

---

¿ES POSIBLE UNA HISTORIA  
"CHOLA" DEL PERU?

(Acerca de *Nacimiento de una utopía de  
Manuel Burga*)

Thierry Saignes

---

“Más escuchamos con  
cuidado el pasado, más nos  
volvemos conscientes que es  
casi inalcanzable, más el  
diálogo cobra sentidos. Y al  
final es un diálogo en  
presente, sobre el presente”.  
MOSES I. FINLEY,  
*Mito, memoria, historia.*

MANUEL BURGA\* se propone rastrear las huellas de la Conquista hispánica en las mentalidades colectivas del Perú de ayer y de hoy. Al volver a interrogar el dramático encuentro de Cajamarca, busca detectar nuevos ecos que

\* *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas.* Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1988, 428 páginas. Todas las referencias, con páginas ( ), remiten al libro. Agradezco a Carmen Salazar-Soler por haber revisado el castellano del manuscrito, dudas y errores interpretativos son de mi sola responsabilidad.

THIERRY SAIGNES

habrían pasado desapercibidos a una historiografía de la Conquista algo prolija.

No hay pasado vivo sin un proyecto futuro que le dé sentido. Un siglo y medio después de Cajamarca, las aspiraciones nativas se cristalizan en torno a la figura del Inca. A través de la "muerte y resurrección de los Incas", de los procesos de deformación y recomposición del recuerdo histórico, Manuel Burga se instala en el corazón de la "utopía andina" vista como "una esperanza colectiva inalcanzable, desmedida, utópica de reconstruir un mundo indígena sin Occidente".

Para explorar este imaginario social, el autor elige tres indicadores: el folklore actual en la región de Cajatambo, la actitud de las élites indígenas frente a los cultos andinos y a la cristianización, el rol de los cronistas andinos y de las fiestas populares del siglo XVII en la promoción de una "expectativa en las conciencias indígenas por el regreso del inca" (p. 400). De hecho, estos criterios integran un esquema temporal ordenado en tres partes y que corresponden a tres secuencias cronológicas: primero, la "muerte de un imperio" vista a través de los actuales bailes de la conquista y los relatos de los cronistas contemporáneos de los hechos; luego, durante la primera mitad del siglo XVII, el cambio cultural rápido debido a la violenta "extirpación de las idolatrías"; y, por fin, ya en la segunda mitad del siglo XVII, la "revolución en las mentalidades" con la "resurrección ficticia de los Incas".

Por otra parte, estos tres momentos parecen articularse en forma dialéctica (p. V): la cultura andina encuentra su expresión máxima dentro del ordenamiento inca; la imposición colonial acarrea un proceso aculturativo violento; mas, unos protagonistas marginados logran transmitir una "teoría de la utopía andina" que se reactualiza en la "inversión de las imágenes históricas y de las sensibilidades" (pp. 230-231). Conviene por fin resaltar afinidad y diferencia con el tratamiento de la Conquista hecho por Burga del operado por Nathan Wachtel en su obra *Los*

## ¿ES POSIBLE UNA HISTORIA "CHOLA"?

*Vencidos*: el traumatismo de la conquista era percibido por Wachtel a través del folklore actual y de los testimonios antiguos, luego se analizaba las etapas iniciales del proceso de etnocidio hasta la época del virrey Toledo, sin olvidar revueltas periféricas. El desarrollo seguía un ritmo temario: acontecimientos, estructuras, praxis. Burga prolonga el análisis de la represión pero introduce algo inesperado: la mitificación del pasado prehispánico que echará raíz para florecer luego como "utopía andina".

El argumento no se reduce a este esquema y se enriquece con muchísimos aportes sustanciales sobre la vida regional de los pueblos de Cajatambo y de sus curacas en el siglo XVII, los mitos locales, las danzas urbanas y rurales, sin hablar de una tentativa original de crear nuevas fuentes estadísticas como cuantificar las fundaciones de capellanías o las representaciones teatrales en la Lima colonial. También merece destacarse el recurso a fuentes no-escritas como las visuales que los trabajos de P. Macera y de los Mesa-Gisbert nos han enseñado a tomar en serio. Otra perspectiva notable: la insistencia en la escala local, pero con capacidad de enfocar el nivel virreinal o escenarios alejados como Quito, Cusco o Potosí.

Si me atrevo a discutir este libro, es porque discrepo con la tesis propuesta y con los indicadores elegidos. En particular, reducir la historia de los Andes coloniales a la de un enfrentamiento entre dos bloques monolíticos, el mundo indígena y el Occidente, oposición sobre la cual se basa todo el argumento, empobrece mucho el contenido del libro. Se puede notar al respecto como, en varias oportunidades, el mismo autor intenta salir de este esquema maniqueo o de esta alternativa mortal ("cambiar o morir"). en la cual se dejó encerrar. Por fin, esta reflexión se inquieta por buscar entre autores franceses (como Le Goff, Ozouf, Todorov, Duviols o Wachtel) a socios intelectuales con quien debatir. Como francés y como historiador que trabaja sobre una área más sureña que la elegida por Burga, me parece conveniente discutir temas tan impor-

THIERRY SAIGNES

tantes que comprometen elecciones fundamentales sobre la comprensión del devenir de los países andinos. Claro que este diálogo desde las altas tierras de Charcas y del Collao introduce matices distintos al ambiente de la Sierra central; justamente, esta "ex-centricidad" geográfica nos permitirá cuestionar el uso de la idea de "lo andino" con la cual se empapa la visión del autor.

\* \* \*

Ignoro por completo las vicisitudes históricas de Cajatambo de tal modo que no voy a lanzarme en un análisis exhaustivo sino contentarme con debatir los tres grandes temas enfatizados en el libro: la interpretación de las fiestas y danzas coloniales, el papel exacto de los caciques y de los cronistas andinos, las modalidades de reconstrucción de las identidades.

