

LA EMERGENCIA DE LO ANDINO COMO UTOPIA (SIGLO XVII)¹

Manuel Burga



EN ESTE breve ensayo abordaré dos temas muy bien delimitados, ambos integrantes de un mismo tema general, aunque algo diferentes, sobre lo que insistimos en llamar la Utopía Andina. Debo rápidamente indicar que la historia de esta utopía, de manera bastante comprobable, es también la historia poco visible del Perú. Una historia entendida como un proceso donde la confrontación esencial de lo andino y lo occidental, lo indígena y lo europeo, de carácter social, político e ideológico, ha contribuido a definir el carácter y la singularidad de la sociedad nacional del Perú contemporáneo.

¹ Este es en esencia el texto de la conferencia "El Nacimiento de la Utopía andina" pronunciada en la Sala Bolívar Ibero Americanisches Institut el 5 de junio de 1990. El autor ha incorporado algunos desarrollos y varias citas de pie de página. Esta misma conferencia, en una versión más reducida fue pronunciada en la Sede ecuatoriana de FLACSO en Quito (febrero de este mismo año) y ha sido recientemente publicada, junto a otras conferencias pronunciadas en esta institución, bajo el sugerente título *Los Andes: el camino de retorno*, FLACSO, Quito, 1990. Esta conferencia la he convertido en un breve ensayo en respuesta a una gentil invitación de Luis Miguel Glave.

MANUEL BURGA

El Perú, ¿una nación criolla occidental?, ¿o mestiza sincrética?, ¿o una nación andina enraizada en las viejas tradiciones culturales indígenas? Estas han sido las tres grandes preguntas que aún no reciben una respuesta satisfactoria y consensual en el Perú contemporáneo. El estudio de la utopía andina inevitablemente enfatiza uno de estos aportes en el proceso de construcción de la nación peruana. Destacamos la centralidad y la riqueza de los elementos no occidentales en la explicación de nuestro proceso histórico. El tema, lógicamente, es inmenso y por eso debo limitarme a analizar dos grandes problemáticas que ahora me preocupan y que me pueden brindar la oportunidad de ampliar mis reflexiones a propósito de este gran tema de historia andina. El primer tema es de carácter historiográfico: el significado de la historia de la utopía andina dentro de la historiografía peruana reciente. El segundo tiene que ver con los resultados de mi propia investigación personal: la emergencia de esta utopía en el siglo XVII.²

LA RECIENTE HISTORIOGRAFÍA PERUANA

El conocimiento de la historia peruana, en los últimos 20 años, se ha enriquecido por la confluencia de múltiples corrientes y de numerosos esfuerzos personales de historiadores peruanos y extranjeros. En este proceso podemos señalar cuatro hechos fundamentales. El primero: los historiadores extranjeros y peruanos han consolidado y desarrollado, para los períodos prehispánico y colonial, lo que con frecuencia se denomina la Etnohistoria Andina. Esta puede definirse brevemente como un esfuerzo sistemático dirigido a revelar y explicar la especificidad y originalidad de las sociedades

² Al desarrollar este tema discuto algunas de las conclusiones centrales de mi libro *Nacimiento de una utopía*, Lima, 1988, pero reinterpretando muchas de ellas a la luz de nuevos libros recientemente aparecidos.

UTOPIA Y EMERGENCIA ANDINA

autóctonas nativas en los Andes. Aquellas sociedades tantas veces estudiadas y tantas veces interpretadas comenzaron a ser reevaluadas desde categorías antropológicas novedosas que permitieron una lectura diferente de las tradicionales fuentes históricas andinas y algunas recientemente descubiertas. En pleno siglo XX, por una serie de coincidencias, la etnohistoria andina parece empeñada en volver a una sensibilidad garcilasista al tratar de entender y explicar la historia de los pueblos andinos.³

Este tipo de historiografía elaborada por extranjeros (John V. Murra, John H. Rowe y R. Tom Zuidema) y peruanos (Waldemar Espinoza, Franklin Pease y María Rostworowski), nos brindó una nueva imagen de la historia prehispánica. Más aún, comenzó a analizar la historia de las sociedades indígenas como un corpus histórico independiente, con su propia lógica, dinámica, categorías, mecanismos de resistencia, sobrevivencia y reproducción. Así mismo la historia y la antropología nos mostraban que las sociedades andinas no eran simplemente sociedades históricas sino también sociedades actuales que habían logrado sobrevivir dentro de contextos coloniales diferentes.⁴ Primero, en un contexto colonial español y luego, en un contexto criollo republicano. Habían sobrevivido conservando muchas de sus estrategias que procedían de sus milenarias tradiciones andinas, como la búsqueda de autosuficiencia, la aplicación

³ Me refiero en particular a los estudios de John H. Rowe y su modelo recíproco-redistributivo que teóricamente no pudo funcionar sin los principios de reciprocidad, redistribución y solidaridad que hizo del modelo social andino, para los hombres del Renacimiento y la Ilustración europeas, un paradigma cargado de elementos utópicos.

