



INSTITUTO DE HISTORIA ANDINA

La Utopía Andina
ss.XVI-XX

Manuel Burga
Alberto Flores-Galindo
Anne-Marie Hocquenghem

Junio, 1984

La parte propiamente histórica del proyecto que corresponde a la descripción general será desarrollada por Manuel Burga y Alberto Flores-Galindo. La que corresponde al análisis iconográfico estará a cargo de Anne-Marie Hocquenghem.

I. Descripción general del proyecto

La Utopía Andina es un proyecto que intenta reinterpretar, a partir de una idea fundamental, la dinámica y lógica de la historia social y económica de las regiones de los Andes Centrales. El proyecto en su amplitud máxima va del siglo XVI al XX. El trabajo en archivos de Lima y de algunas capitales de departamento se encuentra concluido en un 50%. Además uno de los responsables del proyecto, como parte de esta investigación, ha realizado estudios en antropología durante un año universitario (1982-1983) en la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris. Es también importante indicar que este proyecto se inscribe dentro del campo de la antropología histórica o de la que suele denominarse Etnohistoria andina.

Este proyecto general está dividido en tres grandes partes:

1. El nacimiento de la utopía, ss. XVI-XVII. Período en que se produce la Conquista, la destrucción del Estado Inca y la descomposición de la sociedad andina alcanza un nivel de gran deterioro. Es dentro de esta situación en que se inicia la resistencia estatal y popular frente a los conquistadores y colonizadores; resistencia bélica en el siglo XVI y pasiva y religiosa en el siglo XVII. En este último siglo se produce también, por la labor de algunos intelectuales mestizos como Garcilaso, y también indígenas como Guamán Poma, y por el trabajo de la memoria colectiva la mitificación de los Incas y el nacimiento de la Utopía Andina.

2. La Utopía Aristocrática, s. XVIII. Después de la Conquista, dentro de las poblaciones andinas, se produce una crisis de identidad que se expresó fundamentalmente en un fenómeno de fragmentación: la ruptura del dominio cusqueño permitió una liberación de las identidades étnicas regionales, tri-

bales y hasta locales. Cientos de identidades se reconstituyen dinamizando las historias míticas de linajes étnicos o de deidades regionales; los dioses estatales cusqueños y el mismo recuerdo de lo Inca conscientemente se dejó de lado. Esto, de alguna manera, fue una reacción lógica: luego de la Conquista, la primera sensación colectiva de los linajes étnicos sometidos al Cusco fue de liberación del yugo estatal cusqueño, de admiración a lo europeo y de rechazo a lo Inca. Pero a partir de la segunda mitad del siglo XVII se el regreso, lento y bajo diversas modalidades, a lo Inca como una forma de reintegrar las identidades fragmentadas dentro de un proyecto colectivo proindígena que no tuvo un liderazgo consciente y centralizado, ni tampoco un programa escrito.

La mitificación de lo Inca se pone en marcha progresivamente y afectará profundamente a los rituales campesinos y a sus representaciones escenográficas. En el siglo XVII la resistencia es pasiva y la lucha se da fundamentalmente a nivel religioso; en el siglo siguiente las fuerzas, antes ocultas y actuando en la clandestinidad, ahora se encarnan en formas visibles y hasta materiales: una escuela de pintura cusqueña, dinamismo de otras formas de arte indígena (q'eros, teatro, uso del quechua, de indumentarias no occidentales, construcción de mansiones para curacas). Aparece lo que ya John H. Rowe, hace más de dos décadas, propuso en llamar un "nacionalismo indio" que será conducido por nobles indígenas, legítimos descendientes de las noblezas cusqueñas del siglo XVI (como José Gabriel Condorcanqui, Tupac Amaru II) y quienes se convirtieron en los dirigentes de un intento, claramente aristocrático, de reconstituir el gobierno indígena de las familias descendientes de los últimos gobernantes de Vilcabamba: Tupac Amaru II continuaría el gobierno de Tupac Amaru I ejecutado por Toledo en 1572.