\* \* \*

La "muerte ritual de Atawallpa", representada durante festividades rurales y urbanas del Perú de ayer y de hoy, constituye la primera incógnita. Para M. Burga, "esta es una demostración de las funciones modernas de un viejo ritual que nació en circunstancias coloniales, inventado probablemente para prestigiar lo indígena, para despertar un orgullo por lo inca, para criticar al conquistador y para construir una identidad india cuando aún no existía la noción de lo peruano". (pp. 54-55). Al fin del libro, fecha su aparición "en la segunda mitad del siglo XVII, como una de las formas en que se expresa esta revolución en las mentalidades colectivas" (p. 399). La fecha es ya problemática. Cita a Wachtel para quien las variantes bolivianas pertenecen a "un ciclo que comenzó en el siglo XVI" (p. 379). Ambos autores recuerdan la descripción hecha por el cronista Arzáns y Vela de la "deslumbrante procesión" que se llevó a cabo en Potosí en abril de

## ¿ES POSIBLE UNA HISTORIA "CHOLA"?

1555 en honor a sus nuevos patronos cristianos con un desfile de los Incas y la presentación de ocho comedias, entre las cuales, cuatro eran sobre los Incas desde su "origen" hasta su "ruina". Dado el carácter "barroco" del cronista (y por ende, su gusto por la ficción y referencias a autores "inventados"), Burga propone desplazar la fecha de esta fiesta "alucinante" un siglo y medio después cuando el propio "autor pudo verla directamente" (pp. 379-382).

Sin embargo, otros hechos indican que desfiles y comedias con temática inca no dejaron de acompañar las festividades potosinas antes de 1650. El mismo Arzáns y Vela, cuyas descripciones de las fiestas vistas personalmente son, según Gunnar Mendoza, "decididamente menos vistosas y sugerentes que las de las fiestas que no vió",<sup>1</sup> evoca otras oportunidades para tales celebraciones como la reedificación de la iglesia de la Compañía de Jesús en 1590, los funerales de Felipe II en 1599, la boda de Felipe III en 1600, el Corpus de 1608 costado por los "criollos de Potosí" (del cual tiene una "relación en versos" por un autor cuya existencia está comprobada), el novenario de la Purísima Concepción de 1622, la canonización de San Ignacio de Loyola en 1624 o una boda privada en 1642 durante la cual se representó la comedia del poeta Juan Sobrino, "Prosperidad y ruina de los Incas del Perú".

Sobre todo existe un relato de la festividad de la Virgen de Guadalupe en Potosí, en el 8.IX.1601, por el viajero franciscano Diego de Ocaña: jugaron cuatro "invenciones" y la última puso en escena al "salvaje de Tarapaya" quien era "el Inca, monarca y rey de los indios" dentro de un peñasco donde subía una sierpe con sus alas (un dragón); por otra calle entró "una multitud de indios de todos los trajes y ayillos y con tantas plumas"

<sup>1</sup> En B. Arzáns y Vela, *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, Providence 1965, t. 2, p. 461, nota 4.

## THIERRY SAIGNES

con un estandarte que llevaba "la imagen del sol que es el dios que ellos adoraban". Viene luego una dama con traje español que representa la fe y cuando el Inca quiere adorarla, la sierpe lo traga. Los indios pidieron "remedio a la imagen de Guadalupe"; entró un caballero con gente de armas, que "significaban la fuerza de España", peleó con la sierpe y libró al Inca a quien apadrinó para su conversión.<sup>2</sup> Queda clara la manipulación edificante de la "civilización" del Inca sobre el modelo de las danzas "Moros y Cristianos".

En la primera mitad del siglo XVII, otro testigo ocular, el cronista Pedro Ramírez del Aguila, describe las fiestas en La Plata (hoy Sucre) para recibir al nuevo arzobispo de Charcas en 1636: el quinto día, "salieron los indios en dos mangas, bien aderezados con su inga, a combatir una fortaleza, que llaman pucará, /.../ y lo hicieron bien y concertadamente..."; el sexto día, "salió otro escuadrón de ingas con su emperador, en unas andas de oro, muy lúcidos y galanes con el guión y armas de su debelado imperio; hicieron una vistoza escaramuza y combatieron otro castillo...".<sup>3</sup> Estas fiestas urbanas revelan que el recuerdo del Inca no dejó, por lo menos en el centro-sur andino, de mantenerse vivo.

¿Con qué finalidades se reactualizaban periódicamente semejantes actuaciones? Contrariamente a la idea de "prestigiar lo indígena", optaría por la tesis de Henri Favre para quien "la Tragedia de Atahualpa... presenta la derrota india como ineludible". Y añade: "los indios reviven su propia derrota, no para deplorarla, sino al contrario, para exaltarla y glorificarla".<sup>4</sup> Es decir, que los "bailes

<sup>2</sup> Ocaña/Alvarez, *Un viaje fascinante por la América hispana del siglo XVI*, Madrid, 1969, pp. 343-347.

<sup>3</sup> *Noticias políticas de Indias /1639/*, 1978: 181.

<sup>4</sup> Henri Favre, "A propos du potentiel insurrectionnel de la paysannerie indienne. Oppression, aliénation, insurrection", *Actes du 42è Congrès Internat, des Américanistes*, Paris, 1978.

¿ES POSIBLE UNA HISTORIA "CHOLA"?

de la conquista" permiten a los ojos indígenas racionalizar su derrota (recuérdense al respecto los sueños premonitorios del Inca) y a la vez reafirmar su condición de "vencidos". Además, el papel de las órdenes religiosas, en particular de los jesuitas, es un hecho esencial para entender la propagación de este "teatro de la evangelización".

