente a la colonia o a la república? Las preguntas pueden continuar.

Debemos ser conscientes que, pese a los muchos estudios realizados sobre distintas unidades étnicas (Murra 1964, 1967, 1970, 1972, 1975; Rostworowski 1970, 1972, 1976, 1977a, 1978; Espinoza 1970, 1974a, b y c, 1976-77; Pease ed. 1977, 1978), carecemos de bases documentales estandarizadas para diferentes regiones andinas. Aunque se han editado y estudiado muchas visitas (cf. Pease 1978: 46-65), no todas proporcionan una información tan rica como las de Chucuito o Huánuco. Carecemos también de estudios sobre el comportamiento constante de los curacas en las grandes zonas mineras¹; se ha estudiado muy poco, también, los recursos presentados por los curacas para eludir o atenuar los efectos de las mitas o del tributo (a excepción de aquellos procedimientos llevados a cabo para reducir el tributo a la par que disminuía la población), y no se conocen tampoco del todo los múltiples medios de que pudieron valerse para escamotear los recursos andinos de la requisitoria colonial. Estos no son, ciertamente, problemas existentes únicamente en el siglo XVI, sino que deben tomar nuevas formas y características variables en los tiempos posteriores, mientras los grupos étnicos funcionan como tales². Tampoco sabemos cuándo y hasta dónde dejan de funcionar los mismos grupos étnicos; cuándo y cómo se modifican y reestructuran sus fronteras y sus relaciones internas y externas, cómo varían las funciones y atributos de sus autoridades, cuándo sus identidades se fragmentan y recomponen.

Se ha sugerido, en cambio, que desde el siglo XVII hay indicios de una formación distinta, que habría llevado una primera noción de *identidad andina* en el XVIII (Rowe 1955, 1957); sin embargo, este tópico no ha sido profundizado, excepto en lo que se refiere a la elaboración de una mitología mesiánica que ha alimentado los movimientos andinos por lo menos desde el siglo XVIII (aunque ello podría retraerse al siglo XVII), ya que los movimientos andinos del siglo XVI no llevaron como bandera la resurrección del *Inka* (cf. Pease 1977). Cabe añadir aquí una nueva pregunta, que fácilmente llevará a otras: ¿hasta dónde la aparición de una identidad andina

basada en el *Inka*, vigente en el siglo XVIII por ejemplo, ha significado la anulación de (o quizás la complementación con) las identidades étnicas entre la población andina?

Va siendo cada vez más claro que las demarcaciones coloniales no garantizan la existencia de una identidad étnica prehispánica en las mismas. Tanto al repartir las encomiendas, como al organizar los corregimientos y las provincias, la administración española parece haber actuado sobre la base de distintos indicadores y necesidades. En primer lugar, las encomiendas no distinguieron siempre las relaciones de dependencia existentes entre diferentes curacas sino que, al encomendar a la población *a través de ellos*, prescindieron de dichas relaciones, si bien las anotaron en las mismas cédulas que concedían las mencionadas encomiendas (al menos eso ocurrió con las iniciales)³. No se respetaron, de esta manera, relaciones vinculadas al "control vertical" de múltiples ecologías (Murra 1975, cap. 3; Pease 1978, cap. 2). En segundo lugar, las atribuciones de los curacas fueron modificadas en diversos momentos de la vida colonial; no se tiene una clara idea de cómo ocurrió esto ni de cuáles fueron sus alcances.

A consecuencia de estas actitudes puede apreciarse una actividad intensa de los curacas en busca de recuperar (o reordenar) el control tradicional que iban perdiendo (con referencia al primer caso), desde que el mismo les aseguraba el acceso a bienes particularmente importantes para la redistribución que dichas autoridades étnicas controlaban. La cuestión de las atribuciones va más allá: los curacas debieron intentar de muchas formas reestructurar sus atributos, de acuerdo a la situación colonial específica de cada región, y fueron compelidos a hacerlo por la propia actividad de la administración que, al transformarlos, limitaba su poder, buscando incorporarlos en la propia administración colonial.

