

# MÁRGENES

ENCUENTRO Y DEBATE

Homenaje a  
Flores Galindo



EL RESCATE DE LA TRADICIÓN  
*Alberto Flores Galindo*

HISTORIA Y UTOPIA EN LOS ANDES  
*Nelson Manrique*

LA UTOPIA ANDINA  
*Rodrigo Montoya*

HISTORIADOR E INTELECTUAL DE NUESTRA GENERACIÓN  
*Manuel Burga*

BUSCANDO UN INCA SE ENCONTRÓ UN GRAN HISTORIADOR  
*Ruggiero Romano*

APUNTES SOBRE EL ESTILO DE FLORES GALINDO  
*Antonio Melis*

FOTOGRAFÍA, FANTASÍA Y MODERNIDAD  
*Deborah Poole*

SOBRE LA AGONÍA DE MARIÁTEGUI  
*Alfonso Ibáñez*

LA IMAGEN DEL INCA EN LA PINTURA COLONIAL  
*Gustavo Buntinx y Luis Eduardo Wuffarden*

EL PROBLEMA DE LAS RAZAS  
*Juan Carlos Callirgos*

LAS ÚLTIMAS REFLEXIONES DE JOSE MARÍA ARGUEDAS  
*Gonzalo Portocarrero*

11-05-2015

**SUR** TASA DE ESTUDIOS DEL SOCIALISMO  
Dedicado Por: \_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_

Fecha: \_\_\_\_\_ / \_\_\_\_\_ / \_\_\_\_\_

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS  
**BIBLIOTECA CENTRAL**

FONDO MODERNO  
HEMEROTECA  
BIBLIOTECA CENTRAL  
U.N.M.S.M.

CASA DE ESTUDIOS  
DEL SOCIALESMO



**SUR**

**DONACION**

UNMSM-CEDOC

06N-052-CCS11/BEA-14 09/08/14

**Márgenes**

**Encuentro y debate. Año IV, N° 8, diciembre de 1991**

**Comité Editorial**

Gustavo Buntinx, Reynaldo Ledgard, Nelson Manrique, Gonzalo Portocarrero, Oscar Ugarteche

**Miembro fundador**

Alberto Flores Galindo (1949-1990)

**Colaboradores**

Rafael Drinot (Londres), Michael Löwy (París), Florencia Mallon (Wisconsin), Fernando Martínez (La Habana), Joan Martínez Alier (Barcelona), Rodrigo Montoya, Liisa North (Toronto), Deborah Poole (New York), Gerardo Rénique (New York), Guillermo Rochabrun, Ives Saint Goeurs (París), Verena Stolcke (Barcelona) Ernst Tugenhadt (Berlín).

**Edición:** Maruja Martínez

**Digitación:** Maruja Ibáñez

**Composición:** *Compumarc*, tel. 63-6848

**Montaje:** Víctor Guillén

**Impresión:** Edgraf S.C.R.L., tel. 23-4160

**Correspondencia:**

SUR Casa de Estudios del Socialismo

Apartado 14-0098. Lima, Perú

Av. Arenales 1080, Of. 404, Lima 11

Telf. 72-4224

Los artículos incluidos en esta revista pueden ser citados o reproducidos, parcial o totalmente, indicando la fuente y enviando a SUR dos ejemplares de la publicación.

## Índice

<b>Presentación</b>	5
El rescate de la tradición / <i>Alberto Flores Galindo</i>	7
Historia y utopía en los Andes / <i>Nelson Manrique</i>	21
La utopía andina / <i>Rodrigo Montoya</i>	35
Alberto Flores Galindo: historiador e intelectual de nuestra generación / <i>Manuel Burga</i>	75
Buscando un inca se encontró un gran historiador / <i>Ruggiero Romano</i>	89
Apuntes sobre el estilo de Alberto Flores Galindo / <i>Antonio Melis</i>	99
Fotografía, fantasía y modernidad / <i>Deborah Poole</i>	109
La agonía de Mariátegui según Alberto Flores Galindo / <i>Alfonso Ibáñez</i>	143
Incas y reyes españoles en la pintura colonial peruana: La estela de Garcilaso / <i>Gustavo Buntinx</i> y <i>Luis Eduardo Wuffarden</i>	151

Identidades, estereotipos, tabú: el problema de las razas / Juan Carlos Callirgos	211
Las últimas reflexiones de José María Arguedas / Gonzalo Portocarrero	231
Algunas actividades de SUR en 1991	269

## Presentación

*La presente entrega de Márgenes quiere significar un homenaje a la memoria de Alberto Flores Galindo.*

*El análisis de su obra recién se inicia. Desde SUR creemos que tendrá una prolongada vigencia. El temple optimista y esperanzador, la insistencia en la historia y la larga duración, la apuesta por el encuentro entre la tradición andina y la idea socialista, la solidaridad con los oprimidos, el talento literario y la erudición historiográfica: Todas estas características hacen de sus trabajos interlocutores necesarios en el desarrollo de cualquier idea sobre el Perú.*

*Poco después de su partida, el comité editorial de Márgenes decidió dedicar un número especial de la revista al examen de su legado. Pero también se acordó postergar su preparación. Razonábamos que la demora era necesaria para enfatizar la crítica en vez del recuerdo emocionado. Invitamos así a un conjunto de autores a escribir sobre su obra o, en todo caso, desarrollarla. El resultado lo tiene el lector entre sus manos.*



# El rescate de la tradición

---

Alberto Flores Galindo

*"En toda época deberá hacerse de nuevo el intento de rescatar la tradición frente a un conformismo que está a punto de aplastarla..."*

*Sólo tendrá el don de avivar la chispa de la esperanza en el pasado el historiador que esté firmemente convencido que ni siquiera los muertos estarán seguros frente al enemigo si éste triunfa. Y este enemigo no ha dejado de ser vencedor".*

Walter Benjamin

El Perú es un país en crisis. Nos encontramos en medio de una de esas encrucijadas históricas en las que se termina poniendo en juego todo el destino de una colectividad. Aunque ignoramos el resultado de la confrontación, sí estamos seguros que a la vuelta de algunos años, este país, para bien o para mal, en beneficio de unos o a costa de otros, será muy distinto que lo que ahora es. En estas circunstancias, los intelectuales (y no sólo ellos), buscan afanosamente respuestas a sus interrogantes. A veces vuelven la mirada hacia el pasado pero evidentemente no puede esperarse que allá encuentren una imagen libre de las tensiones y angustias del presente. Todo lo contrario.

A lo largo de este libro, Carlos Arroyo entrevista a diversos historiadores peruanos. Específicamente diez historiadores, a los que se suman tres antropólogos y un periodista. Los temas tratados comprenden un amplio marco cronológico, desde el país de los incas hasta el Perú actual. Los entrevistados pertenecen a distintas generaciones y responden a diversas preocupaciones pero, a pesar de todo, hay a lo menos dos temas en común: la cuestión de la identidad y el redescubrimiento del mundo andino.

Llama la atención la profusión de estudios recientes sobre el mundo andino. Una sucinta enumeración nos llevará a recordar los libros de Juan Ansión, María Rostworowski, Scarlett O'Phe-

ian, los que siempre acostumbra publicar Luis Lumbreras, la obra de los hermanos Montoya, los prólogos de Pablo Macera, los artículos de Alfredo Torero, los estudios de Manuel Burga y Nelson Manrique, los ensayos míos, sin omitir a Víctor Domínguez, Wilfredo Kapsoli, Rosina Valcárcel o las revistas **Tierra Adentro**, **Allpanchis** o **Márgenes**. Todo esto incomoda a muchos. Lamentablemente no sólo a los intelectuales de derecha. Es así como se ha acuñado el término –con evidente connotación despectiva– de “*neo indigenismo*”.<sup>1</sup>

Se atribuye a la preocupación que algunos tenemos por lo andino un contenido, en el mejor de los casos, romántico, pasadista, resultado del afán de huir del presente y de buscar algo de que asirse en el pasado<sup>2</sup>; en el peor de los casos se trata de ingenuos que se han puesto al servicio del senderismo si no son aliados conscientes del terrorismo. Esto se escribe a veces. Lo hizo, por ejemplo, José Tamayo en un libro sobre problemas regionales<sup>3</sup>. Pero, con más frecuencia se comenta, sugiere y desliza siguiendo los viejos mecanismos del chisme limeño o del correo de brujas. Para construir esta imagen del “*neo indigenismo*” ha sido preciso hacer un bloque homogéneo de casi todos los preocupados por el