⁴ Me limito a recordar el hermoso pequeño libro del antropólogo francés Alfred Métraux, *Les INCAS*, de 1961, quien a sus últimos tres capítulos los llamó "Après la conquete", "Renaissance et déclin des Incas" y "Les Incas au XXe siècle". Sin considerar estrictamente estas ideas de A. Métraux yo subtité a mi libro muerte y resurrección de los Incas, que de alguna manera coincide con lo que Métraux quería expresar.

MANUEL BURGA

de los principios de la reciprocidad y la solidaridad en el funcionamiento cotidiano de las sociedades rurales indígenas. El aporte fundamental de la etnohistoria andina, considero, es haber liquidado los viejos prejuicios coloniales y criollos que separaban a los incas históricos de los campesinos indígenas actuales. La etnohistoria hizo de la historia de lo indio la historia de una civilización singular, propia de los Andes, con una dimensión que la acerca a las más refinadas civilizaciones del mundo.

En segundo lugar: paralelamente al enorme desarrollo de la etnohistoria, una nueva historia peruana, fuertemente inspirada en el marxismo y dirigida a revisar críticamente nuestra historia nacional, comenzó a abrirse paso y a multiplicar sus estudios que exploraban, desde puntos de vista nuevos, la historia rural, la historia económica, la historia política y la historia de los movimientos campesinos. Así comenzamos a descubrir el carácter elitista de la independencia criolla de 1821, la frustración de la república del siglo XIX, el feudalismo de las haciendas rurales altoandinas en pleno siglo XX, el deterioro de la condición del indígena luego de la Independencia, sus luchas permanentes y la ausencia de un proyecto nacional criollo capaz de superar los viejos hábitos coloniales de marginación del indígena. De ese grupo social que tanto había comenzado a estudiar la etnohistoria andina y que la historiografía tradicional criolla lo consideraba un grupo deteriorado por la explotación y un lastre en el proceso histórico peruano. Frente a este punto de vista, intelectuales como José María Arguedas, definieron a lo indígena como un grupo residual en constante contradicción con los grupos criollos dominantes, como una "república aparte" o como una existencia separada dentro del contexto de la sociedad peruana. La historia de la utopía andina nos mostrará más bien ideas diferentes a estos dos puntos de vista. Así encontraremos que el grupo indígena se caracterizó más bien por su dinamismo y creatividad. Por otro lado, ellos nunca conformaron una "república aparte", sino más bien fueron parte

UTOPIA Y EMERGENCIA ANDINA

esencial del sistema colonial hispánico y de la república criolla del siglo XIX.

En tercer lugar, los estudios de los siglos XIX y XX nos revelaban la existencia de numerosos movimientos campesinos contra la explotación terrateniente. En esta confrontación, ambos grupos sociales en conflicto elaboraron programas políticos opuestos y de naturaleza distinta. Los campesinos pretendían rescatar el pasado prehispánico e idealizaban –aún de manera muy sutil– la historia interrumpida en el siglo XVI hasta convertirla en un proyecto alternativo. Esta mirada a la historia la realizaban de manera muy disimulada y exteriorizaban sus intenciones con gestos, exclamaciones y también con algunos textos escritos donde expresaban su identificación con esa sociedad histórica indígena. Al mismo tiempo, los grupos terratenientes elaboraron una serie de conceptos o categorías que los utilizaron para descalificar a esos mismos movimientos campesinos. Frente a ciertas insinuaciones de movimientos nativistas reaccionaron con la acusación de “guerra de castas”: decían los terratenientes que los indios se levantaban contra los blancos porque pretendían destruir la “nación peruana”. Entendían la “nación peruana” como la “nación criolla-occidental”. Los hacendados inundaron los periódicos con estas acusaciones con la finalidad de legitimar una efectiva represión de la rebeldía campesina, pero el resultado fue que estas acusaciones, casi siempre sin ningún fundamento real, fueron transformando lo ficticio (milenario inca y guerra de castas) en una dura realidad.

El cuarto hecho fundamental: paralelamente a los movimientos sociales, más bien procesos visibles y palpables de la historia, el campesinado indígena había creado el mito de inkarrí: este mito parece expresar, bajo el simbolismo de la resurrección del cuerpo del inca, la reconstitución de la sociedad indígena.