La idea de reconstituir una sociedad andina, lógica y viable en el siglo XVI, imposible en el siglo XVII y utópica a partir del siglo XVIII en adelante, alcanza su mayor dinamismo y realización entre los años 1780-1782. En las tres déca-

das siguientes la idea de buscar un Inca seguirá vigente, pero se mantendrá oculta y clandestina; se volverá visible solamente en momentos de crisis social como 1805 cuando Aguilar y Ubalde la convierten en praxis política, pero igualmente será ahogada sangrientamente.

3. La Utopía campesina, 1840-1930. Con la Independencia criolla de 1821 lo indígena, lo indio, es relegado a un segundo plano. Las "leyes agrarias" de los años 1826-28 terminan con las tierras cacicales, con los privilegios de los curacas y hasta las comunidades pierden la personería jurídica que les brindaba la Legislación Indiana del período colonial. Se intenta construir un Perú liquidando lo que se consideraba los últimos y arcaicos rezagos de un ordenamiento indígena; evidentemente era un programa político y económico que buscaba construir la nación peruana desde la perspectiva criolla, como prologación de lo español y desde la costa, liquidando todo lo andino, su simbología, su emblemática y sus diversas expresiones culturales.

Pero la resistencia fue más dura y eficaz de lo previsible y se dio a diversos niveles. Los indígenas: en reemplazo de los curacas se fortalece la institución de los Varayocs (una forma más democrática que el gobierno anterior de una aristocracia indígena de "sangre"), la propiedad colectiva subsiste y la religiosidad andina también. Al mismo tiempo la Utopía andina adquiere una fisonomía política diferente: se difunden versiones históricas populares donde los Incas aparecen tan bondadosos y justos como en los relatos garcilasistas y donde la sociedad preuropea es presentada como un orden social donde no hay pobres, ni ricos; explotadores, ni explotados; hacendados, ni colonos en servidumbre. Las conciencias colectivas, en su mayoría indígenas del sur andino, comienzan a madurar un radical proyecto de poner el mundo al revés o de ponerlo en su situación original.

Los criollos amigos de los indios. Progresivamente surgen decididos defensores de los indios dentro del mismo grupo de los criollos de Lima y del interior. Juan Bustamente será uno

de los más destacados y quién terminó dirigiendo una importante sublevación en el departamento de Puno(1868). A consecuencia de estos acontecimientos la aristocracia, mercantil y terrateniente, gobernante de entonces, en alianza con los gamonales del interior, inventaron el término "Guerra de Castas" para denominar a las protestas, tumultos o sublevaciones campesinas y los tipificaron de atentados contra la "nación peruana". Este término "Guerra de Castas", acuñado por la clase dominante, que conocía las intenciones de la rebeldía indígena, es la contrapartida de la "Utopía Andina" porque lleva oculta la intención de construir un Perú sin los indios y para los criollos.

Desde 1868 hasta 1923 se suceden numerosos movimientos campesinos que en sus proclamas, procedimientos y programas no escritos manifiestan esa aspiración utópica que venía alimentando las esperanzas de las mayorías indígenas desde el siglo XVIII. Esta Utopía, como elemento estructural de la historia peruana, parece terminar -o perder importancia- hacia 1923 cuando los nuevos partidos políticos de masas en el Perú, comunismo y aprismo principalmente, dan un nuevo cauce doctrinario y futurista a las expectativas campesinas.

II. Lo empírico y lo teórico

En primer lugar habría que reconocer que este proyecto, como de alguna manera se desprende de su presentación general, intentará reinterpretar hechos empíricos ya conocidos pero colocándolos dentro de un ordenamiento o un proceso que se inicia en el siglo XVI y que dejará aún sentir sus efectos en el siglo XX. De esta manera el Taqui Onqoy, los Incas de Vilcabamba, la resistencia religiosa del siglo XVII, las rebeliones indígenas del siglo siguiente y aún los movimientos campesinos del XX pueden ser entendidos como formando parte de un solo proceso que significaría el reverso de la historia oficial o la historia vista de las mayorías campesinas. Empíricamente todos estos acontecimientos ya son bastantes conocidos, pero nuestro proyecto revelará también nuevos aspectos aún no muy bien estudiados.