Es importante, entonces, señalar la existencia de vacíos notorios en la investigación en torno a las unidades étnicas. Disponemos de muchos estudios que buscan identificarlas, especialmente en el contexto colonial; pero no hoy, en cambio, una mecánica adecuada que permita aprovechar la relación (que sigue siendo un ideal) entre la aproximación arqueológica, la antropológica y la histórica; los tres grupos profesionales identifican las unidades étnicas casi siempre desde el punto de vista particular de cada una de las disciplinas indicadas: esto es, con un tipo particular de evidencia, y a pesar de los esfuerzos realizados, creo que no sería una exageración afirmar que todos son, finalmente, insatisfactorios. Incluso en aquellos casos en que se ha buscado conscientemente una interdisciplinaridad, se tropieza con deficiencias originadas muchas veces en la poca elaboración de las evidencias.

Veamos, por ejemplo, la dificultad ya anunciada de no disponer de una evi-

dencia suficiente al buscar los límites de las unidades étnicas en la documentación colonial. En pocos casos se ha logrado la ubicación de una información suficiente sobre el ámbito en que se movía una unidad étnica andina, y se relacionaba con las vecinas; la mayoría de las identificaciones partieron de una documentación fragmentaria o aislada (que, además, no siempre ha sido cuidadosamente procesada); se ha aceptado así como “unidades” a aquéllas provistas por las cédulas de encomienda o, más comúnmente, por las consecuencias de la organización de los corregimientos y su jurisdicción territorial. Al aceptar de hecho esta situación, vamos aproximándonos a diversas confusiones, como son la de malinterpretar relaciones de intercambio restringido (es decir, las que se realizan en el interior de una unidad étnica) y/o recíprocas, como si fuesen comerciales: es fácil por ejemplo confundir las rutas de estos intercambios con las que transitaban los encomenderos y traficantes europeos. Sólo cuando una abundancia de múltiples evidencias lo permite, es alcanzable disponer de nuevas aproximaciones a las relaciones de reciprocidad étnicas: van perfilándose, por ejemplo, para el tan conocido caso de los lupaca, cuyo ámbito de relaciones recíprocas (que incluyen intercambio y movilización de energía humana) excede en mucho los límites de corregimiento o la provincia coloniales. Al margen de la numerosa colección de visitas y documentos oficiales existente⁴, los libros notariales locales, diseminados por un extenso territorio, hacen ver cómo era la actividad de los señores étnicos lupaca en busca del mantenimiento de sus relaciones de intercambio. Las autoridades étnicas debieron, para ello, adecuarse en mucho al régimen español, ¿cuáles fueron las formas y los alcances de esta acomodación y hasta dónde pueden ser entendidas como una resistencia? He allí un propósito de trabajo.

Pero, más adelante, cuando se estudia la vida andina del siglo XVIII, la continuada evidencia de las rebeliones ha llamado asiduamente la atención de los historiadores acerca de las identidades étnicas; esto es más notorio cuando se ha analizado más cuidadosamente la participación de las mencionadas unidades en movimientos que reclamaban el ejercicio de una noción de identidad mayor que aquéllas. En términos muy generales, podría argüirse que aparecieron, en bandos opuestos, nociones que se identificaban (o que actuaron como si se identificaran) con la “república de indios” estatuida legalmente por el régimen colonial, que figuraba en las rebeliones al lado de las tropas españolas; frente a ello, una segunda opción reclamaba una distinta identidad andina, visiblemente relacionada con el *inka*⁵, que se oponía a la adecuación, posiblemente por considerar que representaba una cesión que iba más allá de los límites que permitían resguardar las identidades étnicas o la andina en vías de integrarse⁶. Como los estudios andinos, especialmente

aquéllos realizados en torno a las rebeliones del siglo XVIII, han incidido más en los aspectos políticos de las mismas (esto es, desde una perspectiva inevitablemente europea) que en los propiamente andinos, disponemos en realidad sólo de aproximaciones aisladas a ese *nosotros colectivo* andino que actuaba entonces en la segunda de las opciones indicadas.

Es visible que los estudios sobre la población andina que inciden sobre los tiempos posteriores a las grandes rebeliones del siglo XVIII, carecen también de una perspectiva histórica entendida en términos andinos, y por ello analizan muchas veces la condición de esta población, marginando el testimonio andino de su análisis. No hay, por ello, una aproximación histórica a la vida andina durante la república que sea similar a la proporcionada por la historiografía colonial, especialmente por aquella que se ocupa de la colonia inicial. En la república del XIX no continuó con la misma intensidad el indigenismo que Pablo Macera relievaba para el siglo anterior⁷, y solamente en el presente siglo el indigenismo tomó carta de ciudadanía académica, además de caracteres más activos en la vida cultural del país. Ello no significa que el XIX fuera una centuria de “silencio andino”, pues hay muestras suficientes de su actividad resistente, antes y durante la guerra del Pacífico, que recientemente han atraído el interés de los especialistas⁸. Significa, en cambio, que la historiografía liberal del siglo pasado supuso, al igual que los constituyentes de 1823 en adelante, que la población andina podía ser limpiamente incorporada a la nacionalidad criolla emergente.