De manera general nos propusimos afrontar dos grandes desafíos que se derivaban de una lectura de las sociedades históricas y presentes andinas. En primer lugar,

MANUEL BURGA

ensamblar los resultados de ambas líneas de investigación para explicar el papel dinámico que habían desempeñado las poblaciones indígenas en la conformación del Perú contemporáneo. Había que confrontar la etnohistoria andina con la nueva historia peruana que trataba de analizar la frustración criolla, la marginación del indígena y la impotencia criolla para formular un proyecto nacional que integrara a "todas las sangres" en una nación moderna. El segundo reto era tratar de entender la autonomía ideológica y política de los grupos rurales andinos como lo han mostrado Carlo Ginzburg para la Italia del norte y Julio Caro Baroja para los campesinos españoles. Una autonomía que los empujó hacia manifestaciones milenaristas y nativistas expresadas en comportamientos sociales (las rebeliones) y en una conciencia histórica peculiar (mito de inkarrí).

Todas estas realidades históricas nos parecían difíciles de analizar ya que generalmente pertenecían al imaginario popular o de las élites, casi nunca aparecían explícita o conscientemente declaradas, y los actores sociales —de las diferentes épocas— casi nunca las podían pensar con la racionalidad y lógica occidentales. Estos eran dos retos, esta vez de orden metodológico, que debíamos enfrentar al estudiar la historia de las mentalidades, no de las ideologías que son cuerpos organizados de ideas y de explicaciones, sino de una serie de ideas heterogéneas, actitudes sociales, emociones colectivas, libros, obras de arte e incluso mitos donde ese imaginario se volvía realidad. La tarea era, y es, difícil. Es necesario innovar nuestra aproximación a la historia, revisar nuevas fuentes, combinar historia y etnografía, incursionar en la historia del arte, sin dejar de lado la historia social y económica. El camino más seguro para abordar estas problemáticas es la historia total.

Pero definitivamente pensamos que la noción de utopía andina, ese proyecto indígena dirigido a reconstruir las sociedades autóctonas desde sus propias tradiciones, que vive fundamentalmente en el imaginario popular andino, permite una lectura diferente de la historia peruana. Una

UTOPIA Y EMERGENCIA ANDINA

lectura donde se pueden utilizar los mejores y más seguros resultados de la moderna etnohistoria andina con aquellos provenientes de las investigaciones de historiadores peruanos empeñados en descubrir las peripecias de nuestra historia como proceso de conformación de una nación.

EMERGENCIA DE LA UTOPIA ANDINA EN EL SIGLO XVI

León Portilla para México y Nathan Wachtel para los Andes mostraron que el siglo XVI era la época de la muerte violenta, la ruina de las civilizaciones indígenas, la tristeza colectiva y trataron de analizar el impacto de esos cambios en la conciencia indígena a través de la noción de "visión de los vencidos". Luego, otros estudios nos mostraron que este siglo XVI había sido también una época de rápida aculturación, de fácil colaboracionismo con el español y de actitudes indígenas que propendían a disolver sus propios sistemas políticos y sociales autóctonos. Los mismos indígenas, tanto de las élites como de las mayorías, ayudaron a la consolidación del sistema colonial español. Para las mayorías indígenas no cusqueñas era una forma bastante lógica de luchar contra los anteriores dominadores, los incas, aceptados sin guerra en algunos casos, pero generalmente soportados con resignación luego de las numerosas victorias militares incas. Es por estas razones que Tzvetan Todorov, con mucha intuición, y Steve J. Stern, con pruebas históricas, afirmaron que el sistema colonial se apoyó en las alianzas entre españoles (conquistadores en un primer momento) y curacas indígenas.⁵ Así

⁵ Esto no ocurrió solamente en los andes peruanos. Alexis de Tocqueville en su célebre estudio *El Antiguo régimen y la Revolución*, al referirse a la difusión del modelo jacobino francés, nos dice: "Francia obró como Roma, que conquistó a las naciones extranjeras con extranjeros". Madrid, 1982, 1er. tomo, pág. 10.

MANUEL BURGA

el nuevo sistema podía aparecer –siquiera a nivel de la esperanza y de la imaginación– como una situación de beneficios compartidos para ambos grupos.

El siglo XVII: un contexto de crisis

El siglo XVII es de una cierta obscuridad. A veces lo hemos pensado a partir de lo que fue para la historia europea. Es decir, una época de crisis económica, refeudalización social, contrarreforma religiosa y esplendor del poder de las monarquías absolutas. En España se suceden tres gobiernos muy bien caracterizados: Felipe II, el “rey prudente”, con quien se inicia la “decadencia”; Felipe III, quien tenía 39 años cuando murió en 1621 y Felipe IV, quien había cumplido los 16 cuando accedió al poder. Estos dos últimos, de acuerdo a las investigaciones de John Elliot⁶, prefirieron el coto de caza al ejercicio directo de gobierno y dejaron la iniciativa a dos famosos validos (o Primeros Ministros), el Conde de Lerma y el Conde-Duque de Olivares. España tenía problemas económicos, guerras en Holanda, decaimiento de la moral pública (de acuerdo a Quevedo) y corrupción generalizada de la alta burocracia de los “letrados”. El imperio atravesó indudablemente momentos de enormes dificultades durante el siglo XVII. Así mismo las Indias. Los cargamentos de plata que venían de México y Perú disminuyeron considerablemente. Aún no se han dilucidado cuáles eran los mecanismos de transmisión de esta enorme crisis, pero sin lugar a dudas provenía de España y no necesariamente debería haber afectado de manera radical a las Indias del Nuevo