1. Sólo para indicar las referencias bibliográficas de los libros publicados este y el año pasado:

- Fernando Iwasaki. **Nación peruana: entelequia o utopía**, Lima, Crese, 1988; Juan Ansión, **Desde el rincón de los muertos**, Lima, Gredes, 1987; María Rostworowski, **Historia del Tahuantisuyu**, Lima, IEP, 1987; Rodrigo, Edwin y Luis Montoya, **La sangre de los cerros**, Lima, Cepes, 1987; Scarlett O'Phelan, **Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia 1700-1783**, Lima, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, 1988; Pablo Macera, **La leyenda de los hombres verdes** (Prólogo), Lima, Banco Agrario, 1988; Manuel Burga, **Nacimiento de una utopía**, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1988; Nelson Manrique, **Yawar Mayu**, Lima, Desco, 1988; Víctor Domínguez, **Heroica resistencia de la cultura andina**, Huánuco, CREA, 1988; Rosina Valcárcel, **Mitos, dominación y resistencia andina**, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1988.
2. Carlos Iván Degregori. “Carnaval por la vida”, en **Quehacer** N° 55, Lima, Desco, nov. 1988, p. 101.
3. José Tamayo. **Regionalización: mito o realidad e identidad nacional: utopía o esperanza**, Lima, Centro de Estudios País, 1988. En este libro Tamayo sindica como sospechosa de “senderismo” a la “utopía andina”. Entonces todavía no circulaba el libro de Manuel Burga, **Nacimiento de una utopía**. El autor se basa en la respuesta que a una pregunta suya habría dado Burga. El libro, en particular por estos supuestos deslindes, fue elogiado por dos directores de centros de investigación, Francisco Guerra (CEDEP) y Efraín Gonzales (IEP). Obviamente no habían podido leer el libro de Burga y sospecho que tampoco el mío.

mundo andino. Pero éste es un supuesto bastante fácil de desbaratar. Para ello sería suficiente leer con alguna atención –no mucha– los libros de Burga y los míos, para descubrir que al lado de acuerdos, existen evidentes diferencias. Nelson Manrique ha discutido el ámbito espacial y temporal de la utopía andina<sup>4</sup>. Henrique Urbano, en la *Revista Andina*, hizo un agresivo comentario del libro de Ansión, obra en la que si bien se trabaja con material oral, se lo hace en una perspectiva bastante distinta de la utilizada por los hermanos Montoya. Creo que las entrevistas que aquí reúne Arroyo servirán para mostrar los acuerdos y las diferencias entre los supuestos “neo indigenistas”. La mayoría de los entrevistados son marxistas pero cada uno asume de manera peculiar este método.

Decía leer con alguna atención porque quien haya ido más allá de la carátula de mi libro, podría haberse dado cuenta que la tesis central no era precisamente seguir *Buscando un Inca*, sino dominando los recuerdos, utilizando la carga pasional de la utopía andina y recurriendo a elementos del pasado (como la tecnología tradicional), tratar de fundar un discurso nuevo, radicalmente diferente, que permita sustentar un proyecto socialista. Es decir, pensar la tradición desde el futuro. Sin embargo, ocurre que no se lee. ¿Por qué? Obviamente porque se suponen los contenidos<sup>5</sup>. Es lo

4. Nelson Manrique. “Historia y utopía en los Andes”, en *Debates en Sociología*. (Se incluye en esta edición de *Márgenes. N. de los editores*.)
5. Un caso entre patético y ridículo es la reseña que sobre *Buscando un Inca* publicó la revista *Hisla*. En ese libro insisto repetidas veces en que la utopía fue un resultado del encuentro entre la memoria y la imaginación colectiva. En ningún momento digo que se tratara de un discurso verdadero; por el contrario, se habla de una creación, de una invención colectiva. Un testimonio de su vigencia en nuestros días se encuentra entre esos escolares que siguen imaginando al mundo incaico como una sociedad homogénea, feliz, sin explotación. Pero Eric Mayer me atribuye pensar literalmente todo eso acerca del Imperio Incaico. Ensaya una refutación y discute la pertinencia de un juicio sobre el pasado sustentado en ingenuas encuestas a escolares contemporáneos. ¡Un disparate! Lo único que se puede pensar es que ese señor no sabe español y entendió otro texto. Pero los editores de *Hisla* sí saben español, deben leer lo que publican y dice mucho de su seriedad que hayan admitido esa reseña. Como es probable que alguien dude de mí, lo citaré literalmente:

“Pero lo más divertido es la intención del autor de sostener que los Incas tuvieron efectivamente una Utopía Andina. Él llega en esto tan lejos que toma para sí las respuestas obtenidas en una encuesta para escolares donde se les preguntaban si los Incas vivieron, o no, bajo una sociedad justa y equilibrada. Flores concluye que el 68% respondió afirmativamente. Sin embargo, la confianza depositada en tales métodos nos dan buenas señales de un provincialismo auto-congratulatorio de los intelectuales

que ocurre en un debate ideológico. Mejor dicho –porque todos los debates lo son casi por definición– cuando el ambiente se carga de pasiones. La vida intelectual ha terminado arrastrada por cualquiera de los muchos remolinos que nos rodean ahora en el Perú.

Creo que esto es expresión de un ambiente de intolerancia que tiende a dominar la escena intelectual. Frente a un fenómeno como el senderismo no existe la posibilidad de estudiarlo o analizarlo; sólo cabe la condena más rotunda, hasta bordear en el reclamo de la pena de muerte. Con unos o con otros. No hay término medio. La lógica del terror o de las zonas de emergencia transpuesta al mundo universitario. Si un autor no muestra que a lo menos escribe desde el poder, razonando como si fuera un miembro de las fuerzas armadas o un sociólogo asimilado a la policía, se vuelve un sospechoso. Lo peor es que quienes comparten estas apreciaciones se consideran a sí mismos como demócratas. La democracia, en realidad, es una difícil práctica cotidiana que se debe ejercer en todos los espacios, incluida la cátedra universitaria o los cafés de las instituciones.

Pero el ejercicio de la democracia resulta muy difícil en un ambiente cercado por el medio. El temor es, en realidad, el reverso de la intolerancia. La mejor manera de mostrar que uno no está apestado por el virus del senderismo, que no forma parte de esos nuevos leprosos, es acusar a otro de ser tal: la vieja lógica de los pogrom medievales. Para entender esto hay que reparar en que el “senderismo” se ha terminado encontrando con otros fenómenos, como el incremento de la pobreza urbana, los cercos de miseria que rodean a las ciudades, el ascenso de la criminalidad y la delincuencia, todo lo cual ha resucitado a los “fantasmas de la clase media”. “*Una sensación de inseguridad invade el ánimo de*

*limeños y no de un desarrollo de la Historia. Esto es como si le preguntáramos a cualquiera que es lo que piensa de sus antecesores. Es lógico que responderán que fueron ‘buenos’. Uno también siente curiosidad de saber la respuesta al hecho de que si los Incas tuvieron una sociedad armónica por qué existieron fortalezas tan colosales como Ollantaytambo y otras en los alrededores del Cuzco. ,Fueron estas simplemente trabajos públicos o ellas sirvieron como pétreos edificios de autoritarismo que sostenían la sociedad utópica Inca?” Hisla, 1987, p. 97.*

Al final Mayer termina tratando de convencerme -con toda seriedad- que la utopía andina no ha existido! Hasta aquí los chistes. También me señala como seguidor de Pol Pot: el espíritu inquisitorial nuevamente. En todo esto ha existido una falta de seriedad tanto más increíble cuanto que procede de pretendidos medios académicos.

*los sectores medios. En los barrios residenciales las ventanas se enrejan, las casas se amurallan y las calles se pueblan de wachimanes*".<sup>6</sup> Este es el medio social en el que viven los intelectuales. Sus centros de trabajo –universidades o institutos de investigación– también deben rodearse de sistemas de vigilancia y protección.

En estas circunstancias, el ropaje académico con el que se ha pretendido revestir a las ciencias sociales no sirve de mucho, si es que no se prescinde de la ética. Hacer del Perú sólo un tema de estudio. Es el precio que se paga para ser admitido en el mundo académico nacional (o internacional). El lenguaje cambia. Así como en el discurso de la derecha una masacre se convierte en un exceso, la izquierda (o una parte) prefiere no seguir hablando de miseria o explotación. Un lenguaje neutro: sin una tonalidad definida. Desde esta perspectiva no hay nada más reprochable que confundir las opciones con el análisis. Si alguien lo hace es un romático y su discurso se invalida como tal. Tras la acusación de "*neo indigenismo*" –la evocación de un juzgado resulta inevitable–, subyace el rechazo al compromiso vital con los temas de estudio. No nos quejemos demasiado: es la temperatura del país. Sin embargo, en la acuñación de ese término, es preciso admitir ciertos elementos constatables. Efectivamente, una vertiente trazada entre quienes están preocupados por lo andino ha conducido a la recreación añorante del pasado. Ocurre entre quienes han apostado por la recuperación de la tecnología nativa: creen encontrar en el mundo prehispánico una panacea para la agricultura peruana y su deficitaria producción de alimentos, sin reparar en que andenes y camellones formaban parte de una determinada estructura social, para una época en que el Perú tenía menos población que ahora y sin los desequilibrios actuales en beneficio de la ciudad y a costa del campesinado. También existe el romanticismo de los llamados movimientos indianistas: los editores de **Pueblo Indio**. Ellos sí son una efectiva prolongación del indigenismo en nuestros días. El indigenismo, en efecto, no ha muerto en las ciencias sociales y tampoco en la literatura. (Aunque en este terreno han pasado inadvertidos textos de la calidad de **Los ilegítimos** publicado por Hildebrando Pérez Huaranca).