Sólo la antropología moderna intentó una aproximación diferente, aunque no siempre con una perspectiva histórica que hiciera posible seguir mejor la actividad de la población andina durante el siglo XX. Es cierto que hay excepciones; tanto en el siglo pasado como en el presente hubo actitudes indigenistas, distintas a veces del movimiento oficial y reconocido como tal, que significaron búsquedas que no siempre estuvieron muy alejadas del criterio que veía a los hombres andinos como disminuidos herederos de pasadas grandezas; merece la pena estudiarlas en busca de una mejor comprensión⁹. ¿Cuáles son, por ejemplo, las dimensiones étnicas de movimientos como el de Juan Bustamante, o el de los años 20 de este siglo en Puno? ¿Puede hallarse en ellos las mismas rivalidades étnicas que se han señalado como importantes en las diferentes actividades de la población en torno a Túpac Amaru o los Catari? (Cajías 1980). Es visible que en terrenos como éstos hace falta mucho estudio, y no basta asumir una actitud silenciosa frente a las actividades de la población, desde una perspectiva andina. Si en los tiempos actuales somos testigos del mantenimiento —quizás precario— de una noción de identidad aún no totalmente esclarecida, ¿cómo podemos silenciarla radicalmente para el pasado andino, aun el inmediato, que se tra-

ta de entender mejor? No interesan tanto las múltiples variables que pueden existir bajo la forma de distintas alternativas de investigación o de discusiones metodológicas, mientras no se intente encubrir con éstas la decisión de silenciar lo andino, dejándolo intocado bajo un manto de conflicto político o ideológico, que se aprecia de otra manera y con distinta intensidad en la historia urbana del país. A fin de cuentas, de lo que se trata no es de revivir el indigenismo, sino de estudiarlo mejor, así como también es preciso estudiar los movimientos indígenas (no "indigenistas") de la actualidad, tanto en Bolivia como en el Perú.

LO ANDINO SOBREVIVIENTE

Cómo y dónde sobrevivió lo andino es un ámbito donde es cada vez más necesario hacer hincapié. Inicialmente, cuando el indigenismo del presente siglo hacía tomar una conciencia particular de lo andino, pudo apreciarse que el punto más importante de la polémica de entonces se centraba en el ayllu y en la noción de propiedad comunitaria, entendidos más bien como una continuidad que se supuso evidente. Se buscaba entonces, a través de las instituciones, una constante que enlazara el pasado glorioso que no se discutía, con el presente, evidentemente marginado y sometido, de la población andina. Era una suerte de permanencia institucional la que se buscaba. No es éste un caso aislado, y habría que ahondar en él en otro momento, para preguntar, por ejemplo, cuáles eran los nexos existentes entre las actitudes de la burocracia española del siglo XVI y el indigenismo de los años 20 de este siglo. La primera buscó estatuir de alguna manera una continuidad institucional, por ejemplo en el caso de la mita, intentando rescatar así una tradición andina, aunque dándole un contenido evidentemente diferente¹⁰; el segundo intentó institucionalizar el ayllu a través del tiempo, con caracteres relativamente estables, e ignorando las distinciones que hoy se conocen mejor. No se trata aquí de confundir ambas actitudes; sino de señalar cierta identidad en el procedimiento: la justificación histórica por la continuidad institucional.

Desde el indigenismo —y en casos aislados, desde antes de él— puede notarse la aparición cada vez más vigorosa de una imagen revaluada de lo andino. Inicialmente, esta revaluación se hizo desde fuera, considerando prioritariamente las condiciones y la situación del observador, colocado inevitablemente en una perspectiva occidental; esto alcanzaría incluso a autores como Heinrich Cunow, que tanta influencia tuvo justamente en los años 20-40 de este siglo, y aún después de ese tiempo. Dentro de intentos revalua-

dores, un autor tan difundido como Louis Baudin no podía entender la situación del Cuzco como capital del Tawantinsuyu, porque no ingresaba en los marcos de la perspectiva histórica y económica acostumbrada en Europa¹¹. El etnocentrismo es demasiado evidente, aún hoy, como para dejarlo de lado en una lectura contemporánea de autores pasados que se ocuparon de lo andino. Está presente hoy, sin duda.