⁶ Me refiero a su último libro *El Conde-Duque de Olivares. El político de una época de decadencia*, Barcelona, 1990, donde presenta sintéticamente los síntomas más notorios de lo que se suele denominar la “crisis española” que incluía miseria moral, reducción de la producción agropecuaria, corrupción burocrática y crisis económica.

UTOPIA Y EMERGENCIA ANDINA

Mundo.⁷ Sin embargo, bastaría mencionar los importantes estudios de François Chevalier para México y de Pierre Duviols para el Perú como ejemplos de lecturas muy centroeuropeizadas de la historia de este siglo en las regiones latinoamericanas.

Pero, de manera indudable, en este siglo encontramos en los territorios andinos procesos y elementos que son los testimonios dramáticos de una crisis inducida que afectaba a las poblaciones indígenas. En todo caso hay que advertir rápidamente que así como hay síntomas de crisis, también hay algunos que revelan una cierta vitalidad de los grupos conquistados.

a. Crisis demográfica. Las poblaciones andinas alcanzan su nivel de mayor deterioro en este siglo. La población indígena en el virreynato peruano desciende a 670,000 hacia 1620. Era una reducción de casi el 90% respecto del volumen demográfico calculado para la época prehispánica (Noble David Cook en su libro *Demographic Collapse* de 1983 nos da la cifra, luego de cálculos bastante razonables, de 9 millones para la época precolonial). Este enorme proceso de despoblación impactará en las diversas actividades productivas de las regiones andinas. Así aparecen excelentes condiciones para el desarrollo de la hacienda rural. La población indígena disminuye y lógicamente se multiplican los espacios vacíos creándose lo que Ruggiero Romano ha denominado una oferta ilimitada de tierras. Como en todos los feudalismos el hombre era más valioso

⁷ Quisiera solamente mencionar dos estudios de Ruggiero Romano: *Algunas consideraciones sobre la historia de los precios en América colonia* (HISLA, N° 7, Lima, 1986) y *Algunas consideraciones sobre los problemas del comercio en hispanoamérica durante la época colonial* (Boletín del Instituto de Historia Argentina, Buenos Aires, 1989), donde pone en duda la crisis del siglo XVII en los territorios americanos. Crisis para la Europa del siglo XVII, afirma, pero no para los territorios coloniales. Su propuesta la apoya en el análisis de los precios y del tráfico mercantil.

MANUEL BURGA

que la tierra. La empresa rural se presenta como una alternativa frente al decaimiento de las actividades mineras.

b. Feudalización. Todo parece favorable, en este siglo, a la difusión de un feudalismo señorial sustentado en la explotación compulsiva de las poblaciones indígenas. La rentabilidad de las empresas productivas españolas, como lo han demostrado K. Spalding (región de Huarochirí) y S. Stern (región de Ayacucho), dependía de numerosos mecanismos (endeudamientos, salarios irrisorios, pago en productos) de coerción extraeconómica. Era un sistema de señores y siervos.⁸ Un feudalismo bastardo, no aristocrático, ni sustentado en los compromisos entre señores y siervos. La Corona española liquidó a la naciente aristocracia de conquistadores e impuso la fuerza del estado central en el siglo XVI. El virrey Francisco de Toledo se encargó de poner las bases para la liquidación de un eventual desarrollo de un feudalismo clásico que hubiera podido ser peligroso para la estabilidad del dominio metropolitano. Con razón Marcel Bataillon vio en la rebelión de los encomenderos (1544-48) dirigida por Gonzalo Pizarro un adelanto de lo que más tarde sería América Latina.

c. La extirpación de idolatrías o guerra contra las religiones autóctonas. El principio general de la extirpación proviene de las recomendaciones del Concilio de Trento al Arzobispado de Lima: había que extirpar las religiones indígenas para cristianizar a fondo. Hay que leer el libro de Yosef Hayim Yerushalmi, *De la cour d'Espagne au Ghetto Italien. Isaac Cardoso y el marranismo au XVIème*. París, 1987, para entender la relación esencial entre la intolerancia religiosa, cultural y racial y la política del gobierno español. Se practicaba una intolerancia encubierta den-

⁸ Aquí quisiera recordar solamente los estudios pioneros de Pablo Macera sobre la estructura administrativa y funcionamiento económico de las empresas rurales jesuitas del siglo XVIII. Además, debo mencionar el permanente énfasis que Ruggiero Romano ha puesto, a lo largo de dos décadas, por estudiar la particularidad del feudalismo latinoamericano.