En el campo teórico probablemente se sitúen los aportes mayores de esta investigación. Es ya tradicional partir de conceptos como milenarismo y mesianismo para tratar de entender movimientos como el Taqui Onqoy e incluso otros de los siglos siguientes. Ideología de este tipo, que encuentran sus raíces en la tradición judeo-cristiana de Europa, no consideramos sean las más adecuadas para entender este tipo de fenómenos en las regiones andinas. Aquí lo que se observan son movimientos, religiosos o políticos, pacíficos o violentos, contra la dominación colonial que más bien aparecen como movimientos nativistas, religiosos contra los colonizadores instalados en estos territorios. Desde esta perspectiva teórica los movimientos indígenas no responden exclusivamente a esquemas mentales o formas de concebir la historia, sino más bien son respuestas a una situación concreta de dominación y explotación coloniales. Pero es necesario agregar que estas respuestas van construyendo un programa o un proyecto que más se inspira en el pasado que en el futuro. Un modo de actuar que corresponde a un tipo de estructura mental donde el funcionamiento está regido por una lógica que se deriva de un pensamiento mágico-religioso.

Una estructura mental, que como diría T. Todorov, les impide improvisar, inventar respuestas ante situaciones nuevas y más bien tienden a tratar de razonar con la memoria, con el pasado para entender la situación que viven en el presente. Así buscaron una explicación en el mito para entender la llegada de los europeos y así también elaboraron un programa de salvación más pensando en la historia que en el futuro. Un programa de reconstrucción más que de construcción de una nueva sociedad.

La categoría Utopía Andina sería el producto de una manera de pensar; una manera clásica andina que es memoria más que reflexión en el futuro e invención de soluciones. Desde esta perspectiva nos interesa utilizar conceptos como memoria colectiva, inconsciente, mito, pensamiento mágico-religioso, movimiento nativista, ritual y folklore. Todo esto aplicado dentro de un análisis de la coyuntura económica y social que afecta a las poblaciones estudiadas en los siglos XVI y XVII. No descuidaremos de analizar los fundamentos materiales, como las crisis económicas o las contradicciones sociales -que según Norman Cohn(1982)- ponen en marcha los grandes mitos de la historia.

Pero por otro lado queremos apartarnos un poco de las formas tradicionales de entender la historia andina. Los precios, los tributos, los repartos, la mita, la economía, la fiscalidad o el comercio en general han sido siempre tomados como los elementos principales, y casi únicos, para pensar racionalmente una historia que no contó con una racionalidad como nosotros la entendemos. Frente a esta manera clásica de pensar la historia andina proponemos también utilizar a los mitos, las fuerzas del inconsciente colectivo y todas las implicancias de un ordenamiento socio-económico andino como las variables donde se debe buscar la racionalidad de una historia que alumbró la Utopía Andina. Es decir encontrar la racionalidad del proceso histórico peruano no solamente desde el lado occidental sino también mirando al grupo conquistado. Entender a los pueblos campesinos, sin escritura, marginados de las ideologías

dominantes; hacer lo que hizo Carlo Ginzburg para los campesinos del Frioul italiano del siglo XVI: explicar el comportamiento de los campesinos desde la comprensión de sus condiciones materiales de existencia y desde sus propios esquemas de pensamiento.

III. Folklore, cultura popular e Iconografía

Los estudios de Anne Marie Hocquenghem sobre la iconografía Moche (200-800 d.C.) nos han abierto una nueva posibilidad de análisis de la Utopía andina: la dimensión iconográfica. El libro de Jacques Le Goff, La Naissance du Purgatoire, nos ayudó muchísimo a entender la importancia que tiene el análisis simultáneo de folklore, cultura popular e iconografía. Así Le Goff nos muestra como el purgatorio surge como una creencia, la luego la cultura popular lo asimila al Folklore y finalmente adquiere una dimensión iconográfica. Esta línea de análisis histórico, que lo inició Marc Bloch con sus Rois-Thaumaturges de 1923, adquiere actualmente un dinamismo insospechado y los resultados son verdaderamente valiosos.