En esta perspectiva, interpretaría de otro modo la anécdota de la fiesta del "repaje" del techo de la casa del curaca de la "mitad superior" de Mangas en los años 1660: una tarde, éste propuso a unos amigos como "entretenimiento a modo de alarde" disfrazarse de incas y de españoles para pelear. El autor hace una serie de deducciones que le permiten inferir que el combate es "ritual". El cacique, disfrazado de Inca, otorga a este papel un gran prestigio mientras que "indios del común" representan a los españoles; el hecho que estos sean derrotados revela una inversión del orden existente que acarrearía un efecto de "carnavalización". Nada en la documentación indica que este enfrentamiento (llamado también "guerrilla" o "soldadesca": connota la idea de juego, "jugar a la guerra") tenga un sentido ritual ni que los que encarnan el rol de "español" (significativamente un mulato integra este grupo) le confieran un sentido de inferioridad ni que estos últimos sean vencidos en el juego. El hecho que durante el encuentro todos los participantes toquen guitarras (y que hoy, la comparsa Inca sea acompañada por una orquesta, no de vientos sino de cuerdas -instrumentos desconocidos en la América prehispánica) debería preocupar al autor. Es todavía más discutible postular que este modo privado y lúdico reproduzca el modelo formal ejecutado durante las fiestas públicas de los pueblos coloniales: el autor reconoce la posible intrusión de los mestizos quienes, contrariamente a lo que él cree, gozaban de un status no subordinado sino prepotente. Podemos preguntarnos si los españoles y los mestizos que invadieron las reducciones rurales en el siglo XVII (su presencia está atestiguada en los interrogatorios de 1662 en las "extirpacio-

## THIERRY SAIGNES

nes" de Cajatambo) no debían, como por su inserción en la sociabilidad pueblerina, encarnar, durante la fiesta patronal el papel de los amos a fin de permitir la reproducción simbólica del orden local así articulado al orden colonial. Y con lo dicho anteriormente, no queda seguro que el papel del Inca haya sido antes de mayor prestigio frente al del "capitán", y, por ende, hace dudar del cambio reciente de valoración (pp. 29-31). En suma, la propuesta del curaca de Mangas para jugar a la guerra entre Incas y españoles connotaría más bien el grado de trivialización del encuentro de Cajamarca a raíz de su intensa propagación por el teatro de la evangelización y a la vez el grado de internalización del resultado final —la convivencia forzada— de tal forma que estos divertimentos guerreros no solamente no amenazaban el orden establecido sino que lo confortaban.

Esta misma dificultad en integrar los reajustes debidos a la situación colonial nos lleva a cuestionar también a la interpretación del *Masha*, cuyo festejo se ha mantenido solamente en Mangas, M. Burga la ve como una etapa en el proceso de folklorización de antiguos *taki*, del cual la *Tragedia de Atahualpa* constituiría el punto de llegada. En lugar de interrogarse sobre los distintos sentidos que han podido revestir en contextos socio-históricos precisos estas representaciones de episodios míticos o históricos, prefiere remitirlas a un núcleo originario de autenticidad del cual llegarían a ser meros ecos "bastardos". Sin volver a analizar la coreografía del *Masha* (¿tendrá algo que ver con el baile yunga del *Macua* descrito en Huarochirí?), me pregunto si en la época colonial su función, mediante la reactivación ritual de la oposición dualista huari-llacuaz, fue no tanto representar la nueva dicotomía "indios-españoles" sino intervenir en los cambios debidos al proceso de repoblamiento de los pueblos de los Andes centrales diezmados por epidemias y fugas. En este caso, lejos de expresar en el siglo XVII "la crisis y fragmentación de las identidades andinas" (p. 23), el baile del *Masha* aparece,

### ¿ES POSIBLE UNA HISTORIA "CHOLA"?

al contrario, como el instrumento que permitía integrar a los migrantes (hombres y mujeres) en el seno del conjunto territorial constituido por la cabecera de reducción (pueblo) y las aldeas (anexos) del distrito. El activo y costoso papel ritual asignado a los "aliados" (cuñados y yernos), precio de su integración, les obliga a representar públicamente la conjunción de dos antiguos estratos de poblamiento, así como la subordinación de las aldeas periféricas (vistas como "yernos") a la cabecera administrativa.

\* \* \*

El análisis de las conductas cacicales frente a las extirpaciones de idolatrías o a su integración en los estamentos coloniales muestra en forma pormenorizada la amplia gama de soluciones elegidas. En particular, los enfrentamientos entre los grandes linajes regionales, o con la jerarquía de autoridades nativas de segundo rango o con las nuevas élites municipales, revelan la ambigüedad y la complejidad de las redes de intereses, alianzas y rivalidades tejidas entre ellos: según el momento y el contexto, cada protagonista toma el partido de la aculturación o de la tradición (pp. 154, 321-350), pero también de la "búsqueda de soluciones" de orden clandestino o sincrético (pp. 195-196). En los conflictos entre varios pretendientes al cargo de *curaca de guaranga*, las acusaciones de idolatrías o de abusos económicos enmascaraban serias luchas por el poder, en las cuales intervenían curas, corregidores y otros actores de la vida local.

El libro evidencia bien el enmarañado carácter de este trasfondo sociológico e ideológico, por eso encuentro simplista caracterizar las opciones de los curacas en torno a una sólo alternativa entre: "aferrarse al mantenimiento de una auténtica cultura andina" o volverse "cristianos aculturados". Ese dilema según el "incidente de Iguari", en 1655, se resume por el lema: "morir andinos o cambiar para sobrevivir". (pp. 365-368). Esta disyuntiva cobra también

## THIERRY SAIGNES

una lógica diacrónica: colaboración en el siglo XVI y resistencia en el siguiente. Por fin, esta alternativa estructuraría la dicotomía consciente-inconsciente: la aculturación remite al primero y la tradición al segundo (pp. 355-365).