UTOPIA Y EMERGENCIA ANDINA

tro de España y se hacía abiertamente la guerra a nombre de la defensa del catolicismo en el extranjero. Pero debemos volver a los Andes: ¿Qué explica la caprichosa geografía de las extirpaciones? ¿Porqué se enfatizó en extirpar radicalmente lo indígena solamente en el arzobispado de Lima, el Perú central? ¿Porqué no en otras regiones con la misma intensidad? En el arzobispado de Lima la extirpación fue masiva y promovida por los sectores indígenas cristianizados. Una crisis religiosa parece sacudir la región central del Perú. Un importante sector indígena convertido al cristianismo culpaba a los que se aferraban a las prácticas andinas de ser los causantes de las desgracias que afectaban a estas poblaciones.

Casi todas las campañas de idolatrías se iniciaban con las acusaciones de los indios cristianizados encargados del culto en las iglesias. Ellos acusaban a los curacas menores de seguir aferrados a las idolatrías. Así las extirpaciones aparecen como consecuencia de los desequilibrios religiosos que afectaban a las pequeñas poblaciones rurales, en espacios donde la cristianización estaba muy avanzada. Las autoridades étnicas, los jefes de pachaca y aún los grandes curacas de guaranga, tenían dos alternativas:

- aferrarse a lo andino y morir como sus antepasados del siglo XVI,
- o cristianizarse, promover la fiesta cristiana, inventar nuevos rituales y de nuevo asumir el control político y social dentro de un contexto colonial diferente.

Muchos asumieron esta segunda alternativa y decidieron vivir dentro de las reglas que imponía el sistema colonial. Así aparecen las cofradías en las pequeñas poblaciones rurales y ellos, los jefes étnicos, se convierten en los mayordomos con la finalidad de seguir controlando lo religioso y de esta manera hegemonizar y conservar sus privilegios económicos. Así los curacas logran sobrevivir bajo una apariencia cristiana, sin nunca renunciar totalmente a su cultura y religiones de donde provenía la ideología que legitimaba su status social y poder político. Lo andino,

MANUEL BURGA

y sus prácticas, fue confinado a la clandestinidad o a ocupar ciertos momentos dentro de los nuevos rituales andinos. Así aparecerá una suerte de sincretismo religioso que también fue perseguido. Entonces podemos concluir que el siglo XVII es un contexto de crisis para las poblaciones indígenas, crisis demográfica, incremento de las obligaciones fiscales, de la explotación económica, ataque a la cultura andina, pero al mismo tiempo los pueblos indígenas logran encontrar algunas alternativas para lograr supervivir dentro del sistema colonial que no toleraba otra religión que la cristiana y otra cultura que la occidental.

Los cambios en el siglo XVI

En este contexto se producen una serie de cambios dentro de las poblaciones indígenas. Por ejemplo, aprenden a ganar litigios judiciales, a establecer alianzas, a esconder a su gente en edad de tributar, a comerciar a la manera española, pero me detendré de manera específica en analizar los cambios que afectan fundamentalmente a las conciencias de las mayorías andinas:

a. Desacralización de los españoles. Casi todos coinciden en afirmar que los indígenas hicieron una lectura mítico-religiosa de la irrupción intempestiva o anunciada de los españoles. Hay argumentos para fundamentar esta interpretación desde la "visión de los vencidos". A México llegaron navegando desde el este y a las costas incas desde el oeste; es decir, llegaron recorriendo, a la manera inversa, los caminos por donde los dioses —luego de crear los mundos indígenas— desaparecieron. En numerosas crónicas hay referencias a este encuentro donde se mezcla la dimensión religiosa y la dimensión histórica: el dios cristiano vence a las divinidades andinas y los conquistadores a los indios. Pero es necesario advertir que esta "visión de los vencidos" también pudo ser una interpretación interesada elaborada por las noblezas indígenas derrotadas como una forma

UTOPIA Y EMERGENCIA ANDINA

de no perder legitimidad y autoridad ante las mayorías nativas.

Durante el mismo período de turbulencia que termina en los años 50 del siglo XVI, la descarnada actuación bélica de los españoles condujo a recrear la imagen del conquistador. El español, poco a poco, adquiere una dimensión más humana. Luego, una segunda etapa, que se inicia en la década crítica de los años 1560 y que se prolonga durante toda la segunda mitad de este siglo XVI, en que la prédica de Bartolomé de Las Casas y su crítica a los excesos de los conquistadores irá creando nuevas sensibilidades para denunciar y criticar los abusos españoles desde la perspectiva cristiana.