Una actitud diferente tiene que ver con la nueva imagen de lo andino —dicho así, “lo andino”, aún impreciso, totalizador, sin embargo— que se inicia gracias a la moderna antropología. Autores de tan reconocida vigencia actual, como Arguedas y Morote, para no hablar de una larga relación que sería excesiva en este ensayo, buscaron una aproximación desde el propio testimonio del habitante andino. Los mitos fueron, junto con las tradiciones populares, el vehículo de comunicación, extendido después a lo económico y la organización de la vida social. Llamar la atención sobre ello no significa negar el indigenismo, ni tampoco el trabajo de otros autores que desde puntos de vista muy distintos intentaron aproximaciones que aún requieren de mayores precisiones. Lo hago aquí solamente para señalar una ligazón más estrecha con búsquedas actuales. Arguedas, por ejemplo, señaló en la práctica el valor del testimonio del morador; aparte de sus testimonios literarios, hizo notar en estudios que hicieron época, que no debía desvincularse de una imagen global de lo andino la realidad constituida, por ejemplo, por las relaciones existentes entre las parcialidades o ayllus de Puquio, ni tampoco la hermosa toma de conciencia que significan los mitos de Inkarrí (cf. Arguedas [1956] 1964). Casi treinta años después de las primeras publicaciones de este mito (de este ciclo mitológico andino), vemos que la actitud de Arguedas ha resultado fructífera. Debemos añadir otro ejemplo paralelo: cuando Efraín Morote Best hizo conocer el mismo mito en otra versión (1958; no es mi interés ahora precisar quién tuvo la prioridad en el “descubrimiento” o la comprobación del mito o de lo andino), llevó su análisis a la búsqueda de una reinterpretación de los viejos mitos cuzqueños, conocidos gracias a las versiones que los cronistas clásicos hicieron célebres. Hay también allí la intención de reinterpretar el pasado a la luz de un testimonio andino actual, que requiere mayor autenticidad.

Desde Valcárcel, y ciertamente desde Arguedas y Morote, ya no se discute la presencia de lo andino ni de su permanencia. Lo que sí parece discutible —aparte de una siempre hipotética “definición” de *lo andino*— es qué y cómo permaneció, lo cual conlleva para algunos implícita la pregunta por lo que es “legítimamente andino” en esa permanencia, como si no bastara la presencia del hombre andino para hacer legítimo su comportamiento. También puede encontrarse hoy a quienes piensan que esa continuidad o esa vi-

gencia contemporánea “ya no vale la pena” y debe ser archivada en los recuentos de una historiografía pasadista. Quizás para ellos sería preferible dejar morir de una vez lo que el hombre andino tiene de propio, y reemplazarlo con lo que (quizás con las mejores intenciones, pero nada más) puede proporcionársele hoy en lo político, lo económico y lo tecnológico, la vida social o la ideología. Pero esto es actuar al margen de la historia. No podemos, sin duda, ser asépticos ni indolentes frente a la continuidad de la agresión que sufre el hombre andino desde el siglo XVI; pero tampoco podemos actuar como meros extirpadores inquisitoriales de “idolatrías” contemporáneas (una norma de comportamiento andino era una “idolatría” en el XVI, y lo sigue siendo hoy) y convertirlo en el activo protagonista de una historia importada o inaugurada hoy desde fuera de los Andes mismos.