6. Gonzalo Portocarrero. "Los fantasmas de la clase media", en **Hueso Húmero** Nº 20, Lima, 1985, p. 72.

Resulta paradójico sindicar a los supuestos “*neo indigenistas*” como personas empeñadas en olvidar el presente porque ocurre que precisamente algunos de ellos se han empeñado en escribir sobre la actualidad más inmediata. Recuerdo aquí los artículos de Rodrigo Montoya sobre Ucchuraccay: una verdadera campaña en la que no fue acompañado por otros antropólogos; textos que el mismo Montoya, Luis Lumbreras o Nelson Manrique han escrito sobre la guerra sucia o las masacres de estos años. Pero a muchos científicos sociales –en particular al gremio de antropólogos–, lo andino ha dejado de interesarles. No quieren salir al campo. Prefieren la ciudad. Cierran los ojos ante esa cifra ignominiosa de cerca de 15,000 muertos, la mayoría de ellos campesinos. Tampoco les interesa –en el verdadero, real, sentido de la palabra– que el año pasado el Perú tuviera el récord de desaparecidos en el mundo (79 personas) y que la mayoría de esas víctimas fueran campesinos.\*

Lo andino, de ayer y hoy, está en debate. Curiosamente la formulación más sugerente en contra de lo andino proviene de un intelectual de izquierda. Carlos Iván Degregori ha planteado que en la cultura popular peruana, a partir de los años 50, se habría producido una especie de revolución mental: el mundo tradicional sustituido por el nacimiento de una modernidad popular. Se refiere así a que “*el viejo mito de Inkarri va siendo reemplazado de manera creciente por otro: el mito del progreso*”.<sup>7</sup> Dejemos a un lado la contradictoria fórmula de “*mito del progreso*”, términos en sí mismos contrapuestos, como debiera saberlo cualquier antropólogo. Más importante es subrayar esa manera de concebir a la cultura popular como un todo homogéneo al que se le puede atribuir un solo contenido; un proceso que marcha en una misma dirección y que posibilita por lo tanto delimitaciones temporales muy nítidas: antes Inkarri, ahora el progreso. Pero esa cultura popular siempre ha sido más compleja, abrigando en su interior cosmovisiones contrapuestas y distintos valores. Es el resultado de las creaciones propias de las clases dominadas y de todos los otros

\* Este artículo fue escrito en 1988. Las actuales cifras de desaparecidos son: 126 en 1987, 260 en 1988, 410 en 1989, 221 en 1990 y 206 hasta octubre de 1991, sumando 1,801 desde 1983. Información proporcionada por APRODEH (*Nota de los editores*).

7. Carlos Iván Degregori, Cecilia Blondet, Nicolás Lynch. **Conquistadores de un nuevo mundo**, Lima, IEP, 1986, p. 290.

componentes asimilados o impuestos por otras clases. Esta heterogeneidad es todavía mayor en un país colonial que, además, tiene tras sí varias tradiciones culturales. Desde luego, se intensifica y amplía en tiempos de crisis.

En la actualidad, en la cultura andina coexisten tanto la esperanza en el progreso como la vuelta al pasado, a veces de manera conflictiva y, en otras ocasiones, conviviendo hasta en el interior de un mismo individuo. El mito de Inkarri se lo encuentra todavía junto con relatos orales, representaciones teatrales, canciones en quechua, creaciones que expresan con frecuencia el rechazo a la modernización. Pero esto no significa negar que pueda existir también una versión negativa del Inca, como la que se escenifica en ciertos pueblos del valle del Mantaro. En estos dilemas no se agota la cultura andina, habitada también por pishtacos, cabezas voladoras y otros seres que producen angustia y temor. La cultura andina es, de otro lado, el reclamo de la escuela, el entusiasmo por el cemento y la calamina, la esperanza en la migración a Lima. Así como son hombres andinos quienes han edificado sus viviendas en medio del arenal; lo son igualmente aquellos que han imaginado ese culto de salvación que es la "Iglesia Israelita del Nuevo Pacto Universal" (Marco Curátola).

Degregori supone que la migración es una ruptura con el pasado. En parte sí, pero las conexiones con esa tierra que queda atrás se mantienen a través del parentesco, las instituciones regionales, el regreso periódico a la comunidad. Nuestra época, cuando supuestamente se produce el ocaso de lo andino, es también la época en que la organización comunal se propala por todos los Andes. Mientras desaparecen los gamonales y las haciendas, las comunidades llegarán hasta cerca de 5,000 (reconocidas). En la ciudad, las asociaciones de provincianos serán el soporte social que hace posible la reproducción, en el medio urbano, de la reciprocidad y la ayuda mutua. Es prematuro, a veces, dar por muerto al pasado. ¿Volver atrás? El desafío que implican ideas como la utopía andina es la posibilidad de encontrar un camino propio: esa explosiva aleación entre lo nuevo y lo viejo que Mariátegui resumió al hablar de la "*heterodoxia de la tradición*". Pero, ¿se trata de proponer una síntesis o de elaborar un proyecto radicalmente nuevo?

En un país como el Perú se puede hacer algo más trascendente que abrir puertas y ventanas a la modernidad: someterla a

una crítica, desde un espacio atrasado y marginal, que ha debido soportar los costos de la modernización y que tiene tras de sí otras tradiciones culturales. Hay que deslindar –como lo hace Aníbal Quijano– entre conceptos que no son equivalentes: modernidad, modernización, cultura occidental. Se corre el riesgo que al elogiar la modernidad, estemos haciendo una velada defensa del capitalismo. Por eso resulta imprescindible introducir en la discusión la perspectiva socialista. ¿El socialismo es la prolongación de la modernidad o, por el contrario, su abolición? La polémica entre Marshall Berman y Perry Anderson. Prescindiendo de esta discusión, Berman es citado entusiastamente por Degregori pero Lima o San Martín de Porres no obedecen al mismo modelo de New York o el Bronx, desde donde se elaboró **Todo lo sólido se desvanece en el aire...** La discusión sobre lo andino es una invitación a pensar desde nuestro propio entorno. Situar nuestro pensamiento. La búsqueda de respuestas propias: un desafío a la creatividad<sup>8</sup>. Para ello, tal vez, no habría que seguir dando vueltas a la disyuntiva entre modernidad y tradición y volver a poner en el centro del debate el cambio social. Degregori y sus amigos terminan el libro **Conquistadores de un nuevo mundo**, ubicando a los migrantes a Lima entre la “*disgregación regresiva a la recomposición democrática*” (p. 296). También podrían considerar otras opciones. La revolución, por ejemplo.

En estos últimos años ha emergido una corriente ideológica que quiere negar enfáticamente el pasado de este país. En el empeño de abrir todas las puertas y ventanas al mundo occidental, han transpuesto mecánicamente el discurso liberal de la economía al campo de la cultura; en nombre de la libertad quieren deshacerse de lo que terminan calificando como el lastre andino. Es el pensamiento de la nueva derecha peruana. A diferencia de sus antepasados (los Riva Agüero, García Calderón o Belaúnde), los principales intelectuales de derecha hoy, desvaloran la Historia. Su terreno privilegiado es la Economía. Por eso, un caso raro es Fernando Iwasaki, joven historiador que merodea al Instituto Libertad y

8. Todos estos temas requerirían una discusión más detenida para la que deberíamos recurrir no sólo a Anderson y Berman, sino también a Mayer, Lowe, Habermas, Quijano, Lechner. Pero lo más importante es la crítica y reformulaciones de estas nociones, desde nuestra experiencia. Es un debate que apenas comienza, que en el Perú ha sido planteado por el pensamiento de izquierda y que ni siquiera es lejanamente advertido en el libro de Fernando Iwasaki.

Democracia, que comparte este menosprecio y desdén, no por la Historia pero sí por lo andino. “*La cultura andina subsistirá y crecerá*—dice Iwasaki— *si cumple una función en la reproducción social y la división del trabajo necesarias para la expansión del capitalismo*”.<sup>9</sup> Aquí modernidad es, sin reparo alguno, sinónimo de capitalismo y occidentalización. Más transparente no podría ser: el destino de los dominados dependiendo de la lógica del capital. La defensa de la imposición cultural. Esta afirmación resulta coherente con un autor para quien el Perú comenzó con la conquista, y los encomenderos fueron por lo tanto los primeros peruanos. “*Las circunstancias y una serie de lealtades contradictorias hicieron que los encomenderos —y no los hombres andinos— hicieran suyo el Perú y lo defendieron ante las pretensiones de la metrópoli*” (p. 18). Así, con una frase rotunda queda abolida de la memoria la resistencia indígena, la visión de los vencidos y todo el trabajo de los etnohistoriadores. Iwasaki hace una explícita defensa del Perú de los Pizarro. El prologuista del libro —un historiador del mundo andino— debería estar en desacuerdo con estos argumentos pero, a veces, incluso entre historiadores que se consideran académicos, más importante es la ideología que el análisis científico. Franklin Pease no dice nada específico acerca de la obra que presenta. Otro tanto ha sucedido con los muchos comentaristas convocados por Iwasaki, interesados antes que en el contenido de su libro, en subrayar que el autor es joven y no es marxista, después de lo cual se desbordan, como Patricio Ricketts, en parrafadas anticomunistas (*Expreso*, 21-VIII- 1988, p. VIII). Los mecanismos de la publicidad transpuestos a la vida académica: las imágenes por encima de los contenidos. Todo esto es parte de los afanes por tratar de reconstruir un espacio intelectual de derecha y recuperar una iniciativa que tenían perdida.