Esta serie de oposiciones binarias, muy someras, empobrece mucho el rico material ofrecido aquí. Primero, se evidencia la "ambivalencia" existencial de los *hatun curaca*: así, en el testamento de don Juan Flores, curaca de Ocros, "diferenciar lo andino de lo occidental es una tarea difícil y riesgosa" (p. 362). Añadiría: e inútil. Consideremos el caso de Sebastián Quispe Ninavilca, heredero de los linajes dinásticos de Huarochirí en los años 1640-1660: este "perfecto representante nativo de la autoridad colonial española" es un no menos perfecto defensor del ritual tradicional; esto es, lleva un "doble juego" que le permite asentar su "legendaria autoridad".<sup>5</sup> Esta doble cara de don Sebastián revela lo inadecuado de nuestros conceptos para calificar la actitud de los caciques quienes *a la vez* resisten y colaboran. Son caducos no solamente estos conceptos unívocos sino las mismas posturas (andino vs. español) que pretenden defender. Volveremos sobre este punto.

Uno de los principales argumentos a favor de esta génesis de la utopía andina, es que, después de la "desaparición del recuerdo del Inca... necesariamente voluntaria" (p. 390), a partir de la segunda mitad del siglo XVII, los curacas recuperan los atributos del Inca,<sup>6</sup> sea en mas-

<sup>5</sup> K. Spalding, "Resistencia y adaptación: el gobierno colonial y las élites nativas", *Allpanchis* 17/18, Cusco, pp. 14-18.

<sup>6</sup> Constatamos las variaciones del autor al calificar la naturaleza del estado inca: "el Inca cusqueño aparece como la ampliación de los curacas locales" (p. 85), visión de una mera superposición de la esfera estatal sobre la esfera comunitaria que parece poco conforme con la amplitud de los desplazamientos humanos forzados operados por el estado imperial; unas páginas después, "la dominación incaica fue percibida por los curacas de provincias como una situación de explotación que al mismo tiempo quebraba la coherencia interna de los grupos sometidos..." (p. 103)? ¿Cuál es el "buen" Inca?

## ¿ES POSIBLE UNA HISTORIA "CHOLA"?

caradas urbanas, sea en "entretenimientos" rurales (pp. 392-94). Al propiciar el "nuevo estereotipo del noble inca liberando a los indígenas y expulsando a los españoles" (p. 397), son ellos quienes empiezan su "ascenso" al "aparecer como los descendientes de los incas" (p. 321). Los hechos parecen más complejos.

En el centro-sur andino, donde las festividades atestiguan, sino cierta continuidad del recuerdo inca, por lo menos una temprana y ambigua "resurrección" alegórica, las probanzas de los grandes señores (*Cápac Mallku*) no dejaron de postular una filiación directa con esposas secundarias otorgadas por los Incas a sus reales antepasados, ni de aferrarse a un nombramiento inca en los pleitos entre ramas colaterales, ni de mencionar este status de "Incas de privilegio" con el cual pretendían eximirse de tributos y mitas.<sup>7</sup> Más bien, con la crisis económica que se endurece a partir de los años 1660 (ver L. M. Glave, *Trajinantes*, Lima, 1989) y la intromisión creciente de los corregidores en los asuntos locales, la institución del cacicazgo parece entrar en crisis de legitimidad: la encuesta llevada a cabo en Potosí en 1690 revela la amplia gama de abusos y exacciones por parte de los caciques gobernadores para lograr cumplir con la captación colonial.<sup>8</sup> Corrobora esta fisura dentro del mundo indígena el número creciente de "capítulos" y pleitos presentados a partir de fines del siglo XVII por los ayllus contra sus autoridades, hasta su victimación durante las sublevaciones del siglo siguiente.

<sup>7</sup> Ver las probanzas de Colque Guarachi en 1574-77 publicada por W. Espinoza S. (1981) o de Ayra Chinchí en 1637 evocada por el mismo Espinoza en su estudio del "Alcalde Mayor indígena..." (1960). Un estudio franco-británico debe publicar varias probanzas de *mallku qaraqara* y *charka* de comienzos del siglo XVII que evidenciarán este lazo nunca cortado con los Incas. Sobre linajes incas de Copacabana o de Juli, ver los trabajos de Roberto Santos (MUSEF, La Paz).

<sup>8</sup> Publicado por N. Sánchez-Albornoz, *Indios y tributos en el Alto-Perú*, Lima, 1978.

## THIERRY SAIGNES

En esta perspectiva, podemos preguntarnos si el recurso a la figura del Inca que se extiende y generaliza en el siglo XVII no responde a la necesidad de reforzar legitimaciones simbólicas para compensar el desgaste de la función socio-económica. Por otra parte, se debiera tomar en cuenta unos hechos iconográficos cotejados por Teresa Gisbert, que, a mi juicio, esclarecen mucho las circunstancias de esta "resurrección de los Incas". Si desde el siglo XVI, los señores del Collao y de Charcas no dejaron de reivindicar a través de la creación de escudos, blasones, portadas, lienzos, un status de "príncipes", sucesores de los Incas, los jesuitas a través de sus colegios urbanos, capillas y cofradías, sin olvidar el impacto cultural de su reducción de Juli, "corte de los indios en este Piru",<sup>9</sup> intervinieron en forma creciente para expandir la imagen de una alianza Incas-Jesuitas: la simboliza el matrimonio del sobrino de San Ignacio con la coya Beatriz, descendiente de Sayri Túpac, cuyo cuadro pintado a fines del siglo XVII representa el programa político de una monarquía indiana bajo el amparo de la Compañía de Jesús. Luego los caciques (ver los cuadros de Carabuco) retoman este proyecto teocrático de reinos americanos sujetos directamente a la Corona de España y al Papa.<sup>10</sup>

El mundo indígena no está solo, evoluciona constantemente en contraposición con el dominio colonial. Las presiones de los jesuitas —los mismos quienes, según Garcilaso, "componían comedias para que las representasen

<sup>9</sup> Expresión del obispo de Arequipa, "Carta Anual de 1639-40", (*Biblioteca de la Real Academia de Historia*, Madrid, Jesuitas 87, f 581). Sobre Juli, ver los estudios de Javier Albo (*América Indígena*, vol. XXVI N° 3, México, 1966) y Marie Helmer (*Revista de Indias*, vol. XLVIII, Madrid, 1987), entre otros.