Si lo que estamos buscando es comprender a la población andina en su historia, debemos acercarnos a lo que de ella puede conocerse. Disponemos de testimonios históricos elaborados por europeos bajo sus patrones propios; quizás no es excesivo reclamar atención sobre la necesidad de encontrar mejor la propia versión de los hombres andinos sobre su pasado y su presente¹². En diversos momentos de esta búsqueda, será necesario aislar lo andino de lo occidental, intentando una forma de aproximación que no debe excluir otra: la búsqueda de la lógica de la organización andina y de la forma de comprender su mundo. Es aquí donde puede encontrarse una amplia discusión metodológica, pues tanto en la primera como en la segunda táctica puede ser fácilmente excesivo el peso del razonamiento y de la comprensión propias del historiador o del antropólogo. Aquí podrían sobrar las premisas. Entendámonos; quizás muchas veces perdemos de vista un problema; al buscar cómo funciona y cómo permanece lo andino, nos esforzamos solamente en hallar un *lógica* diferente, no pensamos normalmente en que tal vez es importante señalar mejor las “premisas” que son distintas. Una vez hallados los fundamentos que expliquen una conducta o una actividad andinas, es más entendible “lógicamente” dicha conducta o dicha actividad. Diciéndolo de otro modo; es más comprensible la racionalidad económica andina, por ejemplo, si partimos de una noción el multiecológismo (la “verticalidad”). Puede discutirse, sin embargo, sus modalidades, sus alcances y limitaciones, no su presencia ni el hecho de que sobre ella se fundamentan (y se explican) relaciones económicas de una forma lógica.

Ciertamente, la dualidad y la verticalidad son dos puntos de partida que despiertan la discusión contemporánea. Asistimos, por una parte, a evidentes presencias de ambas; lo andino se nos presenta dualmente organizado; el problema está quizás en los límites y los alcances. Lo mismo sucede con la verticalidad. Sobre ello hay muchos estudios ya, y parecería ocioso intentar

nuevas aproximaciones, que son sin embargo imprescindibles si queremos buscar una mejor comprensión de lo andino. Algo más; hay tantas manifestaciones actuales de ambas, que es fácil acostumbrarse a aceptar que son conceptos invariables a través del tiempo. También sería posible decir, desde algunos puntos de vista, que son anacronismos.

Los estudios ya realizados nos permiten disponer de evidencias antiguas y modernas sobre la verticalidad en los Andes, así como sobre la dualidad. Sabemos que con criterios extendidos, puede discutirse su validez generalizada en lo que se refiere a sus manifestaciones o al peso que tienen en cada etnia, valle o región, pero no es tan fácil discutir su presencia. Varían de nombre o de circunstancia, lo sabemos así en lo que a la dualidad se refiere: hanan-urin en el centro-sur peruano, alasa-maasa en el altiplano del Titicaca y zonas al sur de él, allauca-ichoc en el norte de los Andes Centrales; sin embargo, sea entendida como alguna de las variantes conocidas: alto-bajo, dentro-fuera, derecha-izquierda, incluso cerca-lejos, aparte de masculino-femenino, se presenta como una instancia de opuestos y complementarios, *yanantin*, en un lúcido análisis reciente de Tristan Platt (1976). La verticalidad adopta amplitudes extremas a nivel de las etnias vecinas al lago Titicaca en el siglo XVI, también se le puede apreciar restringida a distancias exiguas; pero cuando se le entiende como un manejo pluriecológico se le halla diseminada por los Andes, e incluso puede adoptar mecánicas de organización macro-económicas durante el Tawantinsuyu (cf. Murra 1975, caps. 3, 6 y 7; Pease 1978: 77 y ss.). Se le encuentra también hoy (Flores 1973), ampliamente modificada por el tiempo en cuanto a la instrumentalización, pero no en cuanto al requerimiento del ideal de complementariedad. Ambas, dualidad y verticalidad, tuvieron y tienen que ver con la organización y el intercambio en todas sus formas, incluso en las modernas modalidades de intercambio vinculadas al comercio. Interesa, entonces, tanto el análisis de la dualidad como el de la verticalidad, antiguas y modernas, así como de la forma o formas como ellas se mantienen; es válida, también entonces, la pregunta de por qué se les mantuvo. Es vigente la interrogación sobre el alcance de estas formas de la organización económica y social andinas, que sobreviven a tanto tiempo y a sucesivas presiones para desaparecerlas.

Los mitos antiguos, recopilados por las crónicas clásicas, y los modernos (que muchas veces repiten, cambiándolos, las viejas estructuras míticas y los mismos símbolos) dan testimonio de diversas formas de dualidad y verticalidad. Se hace necesaria entonces una explicación diacrónica de ambas, a la vez que precisar mejor las relaciones que genera. No basta una sola de estas explicaciones. Si se conservan como un ideal andino, reflejan una realidad insoslayable que es deber del historiador verificar para mejor comprender.