El libro de Iwasaki, *Nación peruana: entelequia o utopía*, termina siendo la realización cabal de su subtítulo, *Trayectoria de una falacia*. En efecto, comienza no precisamente criticando a los autores marxistas sino a esos historiadores para quienes “*la Peruanidad ya está definida*”, y así, con mayúscula, es un evidente reproche a Víctor Andrés Belaúnde, autor de un libro que llevó precisamente ese título. Luego añade, refiriéndose a este autor o a

9. Fernando Iwasaki. *Nación peruana: entelequia o utopía*, Lima, Crese, 1988.

Riva Agüero, que “*su versión de la historia nacional es tan idílica que raya con lo irreal, y tan débil en sus fundamentos teóricos que ya no satisface a un sentido común sacudido por la crisis y la violencia*” (p. 1). En la página siguiente arremete contra quienes han querido hacer de la nación peruana un mito, negar su realidad, convertirla en una entelequia, en el sentido vulgar de la palabra, es decir, los marxistas. A éstos es a quienes, más adelante, denominará los “*modernos sociólogos*”, hurtando una expresión acuñada por Belaúnde a comienzos de siglo para referirse a sociólogos europeos, pero Iwasaki habla de peruanos de estos días y casi nada de sociólogos (apenas se menciona el apellido Quijano o Cotler, omitiendo a muchos otros), sino de historiadores, y de unos pocos, centrando al final sus baterías casi en uno solo. “*Modernos sociólogos*” es un nombre equívoco cuyo uso conduce al autor a terminar repitiendo lugares comunes enrostrados siempre a los marxistas: son economicistas, no tienen patria, propalan el odio, sin tener en cuenta que han sido algunos de esos materialistas ateos quienes introdujeron en el Perú la historia de las mentalidades (Burga), argumentaron la existencia de una conciencia nacional entre los campesinos enfrentados a la invasión chilena (Manrique), o han inundado las librerías con textos sobre la democracia. Se cae en los viejos argumentos “*conspirativos*”: la voluntad tenebrosa que mueve hilos y subyace tras cualquier libro. El hedor a anticomunismo es demasiado penetrante: “*La utopía andina corre el riesgo de ser la estrategia y el ropaje que de ahora en adelante asuma el marxismo en el Perú para el mangoneo de las conciencias*” (p. 221), dado que el autor considera que no requiere de fundamentación alguna afirmar que “*los modernos sociólogos procuran insuflar de odio las protestas populares y deificar los más protervos actos de violencia*” (p. 137). Entonces –puede concluir cualquier lector–, sólo queda expulsarlos de la República de las Letras.

La intolerancia juega malas pasadas. Es así que Iwasaki, después de haber arrancado criticando a los historiadores tradicionales, termina defendiendo a Belaúnde, haciendo el elogio de Bartolomé Herrera (a quien a pesar de las citas que él mismo hace se empeña en presentar como progresista) y confesando al final que “*nuestro objetivo principal a todo lo largo de esta obra, ha sido demostrar que la nación peruana no es un mito y que ella está por encima de las frustraciones colectivas, de los compromisos ideológicos, de las circunstancias inmediatas o de la hegemonía*

*de cualquier clase social*" (p. 231). Es decir, por encima de todo y de todos: en el inasible reino del espíritu. ¿Dónde quedó la actitud crítica o la supuesta "*rigurosidad metodológica*" que habría aprendido de sus también supuestos maestros marxistas?

La incoherencia es, en realidad, resultado de una crítica al marxismo que no quería ser la defensa de una ideología tradicional sino la postulación de otra concepción de la historia peruana: un discurso nuevo y original que fuera más allá, en dirección al futuro. Evidentemente si el autor termina repitiendo a Belaúnde y construyendo al final frases como las que criticaba en su introducción, hay que admitir que no lo consiguió. No es tan claro si se trata de un fracaso o un engaño. ¿Se quería elaborar realmente un nuevo discurso o simplemente cambiar el ropaje de una vieja monserga? Para quienes consideran que lo único importante es la edad de Iwasaki y su filiación ideológica, esta pregunta no interesa lo más mínimo. Existe una vertiente del pensamiento de derecha a la que sólo preocupa vender o imponer imágenes: los publicistas en el sentido estricto de la palabra. Para ellos la carátula prima sobre el contenido. Así por ejemplo no tiene ninguna importancia que muy pocas personas (entre las que forman habitualmente el público lector peruano) puedan abrir o leer las páginas de **Perú promesa**: lo único que interesa es mostrar el libro y dar una inasible aura intelectual al empresariado peruano. No es por azar que en la empresa de elaborar ese libro se hayan asociado una universidad privada con una agencia de publicidad<sup>10</sup>.

En cambio, si tomamos algo más en serio a Iwasaki y leemos su libro, nos puede interesar explicar su fracaso en la construcción de un nuevo discurso historiográfico. Falta de creatividad e imaginación sería una respuesta. El poco conocimiento de otras corrientes historiográficas no marxistas que lo hubieran podido inspirar, sería otra. Tal vez ocurre en la historiografía lo mismo que en la política: el movimiento Libertad que se postula como nuevo ha tenido que cargar con esos lastres que son el PPC y AP, así como Iwasaki ha terminado resucitando al fantasma de Bartolomé Herrera. Esto es sin embargo un paralelo entre opciones políticas e intelectuales, y no una explicación. En ambas situaciones, la dependencia del pasado no se debe a la fuerza de la tradición conser-

10. Varios. **Perú promesa**, Lima, Universidad del Pacífico, 1988.

vadora (casi inexistente ahora en el campo historiográfico) sino más bien a la dificultad para mirar creativamente el futuro. Pareciera que el pensamiento crítico sólo es posible –a lo menos en un país como el Perú– si se asume el punto de vista de los dominados. El fracaso de **Nación peruana: entelequia o utopía**, tendría una explicación social.

La historia es un campo de discusión. Resulta lógico en tiempos de crisis. Pero todavía más en una sociedad donde los viejos discursos ideológicos y los patrones de dominio tradicionales parecen no funcionar. Se cuestiona a los dominadores. Hay una crisis de hegemonía. Frente a estas circunstancias, los empresarios quieren poner alto a ese supuesto desborde popular e imponer las reglas de juego que deben regirnos más allá del año 2000. Fernando Iwasaki no es un historiador convencional que sólo sepa transitar entre su cátedra y el archivo. Lee los periódicos, ve la televisión (parece muy sensible a los medios de comunicación de masas) y trató de elaborar, de acuerdo con los tiempos, un libro de historia que fuera también un texto político. Aunque sin mucho sustento, escribe con entusiasmo y convicción. El apasionamiento le otorga a veces un tono plausible a sus afirmaciones. La recuperación del terreno supuestamente perdido frente al marxismo, lo conduce a reclamar para el pensamiento de derecha todos esos espacios de los que habría sido desalojado: la escuela, la universidad, el periodismo. Termina viendo marxistas por todos lados. Sospecha de casi todos sus profesores en la Universidad Católica. La intolerancia tiene a veces rasgos paranoides. En todo caso, aunque ese nuevo discurso historiográfico no haya tenido una feliz formulación, ha sabido reclamar para sí todos los espacios. Es evidente su inspiración autoritaria. En las páginas de **Nación peruana: entelequia o utopía** advertimos los ecos de esos empresarios que reclaman todo el poder. Sin embargo, en el discurso ideológico que tratan de elaborar, la Historia queda como una pariente pobre: son modernos, no les interesa la tradición. El proyecto de Iwasaki, por esto, tiene un frágil sustento social.

Al pensamiento de izquierda, en cambio, sí le debe interesar el pasado en la medida en que no se deje arrastrar por la corriente de transnacionalización de la cultura y se empeñe en encontrar una vía alternativa para el desarrollo del país. En este sentido, una mirada crítica sobre la historia peruana conduce a cuestionar el derrotero que se le impuso a este país desde el siglo XVI. A buscar,

por lo tanto, una alternativa radicalmente distinta. El pasado remite no sólo al presente, también al futuro. Es la dimensión subversiva que termina asumiendo la Historia. Pero ello sólo es posible si no se olvida que existen vencedores y vencidos.