Luego vendrá, ya en el siglo XVII, una tercera etapa donde los indios y los españoles comienzan a ser considerados en el mismo nivel de humanidad y a ser juzgados y evaluados en relación a los patrones de una moral cristiana. En Guamán Poma surgen estas ideas con nitidez. Los españoles, como los indios, pueden ser buenos y malos cristianos. Solamente los indios idólatras merecen un mal trato, no así los cristianos. Este cronista llega a señalar que los funcionarios españoles malos son en realidad aquellos que no se comportan como buenos cristianos. Los españoles malos son casi siempre encomenderos, mineros, obrajeros o funcionarios coloniales dominados por la codicia, la lujuria, la gula, la ira y el despotismo. Es decir, víctimas de los principales pecados que preocupaban a los cristianos. Guamán Poma quería convertir el hecho colonial en un problema de catequesis y consecuentemente de conversión al cristianismo. Aquí podría estar su mensaje político: el fin de la catequesis en los Andes tendría que necesariamente ser el fin del sistema colonial español. En todo caso este es el proceso que nos muestra cómo los españoles pierden su carisma casi divino para aparecer como todos los hombres: algunos virtuosos, otros con defectos y muchos pecadores. Eran los costos de la evangelización y de la difusión de una moral cristiana.

MANUEL BURGA

b. Crítica al sistema colonial. Podríamos decir que surgen desde el interior de las poblaciones indígenas, durante el siglo XVII, tres críticas fundamentales:

1. A los malos funcionarios coloniales. En especial al corregidor de indios;
2. A las autoridades eclesiásticas y a los curas doctrineros. Aparece la figura del extirpador de idolatrías;
3. Crítica a las instituciones españolas coloniales como la encomienda, el tributo, la mita, la hacienda, el obraje, la iglesia y al mismo virreynato como sistema político.

c. La idealización de la sociedad Inca. En las cinco primeras décadas del siglo XVI los Incas eran aún mirados, por los mismos nativos, como los conquistadores de los numerosos grupos étnicos que habitaban los Andes centrales que luego pasaron a conformar las numerosas unidades de tributación del imperio del Tahuantinsuyo. Por esto es que los españoles fueron vistos como una posibilidad de liberación y de regreso a sus autonomías locales. En la época de Toledo se alienta el desarrollo de una sistemática crítica a los incas, desde la perspectiva de estos grupos periféricos, con la finalidad de legitimar la conquista y destruir cualquier intento de volver a ese sistema. Por eso decimos que el XVI es el siglo de la "utopía colonial hispana".

Estas sensibilidades proeuropeas gradualmente cambiaron hasta convertirse, hacia inicios del siglo XVII, en decididas actitudes proindígenas: se produce así una disimulada inversión de los consensos colectivos que habían predominado en el siglo anterior. Surge la reivindicación a lo indígena y el elogio a lo inca. Aparecen cronistas como Cabellos Valboa, Anello Oliva, Martín Morúa, Santa-cruz Pachacuti, Guamán Poma y Garcilaso de la Vega. Cambios que afectan a las poblaciones indias y españolas. Se difunde una visión contraria a la que promovió el virrey Toledo 30 años antes. Garcilaso será el principal exponente de este proceso de idealización de la sociedad inca. La versión de las noblezas incas residentes en el

UTOPIA Y EMERGENCIA ANDINA

Cusco. Una historia donde la sociedad inca aparece como una sociedad sin mal, sin explotación, sin injusticias y donde el Inca actuaba como un buen y paternal gobernante. "Huacchaccuyac", decía Garcilaso. Este es el cambio fundamental. Se construye una imagen histórica que lentamente invadirá las conciencias colectivas de los diferentes sectores indígenas. La transmisión oral tendrá un rol fundamental en la generalización de la nueva imagen de los incas. El tiempo pasado, ante las adversidades del presente, como edad dorada.

Nuevas actitudes sociales y políticas

En este mismo siglo XVII, como consecuencia de los cambios operados en un contexto de crisis, podemos constatar el surgimiento de nuevas actitudes sociales y políticas. Nuevas actitudes que, sin lugar a dudas, traducen la emergencia de la utopía andina. Estas son las siguientes:

A. Nuevas propuestas políticas. Me limitaré a considerar las propuestas políticas que se formularon desde las élites indígenas. Analizaré dos casos en particular:

a. Garcilaso de la Vega (1539-1616). Un mestizo biológico que tuvo un interesante derrotero biográfico. Durante su niñez en el Cusco se nutrió de las tradiciones occidental y andina. En la península descubre la incomodidad de su condición de mestizo; pero sin embargo, y sobre todo en un primer período, enfatiza su doble mestizaje, cultural y biológico. Para terminar, más tarde, en la soledad de Montilla y en su necesario aislamiento de Córdoba, muy cerca del Cusco y casi ausente de España. Así el camino de Garcilaso, bajo el peso de numerosas circunstancias, va del apego a la cultura paterna a la nostalgia por la cultura materna. En este personaje se da también ese proceso que había afectado al conjunto de la sociedad indígena de la época. En su obra encontramos el elogio al español y a lo inca. Pero hay muchas maneras de

MANUEL BURGA

leer la crónica de Garcilaso. Su obra es polifónica. Si nos quedamos con el primer volumen encontramos la idealización de lo Inca. El segundo es la justificación de la conquista. El primero es también un diálogo con sus parientes cusqueños, con los incas sobrevivientes y a ellos se dirige constantemente.

Podemos también leer esta crónica como una inmensa información de servicios de los incas, sus parientes. Era un proyecto de negar la imagen histórica que mandó escribir Toledo. Entonces, así como la intención de Toledo era política y colonialista, la de Garcilaso era también política y anticolonial. Aunque era un abierto rechazo al sistema hispánico, quizá ni siquiera lo pensó conscientemente como tal. Las estructuras intelectuales y políticas de su tiempo no permitían elaborar un coherente proyecto anticolonial. Pero, sin embargo, todo su alegato, luego de su demostración histórica, estaba dirigido a pedir la restitución de los privilegios a la familia inca cusqueña. Una restitución que, sin duda, en el proceso de aplicación, tendría que haber conducido a la devolución del poder perdido con la conquista.

b. Guamán Poma de Ayala. Este cronista indio, que experimentó cambios semejantes a los de Garcilaso, perteneció a las noblezas indias periféricas. Su punto de vista traduce el punto de vista de los grupos sociales que rechazaron la dominación inca y colaboraron decididamente con los españoles. Su "Gran Carta" al Rey Felipe III es probablemente de los años 1612-1614 y constituye también, de alguna manera, una extensa información de servicios que pretendía fundamentar la legitimidad de las noblezas de origen preinca para asumir el control del gobierno local dentro del contexto colonial. Rolena Adorno, de la universidad de Michigan, ha demostrado la coherencia de la obra de este cronista y la firmeza de sus códigos andinos para describir la historia y las realidades andinas de aquel momento. No hay casi nada fortuito e ingenuo en su gran crónica. Su crítica al sistema colonial, al gobierno

UTOPIA Y EMERGENCIA ANDINA

de los incas y la fundamentación con argumentos ficticios para demostrar los méritos de su linaje estaban dirigidos a convencer al Rey Felipe III que uno de sus parientes, su hijo en este caso, debía ser designado virrey-inca del Perú.

El proponía, a diferencia de Garcilaso, una separación de la república de indios y de españoles. Liquidar a los mestizos. Reconocer la legitimidad de las noblezas provinciales y devolverles el gobierno de los territorios en las mismas condiciones como las aristocracias nativas europeas ejercían el gobierno en Milán, Sicilia, Flandes y Portugal, sin dejar de ser territorios dependientes o virreinos del imperio español. El proyecto político de Guamán Poma era devolver el poder a las legítimas noblezas de provincias que se encargarían de revitalizar el sistema inca dentro del esquema del imperio español. Dar el poder a las verdaderas aristocracias indias para que ellas reconstruyan el gobierno inca. La puesta en marcha de este proyecto hubiera significado el inicio en la construcción de una república india en América Latina. Aquí está la dimensión política y también utópica de Guamán Poma.

B. Cambios en los rituales andinos. Las extirpaciones de idolatrías habían empujado a la clandestinidad e ilegalidad a los rituales andinos. Rituales que siempre habían servido para reproducir y legitimar a las noblezas indígenas. La prohibición de estos rituales hizo necesario el cambio radical y la invención de nuevas actividades que cumplan con las mismas funciones sociales, políticas, simbólicas y religiosas tradicionales. La fiesta patronal cristiana comienza a adquirir una gran vitalidad y dentro de estas mismas fiestas los indígenas comienzan a representar el acontecimiento de Cajamarca: la "muerte de Atahualpa". En los numerosos pueblos de las regiones altoandinas se comienza a representar este acontecimiento con ingredientes muy originales: los curacas se visten ostentosamente de Incas y los "indios del común", probablemente a sugerencia de los anteriores, de españoles. Hay una inversión simbólica doble, Incas

MANUEL BURGA

en roles superiores y españoles en roles menores, que expresa una crítica al acontecimiento fundador del sistema colonial.