No quiero extenderme aquí en un análisis de cada una de estas —y otras— constancias andinas. Muchos estudios hay a los que se puede recurrir; pero se requiere, sí, una historia que las analice en duraciones más largas: ambas fueron agraviadas, modificadas y limitadas por las encomiendas y la instauración de los corregimientos; fueron alteradas sus relaciones por la crisis demográfica, y por las crisis de mano de obra generadas por las mitas de diversas formas y momentos, aunadas a la migración, donde los “huidos” iniciales fueron reemplazados por los forasteros institucionalizados después. La desintegración y fragmentación de las unidades étnicas debió afectarlas en una forma que no se conoce y que no basta sólo afirmar. Sobrevivieron a la implantación de sucesivos regímenes hacendarios y a la expansión demográfica moderna. Ciertamente, sería más fácil pensar en que luego de las primeras modificaciones sustanciales del siglo XVI, quedaron más o menos estables hasta el presente, pero hoy sabemos al menos que esto no es cierto. La continuidad observada y destacada en múltiples ocasiones nos obliga a buscar una explicación más clara y correcta de cómo resistieron la presión occidental.

La tentación de continuar este ensayo en torno a los mitos andinos es grande. A través de ellos puede apreciarse, mejor aún que en otros casos, ya no sólo la presencia del cambio y de lo que permanece, sino también cómo la ideología de respuesta —otra forma de la resistencia— se elabora y no se oculta. Sobre esto hubo ya una serie de trabajos, especialmente en torno al mesianismo y a los mitos del ciclo de Inkarrí (Ortiz 1973; Ossio ed. 1973; Pease 1973 y 1977), que permiten una aproximación inicial. Pero la amplitud del tema obliga a dejarlo para una nueva ocasión.

NOTAS

- 1/ Sobre la participación de los curacas como capitanes de mita hay abundante información, pocas veces destacada; cf. Murra 1978, para un caso reciente.
- 2/ No debería confundirse la situación de las unidades étnicas con la de las comunidades indígenas modernas. De otro lado, grupo étnico y comunidad no pueden ser identificados, tampoco en contextos coloniales. Sobre la historia de las comunidades indígenas modernas puede hallarse hoy día distintas hipótesis que tienen, al menos, dos puntos de partida: a) la comunidad andina actual procede del ayllu prehispánico; b) la comunidad se originó en las reducciones toledanas; ello no significa desconocer que los ayllus, en tanto grupos de parentesco, formaron parte de ellas, pero no se identifican necesariamente con las comunidades, ni tampoco coinciden con sus ámbitos espaciales.
- 3/ Ver, por ejemplo, los casos indicados en Loredo 1958, donde se reproducen cédulas de encomienda de La Gasca; también Barriga 1953-55.
- 4/ Para una información sobre las visitas y otra documentación lupaca, ver Murra 1975; Pease 1978. Saignes (1979) ha proporcionado nuevas evidencias sobre la presencia de los lupaca en la región al este del lago Titicaca.
- 5/ Ciertamente, este *Inka* ya no es únicamente el *Inka* del Tawantinsuyu, entendido (bien o mal) como el gobernante divino del mismo, sino una divinidad mesiánica, con la cual se identificaron los movimientos andinos coloniales y poscoloniales.
- 6/ Esto no se opone en ningún modo, a las otras múltiples razones que motivaron las distintas rebeliones andinas; pero las mismas merecen estudiarse con un análisis conjunto de todos estos elementos.
- 7/ Los trabajos de Macera, reunidos nuevamente en 1977 destacaron las actitudes indigenistas de distinto cuño existentes en el siglo XVIII; el reciente libro de Tamayo renueva el tema en lo que se refiere al Cuzco.
- 8/ Sin embargo, este interés está más claramente presente en los momentos de álgido conflicto; no se encuentra un análisis de los momentos de menor conflicto visible, o mayor consenso resistente. Con relación a la situación de la población andina durante la Guerra del Pacífico, ver Manrique 1978 a y b, y 1979; también Bonilla 1979 a y b, y 1980.
- 9/ Aunque hay recientes estudios que se han planteado el problema del indigenismo (Aquézolo ed. 1979; Tord 1978; Degregori et al. 1979; Tamayo 1980), se echa de menos una visión histórica que enlace el problema global sobre el tema, desde el indigenismo colonial hasta los movimientos más modernos; se requiere también un análisis de la forma como los movimientos indigenistas influyeron en la historiografía moderna del Perú, incluyendo las formas específicas de tratar los temas andinos.
- 10/ la *mita* andina suponía un trabajo destinado a la redistribución, mientras que la mita española significaba un tributo en mano de obra que, si bien permitía en parte cubrir la obligación del impuesto monetario (en el caso de los mitayos que iban a Potosí, de Chucuito por ejemplo), en realidad constituía una sobretributación.
- 11/ Baudin [1928] 1955: 61: "La cuna del imperio es un territorio situado lejos del mar, sin río navegable, de clima rudo, de suelo ingrato (*sic*), entrecortado por montañas y torrentes, cercado por desiertos y selvas vírgenes. Ningún país en el mundo parece haber merecido mejor que esa altiplanicie perdida en el centro del inmenso continente, el elogio que se ha creído necesari-