<sup>10</sup> Teresa Gisbert, *Iconografía y mitos indígenas en el Arte*, La Paz, 1980, pp. 77-78, 95-96, 153-169.

## ¿ES POSIBLE UNA HISTORIA "CHOLA"?

los indios"<sup>11</sup> —contradicen la aseveración según la cual, en base al descenso de las fundaciones de capellanías, se produciría un "distanciamiento entre las poblaciones indígenas y la iglesia colonial" (p. 226). De nuevo la visión monolítica de una "autoritaria e intolerante Iglesia colonial" (p. 227) impide ver como esta institución está cruzada por intereses divergentes que oponen clero secular y clero regular, a las órdenes entre sí, clero peninsular y clero criollo, conflictos internos que tienen efectos directos sobre las políticas evangelizadoras y la actuación de los doctrineros de indios en cada pueblo.<sup>12</sup> Más bien, varios indicios sugieren que se produce una alianza entre los doctrineros y las nuevas élites indígenas pueblerinas para derrocar las jerarquías hereditarias, proceso que durará a lo largo del siglo XVIII hasta culminar en las guerras finales.

Añadamos que estas nuevas élites, en particular el personal de iglesia, presentaron la misma duplicidad: "y es mucho de notar que en estos indios hay muchos muy ladinos y entendidos y que saben leer y escribir y se han criado con españoles sacerdotes, y otros son cantores de las iglesias y maestros de capilla y todos en empezando a tener uso de razón sus hijos, los enseñan a idolatrar y los llevan a los sacrificios, como los cristianos los suyos a las iglesias" reconocía Francisco de Avila ya en 1611. Lo que significa que aun el sector aparentemente más "aculturado" no era exento de esta famosa ambivalencia, concepto insatisfactorio para caracterizar la nueva

<sup>11</sup> "Un padre de la Compañía compuso una comedia en loor de Nuestra Señora la Virgen María y la escribió en lengua aymara", *Comentarios Reales de los Incas*, 1609, libro 2, cap. XXVIII. En esta perspectiva, sorprende la poca atención del autor a las estrategias y concepciones distintas de las órdenes religiosas en materia de sincretismo religioso permitido.

<sup>12</sup> La lucha del cura de Cajacay, respaldada por las élites municipales locales, contra el curaca de Ocos, don Rodrigo Flores Guaina, podría prefigurar este cambio de alianzas para derrocar a los grandes curacas (pp. 358-362).

## THIERRY SAIGNES

jerarquización que reorganiza y otorga un sentido superior a la cohabitación de los dos poderes de la autoctonía y del estado cristiano.

\* \* \*

De tal modo que llegamos al problema de las recomposiciones de identidades a lo largo del procesocolonial. Vemos obrar “el viejo principio andino de las confrontaciones binarias”. El modelo de peleas duales míticas (como entre *guaris* y *llacuaces*) sirve ahora “para enfrentar ritualmente a indios contra españoles”. A través de desfiles de nobles como incas o de cargos festivos (en torno a la comparsa de Inca-Capitán), se está generando una “identidad general, pan andina” en la cual se exalta al inca, se mitifica el pasado colectivo y se revitaliza la cultura indígena (pp. 395-400).

Este esquema binario postula una antinomia creciente entre mundo indígena y mundo español. Pero estos dos mundos son muy heterogéneos y han cambiado mucho después de un siglo y medio de cohabitación y de inter-penetración mutua entre estamentos indígenas, mestizos y criollos. Las nuevas formas de articulación socio-cultural ponen en juego el pacto entre ayllus y estado, el grado de cristianidad exigido por los fieles indígenas y su acceso a la ciudadanía como leales vasallos del Rey.

Primero, se evidencia la continuidad imperial entre la imposición estatal inca y la hispánica. Conviene a la Corona española proclamarse como sucesora del Tawantinsuyu, lo que afirman las mascaradas potosinas al representar a los “Ingas del Perú en ricos carros con los tres monarcas de Castilla” (como en la fiesta del 17.I.1600 para las bodas de Felipe III). Los propios señores andinos en sus probanzas recuerdan el mismo ceremonial de alianza con el Inca, los Pizarro y los Virreyes. Sempat Assadourian, como T. Platt, han mostrado la necesidad para las unidades políticas locales y regionales de fundar su legitimidad dentro

## ¿ES POSIBLE UNA HISTORIA "CHOLA"?

de un orden global superior en posición de exterioridad ("un ser tribal imaginario" diría Marx) que haga la mediación entre cosmos y ayllus. A cada cambio de titulares, los *Cápac Mallku* y *Hatun Curaca* piden a los nuevos soberanos y virreyes, como fuentes del poder exterior, renovar el "pacto de reciprocidad ayllu-estado" que garantice las bases de la reproducción comunitaria a cambio del tributo y mitas.<sup>13</sup>

Al dibujar la Villa de Potosí, Wamán Poma colocó en el centro los cuatro "reyes de las Indias" rodeando al Inca cuya figura lleva por encima el escudo de Castilla. Desde esta especie de corte neo-inca reconstituida en el asiento minero, los grandes señores sureños del antiguo Collasuyo, cuyos lazos salen reforzados en el marco de las "capitanías de mita", dirigen a la Corona de España largos memoriales, quejas recurrentes de una incansable "lucha por la justicia", en los cuales se presentan como "los vasallos más fieles que Su Magestad posee en las Indias". Así las élites andinas logran negociar su lugar en el nuevo orden planetario, una vez que el nuevo horizonte de universalidad desplegado por la Conquista haya arruinado la pretensión a la totalidad de las formaciones políticas prehispánicas.