El reportaje periodístico, con las preguntas incisivas de Arroyo y el registro fiel de las respuestas grabadora en mano, permite tomar la temperatura de una bullente vida intelectual y política. Pero, Arroyo no sólo registra y transcribe: antes que nada pregunta. Se trata de un periodista, que ha recorrido diversas redacciones de periódicos y revistas, trabajando siempre en condiciones difíciles pero, a la vez, atento a las nuevas preocupaciones y dándose siempre tiempo para estar informado de lo que se acaba de publicar no sólo aquí, sino también fuera del país. Lector acucioso y hombre fiel a su profesión que, según Antonio Cisneros, puede ser el último refugio de las letras y las humanidades. Contagiado por el oficio de Carlos Arroyo ha escrito estas páginas al correr de la máquina, con tanto apasionamiento como sinceridad.

Este artículo constituye el Prólogo del libro de Carlos Arroyo, *Encuentros*, Ediciones Memoriangosta, 1989. Luego de su nombre, Alberto Flores Galindo escribió "SUR Casa de Estudios del Socialismo".



# Historia y utopía en los Andes

---

Nelson Manrique

La publicación del texto de Alberto Flores Galindo sobre la historia de la *utopía andina*<sup>1</sup> ha provocado una reacción sorprendente en el Perú, tanto por la amplitud de su recepción –inusual tratándose de un texto de historia–, cuanto por el carácter marcadamente pasional del debate que ha provocado. En escasos meses se agotaron las primeras ediciones de la obra, y sus tesis han merecido encendidas adhesiones y oposiciones. Una primera explicación de este fenómeno debe encontrarse seguramente en la politización del debate, que incorpora cuestiones de la más candente actualidad, como son la búsqueda de explicaciones en la historia pasada a la violencia política que actualmente confronta la sociedad peruana (el último capítulo del libro está dedicado a un intento de explicación de la naturaleza de la insurrección desatada por Sendero Luminoso), o la crítica a las concepciones que sustentan el proyecto político de la izquierda peruana. De hecho la crítica política es legítima, y tiene asidero en la naturaleza del texto sometido a debate. El propio Flores Galindo afirma explícitamente que el suyo es “*un libro en el que subyace, ininterrumpidamente,*

1. Alberto Flores Galindo, **Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes**, Instituto de Apoyo Agrario, Lima, 1987.

*un discurso político*" (p. 370). Este discurso, a su vez, tiene una enorme pertinencia para la sociedad peruana actual. La lectura de todo el texto está marcada por las circunstancias históricas que se viven, y esto, en el Perú de hoy, supone confrontarse con la crisis social más importante del siglo, con una violencia desbordada, y una compleja insurrección con resonancias mesiánicas, todo lo cual plantea un conjunto de interrogantes acerca de la cuestión andina, que se creían definitivamente zanjadas, dado el avance del capitalismo durante las últimas décadas, pero que la crisis ha vuelto a poner sobre el tapete. No es extraño pues que un libro que tiene como temas, entre otros, los mitos movilizadores, la construcción de un imaginario colectivo, la identidad y la utopía, la violencia, el mesianismo y el milenarismo alcance hoy una profunda resonancia. Sin embargo, el debate de sus tesis situándolas exclusivamente en el terreno ideológico corre el riesgo de hacer perder de vista los méritos académicos de la propuesta. Lo cual es aún más evidente si se observa lo sucedido con el texto publicado por Manuel Burga escasos meses después, en torno al mismo tema<sup>2</sup>. Este último, de hecho, no ha alcanzado la atención que por su calidad debiera merecer. Trataremos de situar la discusión en este terreno descuidado: el de su validez como discurso científico.

**Buscando un inca...**, de Alberto Flores Galindo, está organizado en nueve capítulos que en sí son ensayos relativamente independientes; algunos de ellos han sido incluso publicados anteriormente en diversas revistas. Aunque algunas secciones incluyen nuevo material documental, como es el caso del ensayo dedicado a la rebelión de Túpac Amaru II, sus fuentes son predominantemente secundarias. El mérito del trabajo debe juzgarse pues no tanto por la originalidad de sus fuentes sino por la novedosa lectura que se propone de ellas. Los dos primeros capítulos están dedicados al análisis del nacimiento de la utopía andina, tema del cual también se ocupa el libro de Manuel Burga, pero existe un diverso énfasis en el tratamiento de los problemas abordados que evita la duplicidad; los dos libros tuvieron su origen en un proyecto común, y aunque luego éste se fragmentó, se ha mantenido una "división del trabajo", que reservó para Flores Galindo el tratamiento del tema

2. Manuel Burga, *Nacimiento de una utopía: Muerte y resurrección de los incas*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima, 1987.

desde el punto de vista de la formulación de la utopía andina como un proyecto de las élites intelectuales, mientras que Burga lo ha abordado dominante desde el punto de vista de su existencia práctica, como fruto de la praxis social de los sectores populares. Existe otro punto de contacto en el análisis que ambos textos realizan de la representación contemporánea de la muerte de Atahualpa en un pueblo de la sierra central peruana, pero el período cronológico al que se dedica el libro de Burga es el siglo XVII, mientras que Flores Galindo aborda el período que va del siglo XVI al momento actual, a través del análisis de algunas coyunturas históricas críticas como la conquista, las campañas de extirpación de idolatrías del siglo XVII, la rebelión de Túpac Amaru II, la independencia y las movilizaciones campesinas de este siglo. Dado lo vasto del empeño, es inevitable que en el texto Flores Galindo se presente una cierta irregularidad en los capítulos. Esto es debido no solamente a la distinta atención que estas coyunturas han recibido por los investigadores que las han estudiado, sino también a que no todas ellas han sido igualmente propicias para la formulación de propuestas utópicas.

Resulta difícil, por su tema, encuadrar el texto de Flores Galindo en una corriente particular del análisis historiográfico. “*Este es un libro –advierte– que parte del marxismo pero para internarse en el mundo interior (y dialogar con el psicoanálisis), ocuparse de invenciones, espacios imaginarios, mitos y sueños*” (p. 370). Resumamos sus posiciones fundamentales.

Para Flores Galindo, las utopías andinas son básicamente una respuesta a un conjunto de problemas que confrontaron las sociedades andinas desde la conquista española y que se podrían gruesamente resumir en dos pesadas herencias: la dominación colonial y la fragmentación social. “*La utopía andina son los proyectos (en plural) que pretendían enfrentar esta realidad. Intentos de navegar contra la corriente para doblegar tanto a la dependencia como a la fragmentación. Buscar una alternativa en el encuentro entre la memoria y lo imaginario: la vuelta de la sociedad incaica y el regreso del inca*” (p. 18). En el primer capítulo (que consideramos el mejor del libro), se traza un derrotero de cómo surgieron estas elaboraciones utópicas. Conviene señalar que la esperanza puesta por los hombres andinos en el retorno del inca no es una simple añoranza de los tiempos pasados: el inca y el Tahuantisuyo que se reivindican no son aquellos que

realmente existieron, históricos, sino los que la imaginación popular recreó a través de un largo proceso de idealización, que convirtió al imperio incaico en una sociedad ideal, donde no existía la explotación ni la opresión; donde todos los hombres vivían libres del hambre y la miseria, regidos por un soberano paternal y benevolente. Pero lo realmente distintivo de la utopía andina residiría en el hecho de que esta sociedad pasada idealizada fue convertida en una propuesta para el futuro: la utopía andina tendría como especificidad el hecho de que su modelo de sociedad ideal existe no en el futuro sino en el pasado. *“Este es un rasgo distintivo de la utopía andina. La ciudad ideal no queda fuera de la historia o remotamente al inicio de los tiempos. Por el contrario, es un acontecimiento histórico. Ha existido. Tiene un nombre: el Tahuantisuyo. Unos gobernantes: los incas. Una capital: el Cusco. El contenido de esta construcción ha sido cambiado para imaginar un reino sin hambre, sin explotación y donde los hombres andinos vuelvan a gobernar. El fin del desorden y la obscuridad. Inca significa idea o principio ordenador”* (p. 49).

Pero la importancia de la formulación de la utopía andina no reside –siempre siguiendo a Flores Galindo– únicamente en que ella constituyó una reserva de esperanza para los vencidos. Su papel decisivo se fundamenta en que ella fue la manera cómo los hombres andinos pudieron finalmente comprender y racionalizar el cataclismo social que representó la conquista hispana; un fenómeno tan sorprendente que ni siquiera existían, en el mundo mental andino, las categorías adecuadas para pensarlo. En este razonamiento, Flores Galindo y Burga siguen explícitamente una hipótesis sugerida hace algunos años por Henrique Urbano. Para este último, el pensamiento andino precolombino resultó inadecuado para entender lo que significaba la conquista, por ser un pensamiento mítico, para el cual el tiempo tenía una estructura cílica, circular. Si bien la conquista presentaba características que podrían equipararla a la noción andina de un *pachacuti* (una especie de revolución cósmica que marca el tránsito de una edad mítica a otra, y que abre el camino a una violenta inversión de la realidad), sus consecuencias no se adecuaron a lo que el esquema mítico de interpretación de la realidad sugería. El tiempo cílico era insuficiente. Era necesario acceder a un tiempo lineal, histórico. Esto fue posible gracias a la incorporación de las nuevas categorías traídas por los conquistadores, y particularmente aquellas que proporciono-

nó el cristianismo, al universo mental de los vencidos. No resultaba difícil emparentar el pachacuti andino con el apocalipsis bíblico; más aún cuando el cristianismo traído por los predicadores españoles del siglo XVI estaba profundamente permeado por fuertes componentes mesiánicos y milenaristas: tal es el caso del *joaquinismo*, herejía debida al calabrés Joaquín de Fiori, que proponía una lectura del misterio de la Trinidad, como la sucesión de tres edades históricas, correspondientes a cada uno de los personajes componentes de la divinidad, y que llegó a América a través de la predica de los frailes franciscanos.