Es cierto que nuestro objeto de estudio es bastante diferente. La utopía andina no fue un programa escrito, ni tampoco una creencia manejada como un credo. Fue más bien un fenómeno que afectó a las mentalidades colectivas y que adquirió una representación consciente en breves coyunturas de crisis social. Esta aspiración a recuperar lo indígena, a mantenerlo y reconstruirlo fue una esperanza popular a veces, y aristocrática en algún momento, pero que no logró realizaciones duraderas. Las formas como se manifestó fue en la resistencia religiosa, el apego a la cultura tradicional, la admiración por el pasado indígena, la vigencia de la lengua nativa y el resurgimiento de un arte indígena (teatro, pintura y artesanías). La aparición de un estilo de pintura indígena llamado Escuela de Pintura Cusqueña es un ejemplo. Paralelamente surgen fenómenos similares en Quito, Chuquisaca, La Paz y Arequipa: pintores indígenas, que utilizando casi las mismas estructuras iconográficas europeas, se expresan con coloridos y planos originales.

Pero lo que nos parece más interesante y donde podría ser muy valioso un experto análisis iconográfico es a nivel del estudio de los elementos indígenas en las estructuras iconográficas europeas de inspiración católica utilizadas por las escuelas indígenas. Un espacio artístico donde los pintores o artesanos indígenas pudieron expresarse con mayor

libertad son los q'eros. Un vaso ceremonial andino que adquiere su forma típica durante el período Wari-Tiwanaco y que luego sufrirá múltiples variaciones. Así en el período Nazca encontramos también un vaso ceremonial pero sin la forma típica del q'ero y con representaciones pictóricas, figurativas y también geométricas. En el período Chimú, Chancay-Chincha este vaso se acerca más a su forma típica, pero pierde su colorido y representaciones figurativas. En Wari-Tiwanaco es cuando adquiere su forma definitiva, se sigue elaborando en cerámica y está adornado con representaciones moldeadas figurativas y también geométricas.

En el período Inca se convierte en un vaso ceremonial, hecho en madera generalmente, con figuras geométricas en altos y bajos relieves. Tiene una amplia difusión como instrumento de los rituales religiosos y por esto los extirpadores de idolatrías, en el siglo XVII principalmente, los buscan para destruirlos. En los rituales indígenas tenían, al parecer, la misma función que el caliz en las misas católicas. Esto lo hizo un objeto prohibido.

Pero sin embargo los indígenas de la época colonial los conservaron clandestinamente y más aún reelaboraron artísticamente los viejos q'eros incas que por su antigüedad adquirieron un mayor valor para las actividades religiosas. Así aparece un curioso estilo Transición: q'eros incas que fueron retrabajados por los artistas indígenas. Sobre los diseños geométricos del período Inca les aplicaron pintura y motivos figurativos: aparecen así las flores de ccantu, personajes indígenas y también escenas de la realidad cotidiana de la época colonial. Lo interesante sería determinar, a través del análisis iconográfico de estos q'eros por ejemplo, la correspondencia entre vida cotidiana, mito o religión indígenas e iconografía con la finalidad de demostrar cuáles eran las fuentes principales de inspiración de los artistas indígenas: el presente (la vida cotidiana) o el pasado (rituales religiosos, fiestas campesinas o representaciones míticas).