A través de estos rituales, que transmiten los mensajes tomados de la escritura a la oralidad, las categorías e ideas construidas por los intelectuales proindígenas se convierten en cultura popular. Hay evidentemente nuevos consensos históricos que empiezan a difundirse con la actividad simbólica de estos rituales. En los mensajes que se difunden en la nueva fiesta patronal andina encontramos de nuevo la crítica al sistema colonial, la desacralización del español y la idealización de lo inca.

C. Los Incas en las fiestas urbanas y en el arte. En las fiestas urbanas de ciudades importantes como Lima y Potosí, los Incas, nobles indígenas vestidos con símbolos que representaban a las diversas panacas reales cusqueñas, comienzan a desfilan junto a personajes que representaban a los virreyes y reyes históricos. Estas son las conocidas mascaradas urbanas donde comienzan a representarse encuentros o peleas rituales entre españoles y moros, y entre moros e incas. En el arte cusqueño, sobre todo la pintura, se observa una emergencia similar: los Incas aparecen en la serie de pinturas de la procesión del Corpus Christi que se conserva en el Museo Arzobispal del Cusco. En estos lienzos, los incas son los nobles de las parroquias de esta ciudad que desfilan con los símbolos que hacen recordar a los diferentes gobernantes cusqueños o a sus respectivas panacas sobrevivientes. Los nobles indígenas eran los principales compradores de estos lienzos y quienes alentaban la creatividad de los pintores indios que habían dado vida a la llamada Escuela de Pintura Cusqueña.

D. Nuevas actitudes políticas. En numerosos lugares de las regiones andinas se inicia un proceso de reconstrucción de los linajes nobles indios buscando su legitimidad en el parentesco con los Incas. Muchos curacas, grandes o pequeños, se reclaman descendientes de los Incas. Incluso algunos españoles, como Pedro Bohórquez en Tucumán,

UTOPIA Y EMERGENCIA ANDINA

se presentan como Incas, los indígenas calchaquís y pulares lo tratan como tal, desafía a las autoridades españolas, reclama la autonomía indígena, pero termina derrotado en 1559 y muere ahorcado en Lima en 1566.⁹ Otros eran verdaderos descendientes de los incas, como Don Alonso Inga, en la Audiencia de Quito, quien al ser designado como corregidor de Ibarra recibe de los indígenas un trato especial, como a Inca, que despierta la intranquilidad de las autoridades coloniales y prestamente fue destituido en 1667 para evitar mayores complicaciones. Por estos mismos años, en Lima, habían rumores de conspiraciones donde participaban los "incas" que pretendían incendiar e invadir la ciudad. Una expectativa en el regreso del inca parece alcanzar una dimensión que preocupa a las autoridades españolas. Esto porque, de acuerdo a los testigos que declararon en el juicio a Don Alonso Inga de Ibarra, no se trataba de un regreso mítico, utópico, sino de un regreso real de los parientes legítimos del inca. Parientes que estaban litigando constantemente por recuperar sus tradicionales privilegios. Las miradas indígenas se vuelven sobre sus tradicionales jefes étnicos. Habían perdido la credibilidad en los españoles y el fenómeno de la explotación se podía percibir más conscientemente. Era necesario buscar una solución. La historia pasada se convierte en una alternativa. Reconstruir esa sociedad inca derrotada era una forma de oposición anticolonial, pero también un programa político utópico imposible de realizar. Aunque por encima de estos inconvenientes la esperanza en los Incas, en el regreso de los parientes, permitirá un enorme movimiento de integración: todos se sienten indios que se reclamaban descendientes de los Incas. Indios, pero Incas, por oposición a los españoles.

⁹ El libro de Teresa Piossek Prebisch, *La rebelión de Pedro Bohórquez. El Inca del Tucumán (1656-1659)*, nos reta, entremezclando la ficción y la realidad, la trágica historia de este personaje que sería necesario estudiar en detalle y con mejores fuentes.

MANUEL BURGA

En conclusión podemos indicar que la existencia de una serie de cambios en el siglo XVII nos permite afirmar que la utopía andina había iniciado su existencia. Las poblaciones indígenas, y sus intelectuales, mestizos marginados o indios empobrecidos, desde las miserias de la condición colonial miran a la historia como una alternativa para el futuro. Plantean lo indígena como una alternativa. Olvidan la tristeza del vencido, y recurren a la risa durante las fiestas rurales para burlarse de la historia de una absurda derrota. Invierten incluso la historia durante sus representaciones rituales: hacen aparecer a los españoles como gente de menor rango y castigados por sus vicios. La utopía, durante este siglo, es vivida como una alegría colectiva desacralizadora de lo que significan lo español y el sistema colonial. Idealizan lo indígena, surge progresivamente un orgullo por la historia inca y se preparan las conciencias para los grandes movimientos sociales que se producirán en el siglo XVII. La utopía andina, esa fuerza que hace recordar al Perú que es una nación andina, había iniciado su marcha.