*“... no sólo se escuchó la predica ortodoxa. Los vencidos pudieron sentir una natural predisposición a integrar aquellos aspectos marginales del mensaje cristiano como el milenarismo. El mito contemporáneo del Inkarri, al parecer, formaría parte de un ciclo mayor: las tres edades del mundo, donde la del Padre corresponde al tiempo de los gentiles (es decir, cuando los hombres andinos no conocían la verdadera religión); el tiempo del Hijo, acompañado de sufrimientos similares a los que Cristo soportó en el calvario, al dominio de los españoles; y en la edad del Espíritu Santo, los campesinos volverán a recuperar la tierra que les pertenece (...) El pachacuti de la conquista se encuentra con la segunda edad del joaquinismo: período intermedio que algún día llegará a su fin. De una visión cíclica, se pasa a una visión lineal. Del eterno presente a la escatología. A este tránsito Henrique Urbano lo ha denominado paso del mito a la utopía” (pp. 44-45).*

¿Cuál es el ámbito de difusión de la utopía andina? Flores Galindo afirma que, a partir del siglo XVIII, ésta adquirió una dimensión panandina: “*Su territorio comprende desde Quito hasta Tucumán, desde pequeños puertos como Huacho hasta la frontera amazónica*” (p. 65). Ciertamente formula de inmediato una reserva: “*cuidémonos de ingenuidades. No todos están aguardando el regreso del inca. El territorio es dilatado pero no continuo: se trata más bien de islotes y archipiélagos*” (*Idem.*). Las pruebas que Flores Galindo presenta para sustentar el carácter panandino del fenómeno, sin embargo, no parecen suficientes. En cambio, hay sólidos argumentos que permitirían sustentar la posición contraria.

Tres son las evidencias que Flores Galindo ofrece para mostrar la existencia de utopía andina. La primera es el ciclo mítico del Inkari. Las otras dos son las representaciones de la muerte de Atahualpa (algunas de las cuales fueron anteriormente analizadas por Nathan Wachtel, entre otros, y que hasta hoy continúan esclificándose anualmente en algunos pueblos de la sierra central durante sus festividades patronales ), y los programas de las grandes rebeliones campesinas.

Retornemos al mito del Inkari. Este tiene múltiples variantes y Flores Galindo ha seleccionado para su análisis la versión recogida por Manuel Marzal en el pueblo cusqueño de Urcos, que hemos transcrita. Como vimos, ésta tiene evidentes connotaciones mesiánicas. Después de nuestro tiempo –el tiempo del Hijo–, la especial convergencia del pachacuti andino con el apocalipsis cristiano, que se ha formado como producto sincrético de la asimilación de la prédica católica por la población andina, marcará el fin de esta edad de sufrimientos. En esta transición el retorno del Inkari será la señal del advenimiento del milenio a la tierra. Siguiendo el derrotero de las versiones recogidas por Arguedas, el retorno del Inka-rey, a cuya cabeza, cortada en la plaza de armas del Cusco, le ha ido brotando un nuevo cuerpo bajo la tierra, puede confundirse con la imagen de la iglesia como un cuerpo místico cuya cabeza es Cristo. Restituido el cuerpo a la cabeza regresará el mesías, y, con él, se iniciará la tercera era: “*la edad del Espíritu Santo, (y) los campesinos volverán a recuperar la tierra que les pertenece*”. Repetimos, se trata de una lectura eminentemente mesiánica y milenarista.

Esta versión del Inkari, elaborada en un pueblo cusqueño, tiene profundos contrastes con otras versiones, propias de otros territorios, que no tienen esta dimensión mesiánica. De ellas, es particularmente ilustrativa la recogida por Ricardo Valderrama y Carmen Escalante en la comunidad de Fuerabamba, Cotabambas (Apurímac). Según el relato que les refirió un indígena monolingüe quechua. Inkari fue integrante de una humanidad anterior a la actual. Muchos de estos hombres –los gentiles– fueron calcinados cuando nació el sol, pero Inkari y algunos otros pudieron salvarse refugiándose bajo la tierra, en el *Ukhu pacha*. Desde entonces, Inkari y sus hombres son enemigos de la humanidad: “*cuando el sol y la luna se enferman agonizado el Inkari se alegra, entre lamentos, y sus hombres gentiles en el Ukhu pacha todos alegres*

*empiezan a cantar y bailar*". El retorno del Inkarri no es, para esta versión, el anuncio de tiempos mejores, sino simplemente el fin del mundo. No la desaparición de los *mistis* y la restitución de las tierras a los campesinos, sino la extinción de la humanidad. Un apocalipsis sin la esperanza de un paraíso ulterior. "Para que regrese el Inkarriy, el Inti Tayta tiene que morir, apagándose poco a poco, y nosotros, todos los habitantes de este mundo, moriremos, aplastados y quemados por el Taytacha en el Juicio. El Inkarriy regresará acompañado de los gentiles del *Ukhu pacha* y ya no habrá vida para nosotros". Para que no cupiera ninguna duda, los recopiladores del mito preguntaron al informante si él desearía el retorno del Inkarri. "¿Cómo querer el retorno del Inkarriy? —fue la respuesta— Sería para que desaparezcamos de este mundo. Eso no estaría bien"<sup>3</sup>.

La imagen negativa del Inkarri de Fuerabamba no es excepcional. Ésta está presente, con múltiples variantes, en distintos lugares de la sierra peruana. Henrique Urbano es categórico al señalarlo: "Lo cierto es que la idea mesiánica encarnada por Inkarri es mucho más una excepción que una regla"<sup>4</sup>. La razón de esta diversidad debe encontrarse más en causas de tipo histórico que en lo accidentado de la geografía andina. Para el caso de Fuerabamba, Ricardo Valderrama sugiere como explicación que este mito es producto de la elaboración de una colectividad históricamente enfrentada a los incas; sojuzgada y maltratada por ellos. Allí, el término inka no significa principio ordenador sino lo contrario. Inka es, por ejemplo, quien mantiene una relación ilegítima. El término sirve también para describir las violaciones o la violencia: inka-abuso.

A los territorios donde Inkarri tiene una connotación negativa habría que añadir, además, aquellos donde no se han encontrado versiones del mito. Es el caso, por ejemplo, de la sierra central, en el ámbito geográfico de influencia de la antigua nacionalidad *huanca*. Esta tenía tales contradicciones con los incas que durante la conquista se alió con Pizarro contra los cusqueños. Contribuyó

3. Ricardo Valderrama y Carmen Escalante, "Mitos y leyendas de los quechua del sur del Perú (Apurímac, Cuzco)", en *Debates en Antropología*, Revista del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Nº 2, Lima, s/f.
4. Henrique Urbano, "Inkarri antes y después de los antropólogos", en *Márgenes* Nº 1, SUR Casa de Estudios del Socialismo, Lima, 1987.

con los españoles con recursos, armas y guerreros en múltiples batallas, lo cual le valió, después, el trato de nación aliada de parte de la corona española.

Otro argumento que podría aducirse, para sustentar el carácter panandino de la utopía andina, podría ser que ella también se expresa en las representaciones de la muerte del inca que anualmente se realiza en algunos departamentos de la sierra central peruana, fuera del ámbito cultural cusqueño. Pero Flores Galindo ha mostrado que el contenido de estas representaciones es tan diverso como el de las múltiples versiones del Inkarri, siendo en los casos extremos auténticos discursos antiutópicos, que buscan más legitimar la conquista, y el orden que surgió de ella, que expresar la esperanza puesta por los indígenas en un mesiánico retorno del inca. Inclusive el caso de la fiesta de Chiquián, que Flores Galindo y Burga han analizado, pertenece a esta categoría. Mientras no se recopilen nuevas evidencias, el ámbito real de difusión de la utopía andina parece circunscribirse pues a una región: el sur andino.

El texto de Flores Galindo es también impreciso en la definición del ámbito temporal que cubre la utopía andina. Esto ha dado lugar a que se le formulen críticas, encaminadas a demostrar que el mundo mental de los indígenas contemporáneos no se guía por la espera del retorno del inca y la restauración del Tahuantisuyo. Aunque Flores Galindo no ha sostenido nunca tal posición, el no haber circunscrito explícitamente sus formulaciones a un lapso temporal definido ha alimentado tales equívocos. Sería conveniente analizar ahora la tercera evidencia en la que se sustenta la existencia de la utopía andina: el contenido de las más importantes movilizaciones campesinas.