IV. Bibliografía básica

- Acosta Rodríguez, Antonio, "El pleito de los indios de San Danián(Huarochirí) contra Francisco de Avila, 1607", en: Historiografía y Bibliografías Americanistas, vol. XXIII, Sevilla, 1979, pp. 3-31.
- Albornoz, Cristobal de (ed. P. Duviols), "La Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayocs y haciendas", en: Journal de la Société des Américanistes, t. LVI-1, París, 1967, pp. 7-79.
- Arguedas, José Ma. y Roel Pineda, J., "Tres versiones del mito de Inkarrí", en: Ossio, Juan(ed.), Ideología mesiánica del mundo andino, ed. Prado Pastor, Lima, 1973, pp. 219-236.
- Arguedas, José Ma.(trad.), Dioses y hombres de Huarochirí, siglo XXI, México, 1975.
- Arriaga, Pablo Joseph de, La extirpación de la idolatría en el Perú(1621), ed. Imp. y Lib. Sanmartí, Lima, 1920.
- Augé, Marc, Génie du paganisme, ed. Gallimard, Paris, 1982.
- Cock, Guillermo y Doyle, Mary E., "Del culto solar a la clandestinidad de Inti y Panchao", en: Historia y Cultura, nº 12, Lima, 1979, pp. 51-73.
- Cerrate de Ferreyra, Emma, Vegetación del valle de Chiquián, ed. Univ. de San Marcos, Lima, 1979.
- Duvignaud, Jean, Prefacio al libro de M. Halbachs, La mémoire collective, ed. PUF, Paris, 1968.
- Duviols, Pierre, "La Capacocha", Allpanchis, 9, Cusco, 1976, pp. 11-57.
- Duviols, P., "La idolatría en cifras: una relación peruana de 1619", en: Etudes Latino-Américaines, ed. Fac. des Lettres & Sciences Humaines D'Aix-en-Provence, Nº III, 1967, pp. 87-100.
- Duviols, P., La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. "L'extirpation de l'idolatrie" entre 1532 et 1660, ed. IFEA, Lima, 1971.
- Duviols, P., "Huari y Llacuaz. Agricultores y pastores. Un dualismo de oposición y complementariedad", en: Revista del Museo Nacional, t. XXXIX, Lima, 1973, pp. 153-191.
- Duviols, P., "Francisco de Avila, extirpador de la idolatría. Estudio biobibliográfico", en: J.M. Arguedas(trad), 1975.
- Duviols, P., "Los nombres quechua de Viracocha, supuesto "Dios creador" de los evangelizadores", Allpanchis, X, Cusco, pp. 53-63.

- Freud, Sigmund, L'Avenir d'une illusion, ed. PUF, Paris, 1971.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe, El Primer Nueva Corónica y buen Gobierno, ed. crítica de John V. Murra y R. Adorno, ed. siglo XXI, Mexico, 1980, 3 tomos.
- Halbwachs, Maurice, Les cadres sociaux de la mémoire, ed. Arno, 1978.
- Hernández Príncipe, Rodrigo, "Mitología andina. Idolatrías en Recuay", en: Revista Inca, vol. 1, Nº 1, Lima, 1923, pp. 25-78.
- Hocquenghem, Anne-Marie, Moche. Mitos, ritos, religión en una sociedad andina, Berlin, Mayo 1983 (ed. a mimeógrafo).
- Huertas, Lorenzo, La religión en una sociedad rural andina (siglo XVII), ed. U. Pac. de Huamanga, 1981.
- Le Goff, Jacques, La naissance du Purgatoire, ed. Gallimard, París, 1981.
- Lévi-Strauss, Claude, Anthropologie structurale deux, ed. Plon, Paris, 1973.
- Lévi-Strauss, C., Tristes Tropiques, Ed. Plon, 1955
- Mariscotti, Ana María, "La posición del señor de los fenómenos meteorológicos en los panteones regionales de los Andes Centrales", en Historia y Cultura, Nº 6, Lima, 1973, pp. 207-215.
- Mauss, Marcel, Oeuvres, t. 1: Les fonctions sociales du sacré, ed. de Minuit, Paris, 1968.
- Ossio, Juan, "Los mitos de origen en la comunidad de Andamarca (Ayacucho-Perú)", Allpanchis, X, Cusco, 1977, pp. 105-113.
- Pease, Franklin, El dios creador andino, Mosca Azul editores, Lima, 1973.
- Stern, Steve J., Peru's Indian peoples and the challenge of spanish conquest. Huamanga to 1640, ed. The University Wisconsin Press, Madison, 1981.
- Taylor, Gerald (trad.), Rites et traditions de Huarochiri, ed. L'Harmattan, Paris, 1980.
- Tello, Julio C., Wira-Kocha, Lima, 1923
- Tello, J.C. y Miranda, Próspero, "Wallallo. Ceremonias genéticas realizadas en la región cisandina del Perú central", en: Revista Inca, vol. 1, Nº 3, Lima, 1923, pp. 475-549.