rio aplicar a Europa: allí todo era inferior, excepto el hombre". Late, bajo la apariencia del elogio, el etnocentrismo del autor; lo "lógico" habría sido que el Cuzco fuera ciudad costera, con puerto, comunicada con el resto del país a la manera europea. Al lado, el señalamiento de la "ingratitude" del suelo, justamente, donde el hombre supo aprovechar lo que de valioso tenía éste.

12/ Hay, sin duda, muchas aproximaciones a la versión que los hombres

andinos dan sobre su pasado y su presente. Una de ellas es la reciente recopilación de mitos y tradiciones orales andinas, dentro de la que se ha logrado versiones más complejas sobre todo en los casos editados por la Biblioteca de la Tradición Oral Andina (Gow y Condori 1976; Valderrama y Escalante 1977); ellos proporcionan un acceso distinto y abren horizontes novedosos. Un reciente artículo de Golte (1980) ha abierto una discusión interesante y no agotada (Ossio 1981, Urbano 1981).

BIBLIOGRAFIA

AQUEZOLO CASTRO, Manuel, ed.

1976 *La polémica del indigenismo*. Prólogo y notas de Luis Alberto Sánchez, Mosca Azul, Lima.

ARGUEDAS, José María

[1956] 1964 "Puquio. Una cultura en proceso de cambio", en: *Estudios sobre la cultura actual del Perú*, Universidad de San Marcos, Lima.

BONILLA, Heraclio

1979a "A propósito de la guerra con Chile", *Histórica*, III, 1, Lima

1979b "El problema nacional en el contexto de la Guerra del Pacífico", *Histórica*, III, 2, Lima

1980 *Un siglo a la deriva. Ensayos sobre el Perú, Bolivia y la guerra*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima

BARRIGA, Víctor M.

1955-57 *Documentos para la historia de Arequipa*; 3 vols, Arequipa.

CAJIAS, Fernando

1980 "El sistema económico andino y sus repercusiones en la sublevación tupacamarista de la provincia de Parí" Leído en el Encuentro Internacional de Etnohistoria, Quito (mayo).

COCK, Guillermo

1976-77 "Los Kurakas de los Collaguas; poder político y poder económico", *Historia y Cultura*, 10, Lima.

DEGREGORI, Carlos Iván, et al.

1979 *Indigenismo, clases sociales y problema nacional*, Ediciones CELATS, Lima

ESPINOZA SORIANO, Waldemar

1970 "Los mitmas Huayacuntus en Cajabamba y Antamarca, siglos XV y XVI", *Historia y Cultura*, 4, Lima

1974 *La destrucción del imperio de los Incas. Realidad política y señorial de los curacazgos andinos*, Retablo de Papel, Lima

1974a "Los señoríos étnicos del valle de Condebamba y provincia de Cajabamba. Etnohistoria de las Huarancas de Llucho y Mitmas" Sobretiro de *Anales Científicos de la Universidad Nacional el Centro del Perú*, 3, Huancayo.