Son los siglos XVI y XVIII, y particularmente este último, los períodos privilegiados para la formulación de programas reivindicativos directamente influidos por la utopía andina. Evidentemente el levantamiento de Túpac Amaru II fue su apoteosis, con el programa explícito de la nobleza indígena de elevar a la condición de rey (de un Perú que incluyera a todas las castas) a un descendiente de la nobleza incaica, y el “*programa práctico*” de la movilización de las masas indígenas, encaminado a la creación de una sociedad en la que sólo hubieran indios, como en el Tahuantisuyo. Pero es el carácter abiertamente contradictorio de ambos programas la causa fundamental del fracaso del movimiento, como

Flores Galindo lo ha demostrado en hermosas y convincentes páginas. Pero en los tiempos posteriores a la gran rebelión la influencia de la utopía andina resulta más difícil de documentar. El ensayo sobre los sueños de Gabriel Aguilar, organizado en base a un sugerente contrapunto entre historia y psicoanálisis, constituye una extraordinaria aproximación al mundo mental de los criollos y mestizos de finales de la época colonial, pero no dice mucho sobre la persistencia de la utopía andina. En realidad los ejemplos que Flores Galindo cita para el siglo XIX (la conspiración de Gabriel Aguilar y la lucha por la Independencia) son más la expresión de la manipulación de la idea por los sectores criollos que la de la persistencia de la esperanza mesiánica en los indígenas.

Con relación a la presencia de los factores utópicos en el programa de las grandes movilizaciones antiterratenientes que sacudieron el sur andino en la segunda década del siglo XX, Flores Galindo es cauteloso. Sucede que en muchos de los casos en los que se reportara la existencia de una predica indígena por la restauración del Tahuantisuyo, ésta resultó ser una calumnia esgrimida por los hacendados contra los indígenas, cuyo objetivo era conseguir su represión, acusándolos de pretender destruir el Estado vigente. Y si resulta problemático demostrar la vigencia de los temas del retorno del Inca y la restauración del imperio incaico a inicios del siglo XX, es virtualmente imposible hacerlo para el período posterior. No existe ninguna prueba convincente de que estas ideas haya jugado papel alguno durante las grandes movilizaciones campesinas del período 1956-1964, que precipitaron la crisis del Estado oligárquico y obligaron a la promulgación de la reforma agraria, o durante la actual oleada de violencia política que agita el campo peruano. Creemos que Manuel Burga tiene razón cuando afirma que a inicios de la década del 20 la utopía andina había llegado a las fronteras de su existencia.

Para terminar, la ambivalencia del texto de Flores Galindo sobre los límites espaciales y temporales dentro de los cuales se inscribe el fenómeno que analiza ha alimentado otra ambigüedad, esta vez referida a la propia definición de lo que debe entenderse por "*utopía andina*". Como vimos, inicialmente existía un componente inequívoco en su definición, más allá de las particularidades que contuviera su formulación por los diversos sectores sociales que la enunciaron: éste era la idea de la vuelta del Inca y la restauración del Tahuantisuyo. Pero cuando habla de la utopía

andina en los capítulos finales del libro alude a un proyecto diferente, tanto por su contenido, cuanto por su origen. En este caso se trata, muy gruesamente, de la idea de fusionar las tradiciones andinas con el marxismo. Él considera que la originalidad del pensamiento de José Carlos Mariátegui reside precisamente en el intento de realizar esta síntesis. Pero en este caso, como ya hemos señalado, nos encontramos frente a una formulación distinta a aquella que era el hilo conductor del texto. Distinta tanto por su contenido, cuanto por su origen. No se trata ya de la restauración de una sociedad igualitaria y justa –el Tahuantisuyo–, situada históricamente en el pasado, sino de una manera de ver el desarrollo del marxismo en el Perú. Tampoco se trata del proyecto formulado por el campesinado indígena sino de un proyecto intelectual, aun cuando éste busque enraizarse en el movimiento popular. El no afrontar estas ambigüedades puede llevar fácilmente a que el debate se deslice del terreno del discurso científico al del discurso ideológico.

Nacimiento de una utopía, de Manuel Burga, aborda la historia de la utopía andina desde una perspectiva sugerente: la de pensar su emergencia como una “revolución en las mentalidades” andinas, operada en medio de una situación de aguda opresión colonial. “*La utopía andina* –afirma– es un conjunto de actitudes y comportamientos sociales que buscan la restauración de la sociedad indígena derrotada y conquistada por los españoles. Pero no sólo comportamientos; también se expresa en libros, en rituales, en la pintura, en la religión sincrética, en la fiesta popular, viviendo de preferencia en la imaginación, en el inconsciente colectivo de las poblaciones que soportaron la explotación colonial. (...) en los Andes la utopía tendrá la particularidad de surgir como consecuencia de una original interpretación de la historia indígena dentro de un contexto colonial” (p. II).

El seguimiento de este derrotero constituye un apasionante recorrido por los territorios del estudio de las fiestas populares andinas, los expedientes de las extirpaciones de idolatrías, las estadísticas de los tributos eclesiásticos –particularmente la evolución de las capellanías–, la vida y la producción de “los intelectuales de la utopía”, esos cronistas mestizos, nobles empobrecidos y errantes, como Garcilaso, Guamán Poma o Juan Santa Cruz Pachacuti, cuya trayectoria, vista desde esta perspectiva, muestra insospechadas correspondencias. A otro nivel supone, siempre dentro

del horizonte histórico del siglo XVII, repensar la función de los curacas; esos personajes situados en una crucial posición en el mundo colonial, entre los vencedores y los vencidos, que jugando un rol capital en la organización, mantenimiento y reproducción del orden colonial, podían usufructuar los beneficios que les otorgaba su rol de intermediarios entre la población indígena y el mundo occidental, pero sufrían, al mismo tiempo, más agudamente las contradicciones derivadas de su posición ambivalente: por una parte, puntas de lanza en el proceso de aculturación; por la otra, nobles cuya legitimidad dependía, en última instancia, de su lealtad al mundo cultural de sus subordinados.

El seguimiento de este vasto proyecto supone moverse a través de diversos registros metodológicos. En su empeño, Manuel Burga recurre al auxilio de la antropología, de la misma manera como Flores Galindo utiliza el psicoanálisis. En ambos casos, el resultado es la formulación de perspectivas novedosas, capaces de suscitar nuevos espacios de reflexión, apartándose de los caminos trillados de las aproximaciones tradicionales, aferradas a la falsa seguridad de los esquemas establecidos, capaces de asegurar un camino sin sobresaltos, pero de las que no cabe esperar la formulación de proposiciones verdaderamente nuevas.

De los múltiples temas que plantea el texto de Manuel Burga quisiera discutir uno, que considero es crucial en la sustentación de sus tesis. Este es el que concibe el proceso de cambio en las mentalidades indígenas, inducido por la dominación colonial, como una transición angustiosa, desgarradora, casi esquizofrénica, desde la condición de andinos a cristianos. Podría decirse que casi existe en el texto toda una propuesta de lectura de la historia de la dominación colonial, vista a través de la transición de la población indígena de una a otra condición, como si los avances en su cristianización fueran la directa contrapartida de su desandinización. Un significativo número de páginas está dedicado al seguimiento de este proceso, e incluso, en la medida en que ello es posible, a su cuantificación, recurriendo por ejemplo a las estadísticas de las capellanías coloniales, que ya hemos mencionado.

El carácter conflictivo de esta transición está resumido por Burga en una proposición, enunciada con relación a los curacas de los pueblos de Ancash, que podría perfectamente aplicarse al conjunto de la población andina: "*La disyuntiva era morir andinos o cambiar para sobrevivir*" (p. 368). El terreno privilegiado donde

se sitúa este desgarramiento es el religioso: “*para un indígena ser cristiano significaba renunciar a sus dioses, sus mitos, sus costumbres y su propia moral. Lo nuevo y lo antiguo, lo oficial y lo clandestino, lo europeo y lo andino, comienzan a vivir en permanente contradicción dialéctica*” (p. V).

¿Revistió realmente un carácter tan conflictivo la transición desde la religiosidad prehispánica hasta el catolicismo andino actual? Las evidencias recogidas por la etnología no parecen confirmarlo. Para los pobladores andinos contemporáneos el mundo de lo sagrado está poblado tanto por la divinidad y los santos católicos cuanto por los *apus*, *mallkus*, *wamanis* y demás divinidades del panteón andino. La armónica coexistencia de ambas órdenes de personajes sagrados tiene una rigurosa lógica, admirablemente sintetizada en la proposición del informante que José María Arguedas cita en su clásico estudio sobre la religión popular en los ayllus de Puquio: *Diosninchikpa separawmi*. “*Nuestro Dios (el católico) es separado*”. Es decir, Dios ha creado el mundo, pero no interviene en las cosas de los hombres. Por eso, en lo que atañe a las necesidades concretas de la colectividad se recurre a las divinidades andinas, ya sea para solicitar que haya agua para el riego, que el próximo viaje se realice con felicidad, o que la tierra sea propicia durante la campaña agrícola. Este hecho está confirmado por gran cantidad de estudios antropológicos. Invocar a los dioses andinos no significa renunciar al culto al dios cristiano y a su santoral; simplemente no existe una disyuntiva entre ambas creencias. Se es andino y cristiano.