Se refuerza esta superposición con la cristianización por la cual el Monarca universal sustituye al Inca solar como héroe civilizador. Los cronistas como Garcilaso, Wamán Puma o Santa Cruz Pachacuti, destacan este providencialismo inca e hispánico para salvar a la humanidad andina bajo el monoteísmo solar y luego cristiano. Para Wamán Puma, el Rey de Castilla es el nuevo Inca-Rey. La fantástica labor de estos tres agentes de la evangelización consiste

<sup>13</sup> Ver Sempat Assadourian "Dominio colonial y señores étnicos", *Hisla* 1; Tristan Platt, *Ayllu y estado*, Lima, 1982. En un plano de antropología política, el orden comunitario busca apoyarse en el estado como forma global, ver los análisis de Claude Lefort, *Les formes de l'histoire*, Paris, 1978.

## THIERRY SAIGNES

en compatibilizar las normas andinas dentro del cristianismo colonial. En este sentido, aparecen como verdaderos "inventores de tradición", expresión usada para definir la empresa de Wamán Puma (p. 270) sin sacar las consecuencias de este hecho trascendental: el "viejo orden andino" sufre una reinterpretación total bajo la reja de una lectura cristiana. ¿Qué puede significar la "revitalización de la cultura indígena", si ya esta cultura no existe como tal, sino profundamente moldeada en torno a nuevos polos de significados, sociabilidad e intercambios<sup>14</sup>?

Lo cual obliga a abordar otra dimensión en juego en la existencia indígena: su condición humana. En los Andes, como en otras partes, esta condición se instituye sobre el paradigma de tensión binaria "Civilizados/Salvajes" (o, en lenguaje etnológico, Cultura/Naturaleza). Para Garcilaso y Wamán Puma, fue el Inca quien logró domesticar las fuerzas anárquicas pre-sociales; pero hemos visto cómo mascaradas y comedias potosinas atribuyen el "proceso civilizador" a la cristianización, en particular a la mediación de la Virgen María o de ángeles o de santos que disputan al diablo la presa andina. Aparecen, entonces, otros bailes además de los de la Conquista, sin olvidar que tienen por función reactualizar la auto-definición humana frente a la amenaza latente de subversión "salvaje": danzas como *Chiriguano*s, *Yumbos*, *Chunchos*, *Choquelas*,... recuerdan la necesidad de fijar fronteras siempre movedizas entre humanidad y animalidad. El pedido de ciudadanía por los caciques y ayllus consiste en exigir tanto sus plenos derechos de fieles "vasallos" (*hatun runa, jaque*) de Su Magestad como su status de plena humanidad. Este reclamo quiere detener los intentos de ciertos sectores dominantes de en-

<sup>14</sup> Contrariamente a los sueños de los cronistas y de otros funcionarios coloniales, no logró desplegarse aparte la "República de Indios" (ver a Polo de Ondegardo, "Relación de los fundamentos...", 1571 o a Capoche, 1610, citado por Saignes en *Historia Boliviana* VII/1-2, Cochabamba, 1987, p. 41).

## ¿ES POSIBLE UNA HISTORIA "CHOLA"?

cerrar al mundo indígena en su "indianidad" (incluso teñida de bestialidad) y negarle así el acceso a bienes culturales o al mercado.

Contrariamente a lo afirmado (p. 90), los ayllus entendieron muy temprano la lógica del dinero y del intercambio mercantil para volverse ingeniosos tratantes en las plantas productivas así como en los mercados.<sup>15</sup> Habría más bien que preguntarse cómo lograron subvertir los nuevos marcos de imposición cultural y económica, tales como las reducciones o las parroquias de indios, las cofradías o el compadrazgo, las capitanías de mita o los centros de romería, para imponer otras reglas de funcionamiento y lograr su propia reproducción. En esta perspectiva, la división campo-ciudad tiene algo de artificial: dado el sistema de mitas de todo tipo que obligaba a las unidades domésticas rurales a moverse periódicamente hacia minas, tambos o ciudades, las innovaciones urbanas como los cultos de santos en torno a cofradías o fiestas y desfiles no pudieron dejar pronto de imprimir huellas en el ordenamiento de las aldeas y pueblos del hinterland rural.

Por fin, en la recuperación de la figura emblemática del Inca, Burga desestima la intromisión criolla. A pesar de unas páginas muy bienvenidas sobre la "aspiración a un sincretismo español-andino" por parte de los intelectuales criollos del siglo XVII, concluye con su "olvido del indígena, de la conquista y menosprecio de la vida cotidiana" (p. 314), olvido que ya había recalado en la evolución de los textos de fundación de capellanías y que es atribuido "a la desaparición de los conquistadores ... y de la noción de explotación de la conciencia de los colonizadores" (p.

<sup>15</sup> Cieza de León muestra la astucia mercantil de los tratantes collas así como el empuje indígena en el mercado potosino. Ver también a O. Harris, "Phaxsima y qullqi. Los poderes y significados del dinero en el Norte de Potosí", en Harris, Larson, Tandeter, *La participación indígena en los mercados surandinos*, CERES, La Paz, 1987.

## THIERRY SAIGNES

221), motivos no muy convincentes.<sup>16</sup> Esto es pasar por alto a autores con una conciencia muy aguda de la explotación indígena y de la singularidad de la existencia cotidiana de los Andes hispánicos, como García de Llanos (1610), Bernardino de Cárdenas (1634), Ramírez del Aguila (1639), La Calancha (1639), Nicolás M. de la Rinaga (1672) o el prolífico Arzáns y Vela (1702-1737), sin hablar de una multitud de curas y otros agentes de gobierno, redactores de memoriales y pareceres angustiados por los abusos y la decadencia del orden colonial.<sup>17</sup> Más bien cabría averiguar si estos autores, la mayor parte criollos, no interfirieron con la idea de una restauración del orden inca como lo más apropiado para conferir una nueva coherencia al sistema colonial. El movimiento de idealización y mitificación del pasado inca no es propio de los cronistas y caciques: es un movimiento general dentro de la sociedad colonial y deberíamos buscar las conexiones entre autoridades nativas, eclesiásticas, Audiencias y corte virreinal, todas preocupadas por formular nuevas reglas de coexistencia y legitimación.