- 1974b "Los mitmas de Lonya en el curacazgo de Huampu (Cutervo). Siglos XV-XX", *Historia y Cultura*, 8, Lima.
- 1974c "El curacazgo de Conchucos y la visita de 1543", *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, III, 1, Lima
- 1967-77 "La pachaca de Paríamarca en el reino de Caxamarca, siglos XV-XVIII", *Historia y Cultura*, 10, Lima
- GODELIER, Maurice
1978 "Infrastructures, Societies and History", *New Left Review*, 112.
- GOLTE, Jürgen
1980 "Gregorio Condori Mamani o la bancarrota del sistema cognitivo andino", *La Revista*, 3, Lima, noviembre
- GOW, Rosalind y Bernabé CONDORI
1976 *Kay Pacha*, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolome de las Casas, Cuzco.
- LOREDO, Rafael
1958 *Los repartos*, Lima
- MACERA, Pablo
1977 *Trabajos de Historia*, vol. II; Instituto Nacional de Cultura, Lima.
- MANRIQUE, Nelson
1978a "Los movimientos campesinos en la Guerra del Pacífico", *Allpanchis*, 11-12, Cuzco.
1978b "La Guerra del Pacífico y los conflictos de clase. Los terratenientes de la sierra del Perú", *Análisis*, 6, Lima.
1979 "La ocupación y la resistencia", en *Reflexiones en torno a la guerra de 1879*, ed. por Centro de Investigaciones y Capacitación, Lima.
- MURRA, John V.
1964 "Una apreciación etnológica de la Visita", en Garcí Diez de San Miguel, *Visita hecha a la provincia de Chucuito en 1567*, Casa de la Cultura del Perú, Lima.
1967 "La visita de los Chupachos como fuente etnológica", en Iñigo Ortiz de Zúñiga, *Visita de la provincia de León de Huánuco de 1562*, vol. I; Huánuco, Lima.
1970 "An Aymara Kingdom in 1567", *Ethnohistory*, 15, 2.
1972 "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en las sociedades andinas", en Ortiz de Zúñiga (citado), vol. II.
1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima
1978 "La correspondencia entre un 'Capitán de la Mita' y su apoderado de Potosí" *Historia y Cultura*, 3, La Paz.
- OSSIO Acuña, Juan M.
1981 "La creatividad del pensamiento andino", *La Revista*, 4, Lima, abril
- PEASE G.Y., Franklin
1977 "Las versiones del mito de Inkarrí", *Revista de la Universidad Católica*, Nueva Serie, 2, Lima
1978 *Del Tawantinsuyu a la Historia del Perú*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima
1979 "Formación de Tawantinsuyu, mecanismos de colonización y relación con las unidades étnicas", *Histórica*, III, 2, Lima

PEASE G.Y., Franklin ed.

1977 *Collaguas I*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima
PLATT, Tristan

1976 *Espejos y maíz. Temas de la estructura simbólica andina*, Cuadernos de Investigación CIPCA, 10, La Paz.

ROSTWOROWSKI de DIEZ CANSECO, María

1970 "Etnohistoria de un valle costeño durante el Tawantinsuyu". *Revista del Museo Nacional*, XXXI, Lima

1972 "Las etnias del valle del Chillón". *Revista del Museo Nacional*, XXXVIII, Lima.

1976 "El señorío de Changuco-Costa Norte". *Boletín del Instituto Frances de Estudios Andinos*, 5, Lima

1977 "La estratificación social y el Hatun Curaca en el mundo andino". *Historica*, III, 2, Lima

1977a *Etnia y sociedad. Costa peruana prehispánica*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima

1978 *Señoríos indígenas de Lima y Canta*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima

ROWE, John Howland

1955 "El movimiento Nacional Inka del siglo XVIII". Sobretiro de *Revista Universitaria*, 107, Cuzco.

1957 "The Incas under Spanish Colonial Institutions". *Hispanic American Historical Review*, XXXVII, 2, Durham

SAIGNES, Thierry

1979 "Valles y punas en el debate colonial: la pugna sobre los pobladores de Larecaja". *Historica*, III, 2, Lima

SPALDING, Karen W.

1974 *De Indio a campesino*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima

LAMAYO HERRERA, José

1980 *Historia del indigenismo cuzqueño, siglos XVI-XX*, Instituto Nacional de Cultura, Lima

TORD, Luis Enrique

1978 *El indio en los ensayistas peruanos, 1848-1948*, Editoriales Unidas, Lima

URBANO, Enrique Oswaldo

1981 "Dogmas, bancarrota y sistemas cognitivos". *La Revista*, 4, Lima abril

VALDERRAMA FERNANDEZ, Ricardo y Carmen ESCALANTE GUTIERREZ

1977 *Gregorio Condori Mamani, Autobiografía*, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cuzco.