En esta perspectiva, la idealización "poética" del pasado andino a comienzos del siglo XVII, lejos de ser

<sup>16</sup> En la nota 34 de la p. 221, se especifica: "Este olvido de los indios podría ser también una consecuencia de la política española que mandaba vivir separados": es realmente hacer mucho honor a la eficiencia de la política colonial que fracasó totalmente para controlar las poblaciones nativas, dado en particular el alto grado de corrupción de los agentes de gobierno (sería todo un estudio este punto). En todo el libro corre una especie de inquietud obsesiva (que era la de Wamán Puma) por el "vivir separados": desgraciadamente el proceso colonial muestra que el acoso español y mestizo no exceptuó ningún rincón de los territorios indígenas. Nadie se libró de la convivencia multi-étnica forzada (ver nota 14).

<sup>17</sup> Un cuadro de estos autores de memoriales en mi estudio, "Ausentismo y fugas en el debate sobre la mano de obra indígena, 1595-1665", *Jahrbuch für Geschichte...*, t. 21, Köln, 1984. Los estudios de S. Mac Cormack sobre La Calancha y de B. Lavallé sobre los criollos conventuales muestran bien el nacimiento de una conciencia peruana en los escritos del s. XVII.

## ¿ES POSIBLE UNA HISTORIA "CHOLA"?

una "forma de evasión" (p. 307), correspondería más bien a la toma de conciencia que este pasado es definitivamente pasado, es decir abolido: el fantástico orden holista inca, que había logrado prolongarse de alguna manera en la reorganización del virrey Toledo, no puede sobrevivir al fracaso, arruinada por las olas de epidemias y ausentismo indígena, así como por la corrupción de los agentes de gobierno encargados de vigilarla. Los cronistas "andinos" no son los únicos "inventores de tradición": a lo largo del siglo XVII, centenares de memorias y pareceres ansiosos son enviados a la Corte por todos los sectores de la sociedad peruana para plantear la reconstrucción de la sociedad colonial, cuya viabilidad se proyecta en la figura del Inca como instancia mediadora, unificadora y legitimadora. Semejante recuperación del pasado, lejos de resultar de un mero juego "pendular" entre "mayorías y élites" indígenas (p. 309), remite más bien a coyunturas socio-históricas precisas cuyos intereses y lógicas complejos deben ser reconstituidas.

\* \* \*

Lo que dificulta la lectura de *Nacimiento de una utopía*, es una oscilación constante entre el nivel de la realidad sociológica y el de las representaciones ideológicas, sin marcar siempre la distinción. Por ejemplo, la "indianidad", simple categoría clasificatoria impuesta por los amos coloniales, parece cobrar realidad como substancia subsumida bajo una "identidad andina". Creo que el sentimiento de una conciencia pan-andina nace en fechas mucho más recientes que el siglo XVII. Más bien, en esta época predomina el proceso de fragmentación social en torno a las reducciones y doctrinas (y sus "anejos"). A la vez, se forjan nuevas solidaridades e identificaciones en torno a potentes núcleos de poder como Quito, Huánuco, Cusco, Chuquiabo/La Paz o La Plata, base de una reestructuración regional sobre la cual se edificarán los futuros estados

## THIERRY SAIGNES

republicanos. Más que homogeneidad, llaman la atención las profundas diferencias regionales a lo largo de las Cordilleras: "lo andino" no suena a lo mismo en Quito, Oruro o Cajatambo.

La crisis permanente abierta por el derrumbamiento del ordenamiento jerárquico toledano (que tiene mucha continuidad con el inca), obliga a todos los sectores y estamentos de la sociedad colonial a buscar nuevas reglas del juego.<sup>18</sup> El libro evoca el callejón sin salida de los mestizos (pp. 103, 267 y sgt.) o de los criollos (pp. 312-314), sin darse cuenta de su afinidad con, por ejemplo, la condición existencial de los *hatun curacas* o de los cronistas "andinos": todos estos actores se encuentran en la misma situación de ambigüedad, de desgarramiento entre dos mundos, o como dice Octavio Paz "entre orfandad y legitimidad". El trabajo común de reinterpretación febril de los dioses o arcángeles participa de esta búsqueda de una nueva "patria". En este caso, las insignias incas sirven a todos para reivindicar un "orden" legitimador, de la misma manera que los revolucionarios franceses de 1789 se disfrazaban de griegos y romanos para otorgarse un certificado de virtud republicana.

En esta perspectiva, las identidades emergentes no pueden eludir "la cuestión del otro". Por una parte, el "indio" no es nada más que una alegoría del Otro que encubre relaciones de subordinación en cascada: los *hatun runa* y *jaque* son los "indios" de los criollos, estos los "indios" de Europa. Es probable que los propios encausados "nativos", a la larga, agarren esta imagen impuesta para buscar una nueva auto-definición, que a su vez no puede

<sup>18</sup> De paso aclaremos que la expresión "pircar las patas" no significa "delimitar las tierras de los ayllus e introducir los sistemas de rotación de los cultivos" (pp. 169-170) sino "edificar los muros de los andenes". De la misma manera, el "tercio" de la provincia de Cajatambo no se refiere a las tres *guarangas* de Lampas (p. 338) sino a un regimiento de infantería en el esquema del ejército español.

## ¿Es POSIBLE UNA HISTORIA “CHOLA”?

eludir la “potencia” del Estado y del Dios cristiano. El sueño subversivo persistente (ver los rumores de 1580, 1613, 1666 y 1777) de eliminación súbita y “milagrosa” de los *Viracochas*, constituye como el *révés* del profundo movimiento de integración en el mercado colonial, que implica nuevas formas de articulación social (de tipo contractual: ver el compadrazgo o las cofradías cuyo estudio me parece mucho más importante que el de las capellanías), de coexistencia multi-étnica y ampliación del campo de conciencia social.

La grandeza del siglo XVII andino, el aporte del libro es evidenciarlo, es haberse lanzado con frenesí en esta “búsqueda de soluciones”, no sin angustias y dolores, cuando no hay solución en sí sino mero “bricolage” que permita a originarios y migrantes negociar un sitio, a dioses subterráneos y muertos como a vírgenes y santos concurrir a la formación de una sociedad “andina colonial”.<sup>19</sup> Ni yuxtaposición o segregación como lo sueñan los chamanes del Taqui Onkoy (los españoles con sus dioses, los ayllus con sus wakas o mallquis) ni mera aculturación (en el sentido de imponer la cultura dominante) sino una creación cultural singular y movediza, profundamente OTRA. Toca ahora examinar en todos los campos de la cotidianeidad (lengua, ...) estos fenómenos de “condensación y desplazamiento” –tal cual se dejan captar a través de formas visuales como el “barroco mestizo”– que la generaron.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Analizando “las diversas ‘lógicas’ de la intervención mercantil de los actores sociales andinos”, S. Stern sugiere la eventualidad, entre las lógicas “tradicional andina” y “colonial europea”, de un tercer “modelo económico formal que signifique algo más que una adaptación ecléctica o bifronte a dos polos o modelos económicos”, el “colonial andino” (en Harris, Larson, Tandeter, op. citado, p. 298). Del mismo modo cabría debatir la reflexión de M. Marzal sobre la cristalización en la segunda mitad del s. XVII peruano de un “cristianismo andino colonial”, otro campo de reelaboración sincrética (calificación insuficiente), *La transformación religiosa peruana*, Lima, 1983.

<sup>20</sup> Por ejemplo, el culto, “al parecer panandino”, a la Virgen de Copacabana compartido por los dos curacas de Supe y de Ocros

## THIERRY SAIGNES

Además, el historiador no puede dejar de poner en perspectiva este período del siglo XVII —cuando bajo el caos aparente, tal cual lo vivieron en forma dramática los protagonistas indígenas, mestizos y criollos, surgía una nueva estructuración— con la época actual. Hoy día asistimos, bajo los golpes modernizadores de las sectas y otros agentes de desarrollo, a la desintegración de esta “sociedad andina colonial” nacida precisamente a lo largo del siglo XVII. Semejante confusión, la podemos atribuir al “agotamiento del modelo nacional de desarrollo” con la búsqueda consecuente por parte del estado de un “nuevo indigenismo” (H. Favre) y por parte del campesinado de nuevas formas de iniciativa individual y colectiva. No es fortuito que se escriba *Nacimiento de una utopía* en semejante coyuntura: bajo el caos aparente de la gran transformación que está sufriendo la sociedad peruana, se cuestiona el pasado para entender las mutaciones anteriores que le afectaron, para ver si se deja perfilar un sentido global a semejante evolución y si se puede prever su curso ulterior. M. Burga coloca un espejo andino para que la sociedad peruana pueda descifrar su identidad tan borrosa (Prefacio, p. VII). En este caso, la noción de *lo andino* recoge la experiencia que otros titularían de *lo indio*. Aquí conviene recordar una de las conclusiones que proponía en 1975 François Bourricaud al analizar “el sistema de estratificación peruana”: “para la sociedad peruana como conjunto, el simbolismo del indio expresa un deseo de unidad más

(p. 363), remite de hecho a cultos lacustres muy antiguos que toman nuevos significados (ver T. Gisbert, “El ídolo de Copacabana, la Virgen María y el mundo mítico de los Aymaras”, *Yachay* N° 1, Cochabamba, 1984, y Th. Bouysse-Cassagne, *Lluvias y cenizas*, La Paz, 1988). A modo de ilustración de perspectivas interpretadoras sugerentes, ver el comentario de Th. Bouysse-Cassagne al libro ya citado (ver nota 10) de T. Gisbert, “Une histoire entre la métaphore et la métonymie”, *Caravelle* 44, Toulouse, 1984, y también los enfoques innovadores de Deborah Poole, Penny Harvey, Tom Abercrombie y Gary Urton.

## ¿ES POSIBLE UNA HISTORIA "CHOLA"?

que una reivindicación de identidad".<sup>21</sup> Buscar un inca manifiesta este deseo de unidad. Y la "ambigüedad" caracteriza no solamente este simbolismo sino todos los sectores de la sociedad (que sea colonial o contemporánea). Lo que sugiere el libro, sin que el autor lo advierta, no es un problema sino una realidad, una realidad para la cual nos hace falta instrumentos para aprehenderla, una realidad ya *profundamente* mestizada.

El libro deja entrever esta tercera vía que no se resume en la superación dialéctica del enfrentamiento "indio"/"blanco". Sin que nunca el libro use la palabra, muestra lo que podría ser una aproximación "chola" de la historia peruana. No una visión "mestiza", fórmula intermedia basada en una combinación de elementos andinos y occidentales. "Chola" remite a un nivel más profundo (no olvidemos que el "cholo" colonial es el hijo de un mestizo y de una mujer indígena: "un mestizo en hábito de indios"): una reinterpretación de aportes exteriores y a la vez, la reformulación INTEGRAL del orden cultural nativo como en una "tradición". Cuesta aceptar esta transmutación interna tan completa que quita validez a un enfoque en meros términos binarios. Se sospecha, como en el caso de Garcilaso analizado con sensibilidad, una irreprimible nostalgia del autor por lo auténtico y ordenado proyectados en el origen nativo: su exploración se vuelve por lo tanto "difícil y arriesgada" y prefiere las seguridades empíricas e ideológicas de la polarización dual. Este arrepentimiento a medio-camino no quita la pertinencia de su esfuerzo por entender la "palpitación indígena" del siglo XVII, que hoy día nos obliga a todos a cuestionar los derroteros inacabados del tan paradójico proceso colonial.

<sup>21</sup> "Indian, Mestizo and Cholo as Symbols in the Peruvian System of Stratification", en *Ethnicity, Theory and Experience* (edits. N. Glazer/D. Moynihan), Harvard University Press, Cambridge, 1975, pp. 351-387.