¿En qué se fundamenta entonces la excluyente oposición que Manuel Burga cree encontrar entre ambas condiciones? Creamos que en el hecho de atribuir a la religiosidad andina prehispánica la misma intolerancia que caracterizara al catolicismo de la Contrarreforma. Era difícil para quienes estaban convencidos de adorar al único dios verdadero aceptar un compromiso con quienes creían en otras divinidades, pero no sucedía lo mismo con los pobladores de las sociedades andinas, donde era habitual que el panteón de los conquistadores se abriera para acoger a las deidades de los vencidos. Cuando se habla de proceso histórico del cual surgió el sincrético cristianismo andino contemporáneo la atención se suele centrar en un aspecto: la “*adaptación*” de las creencias indígenas al catolicismo, a través del encubrimiento de las festividades gentilicias tras la cobertura del culto o los santos católicos.

Convendría recordar que éste fue un proceso que recorrió una doble vía: su contrapartida fue la asimilación, por parte de los predicadores, de los cultos nativos, “cristianizándolos”. Entre la exclusiva represión inquisitorial de los cultos no cristianos y la asimilación por los conquistadores de las creencias “paganas” (como se observa, por ejemplo, en el mundo mental de los gamonales serranos) existió, seguramente, una amplia franja de opciones intermedias.

Los textos de Alberto Flores Galindo y Manuel Burga que hemos reseñado son la expresión de que la historiografía peruana pasa por un buen momento. Su importancia debiera evaluarse tomando en consideración no sólo sus evidentes logros en el terreno del análisis histórico y del diálogo fecundo entre la historia y las ciencias sociales, sino también del debate que han suscitado. El apasionamiento con que la propuesta ha sido recibida es un reconocimiento a su fecundidad. Es de desear que nuevas investigaciones permitan avanzar en el debate, sobre un nuevo terreno.

Cabe preguntarse tanto qué condiciones han permitido la elaboración de textos de esta naturaleza en Perú, cuanto el por qué de su impacto social, que rebasa largamente los marcos tradicionalmente reservados a las propuestas académicas. La respuesta debe encontrarse en la naturaleza de la crisis que atraviesa el Perú, y en las demandas sociales que ella provoca. Manuel Burga ha entendido perfectamente este hecho, como lo demuestra la presentación de su obra: “*este libro traduce también la coyuntura social del Perú actual. Hay una urgencia por descubrirnos, por descubrir y definir al Perú que anómalamente ingresa a otro período de modernización (...). Vivimos de alguna manera un ambiente utópico, de cambios, desajuste y anomalías sociales. Mi libro es también un producto de este ambiente*”.



# La utopía andina

---

Rodrigo Montoya

*"De como los yndios usauan la misericordia y por todo ello todos comían en la plaza pública porque se allegasen pobres pelicrinos, extrangeros guérfanos, enfermos y los que no tenían qué comer. Todos comían bien y las sobras se las llevauan los pobres. Ninguna nación ha tenido esa costumbre y obra de misericordia en todo el mundo como los yndios deste rreino, santa cosa".*

*"De yndio tributario mitayo se hizo cacique prencipal y se llaman don y sus mujeres doña por ser perdido la tierra y el mundo lo propio de los españoles pulpero mercachifles sastres sapateros pasteleros panaderos se llaman –don y doña– los judíos y moros tiene don mundo al rreues desto los jueces no lo rremedia por ser cohechados como los sacerdotes y padres se llaman –dotores y lisinciadoss báchelleres maystros no teniendo título ne derecho..esto es dezir ay mundo al rreues"*

*"Y ancí se sirue a Dios y asu Magestad según la ley y derecho de cristiano de cada natural en su rreyno en todo el mundo y cristianidad"*

Guamán Poma de Ayala, Nueva Coronica y Buen Gobierno

*"Y al cabo se quedaron sin ley, sin gobierno, sin porvenir"*

El Jesuita anónimo

*"Las esperanzas de un restablecimiento del Imperio de los Incas se encuentran, donde quiera reina el idioma quechua"*

Humboldt

*"Reconocer un pasado no significa admitirlo. Buscar sus lecciones y tratar de interrogar desde allí al futuro no quiere decir prolongarlo. Un proyecto socialista utiliza cimientos, columnas y ladillos de la antigua sociedad junto con amazonas nuevos. El verdadero problema es saber combinar precisamente a lo más viejo con lo que todavía ni siquiera existe. Sólo así el socialismo será una palabra realmente inédita en el Perú. Entonces hay que pensar en una utopía distinta donde el pasado no cierre el horizonte y nos permita entender nuestra historia, edificar una identidad colectiva, pero sobre todo, poder cambiar a esta sociedad. Quede claro entonces que no estamos proponiendo la necesidad de prolongar la utopía andina. La historia debe servir para liberarnos del pasado y no para permanecer –como diría Aníbal Quijano– encerrados en esas cárceles 'de larga duración' que son las ideas".*

Alberto Flores Galindo

Entre 1532 y 1572 se produjo el colapso del imperio Inca, un cataclismo, según la concepción quechua de la historia un *pachakuti*. Quienes vivieron esta tragedia se preguntaron seguramente: ¿qué pasó?, y la respuesta en ese tiempo sólo pudo ser pensada en términos religiosos. Los hechos humanos respondían a las voluntades de los dioses, tanto en la lógica inca como en la española. La invasión fue vista como un enfrentamiento de los Dioses, que premia al más fuerte y castiga a los débiles. El Dios cristiano pudo más que los Dioses incas. Por esta voluntad divina, el mundo se puso “*al reués*” (de cabeza) cómo escribió Guamán Poma de Ayala<sup>1</sup> (1968: 409). Los Dioses murieron, enmudecieron o fugaron. Garcilaso escribió que los Dioses incas dejaron de hablar con Huáscar y los sacerdotes, “*por lo cual nació en los indios universalmente un miedo y un asombro de no saber la causa de haber enmudecido sus oráculos, aunque no dejaron de sospechar que lo hubiese causado la venida de la nueva gente a su tierra. Por lo cual temían y respetaban a los españoles más y más de día en día como a gente tan poderosa que quitaba el habla a sus oráculos y les confirmaron el nombre de Wiracocha, que era un Dios que ellos tenían en mayor veneración*” (1960: III, 59-60).

La utopía andina es la esperanza de volver a una sociedad justa como la del imperio inca, el sueño con una sociedad sin hambre y sin dolores. Las categorías “utopía” y “andina” no fueron usadas por los intelectuales quechuas como Garcilaso Inca de La Vega, Guamán Poma de Ayala o Juan Santa Cruz Pachakuti, o por los líderes de rebeliones como Juan Santos Atahualpa o Túpac Amaru II. Tampoco aparecen en el discurso de quienes hoy en el Perú recuerdan aún el imperio inca en las comunidades campesinas, en las comunidades nativas de la selva o en los pueblos jóvenes de Lima y otras grandes ciudades. Alberto Flores Galindo ha sido el primero en llamar **utopía andina** a la esperanza de una sociedad ideal y justa que de modo diverso y con intensidades diferentes

1. Por razones diversas no me ha sido posible incluir en este capítulo una reflexión sobre Juan Santos Atahualpa, el rebelde quechua que se levantó en la selva central del Perú en 1742, llamándose “Apo Capa Huayna, Jesús sacramentado” y que nunca fue vencido. Su importancia ha sido señalada en el trabajo pionero de Stéfano Varese (1968), en los estudios de Flores Galindo (1988 a), Burga (1988) y, Zarzar (1989).

nació y creció en los andes, como un modo de pensar el futuro, arrebatado por la invasión española en 1532<sup>2</sup>.

En este capítulo, presentaré las ideas más importantes de Alberto Flores Galindo y Manuel Burga, recordaré la resistencia de la nobleza inca que se refugió en Vilcabamba, y de los Ayllus de base de las provincias de Lucanas, Parinacochas y Chocorvos en la rebelión del Taki Onqoy; comentaré la obra de Guamán Poma de Ayala<sup>3</sup>; examinaré también la utopía de Túpac Amaru II; trataré de seguir las huellas contemporáneas de la herencia inca; y, finalmente, intentaré un balance crítico de la potencialidad y los límites de la utopía andina en nuestro tiempo para el futuro del Perú.

### *LA UTOPIA ANDINA EN LOS TEXTOS DE FLORES GALINDO Y BURGA*

El concepto de **utopía andina**<sup>4</sup> tiene en estos dos autores una gran riqueza. Si bien es cierto que Flores Galindo señaló que quizás lo más adecuado sería hablar de utopías andinas, en plural, (1988 b: 250) he preferido guardar sus formulaciones sobre la utopía, en singular. Sus características más importantes podrían ser las siguientes:

2. Refiriéndose al concepto 'andino' Flores Galindo escribe: "Tiene más de una utilidad, porque permite, por ejemplo, desprenderse de la connotación racista que implicaba la palabra *índio*, evoca la idea de una civilización, no se limita a los campesinos, sino que incluye a pobladores urbanos y mestizos, toma como escenario la costa y la sierra, trasciende los actuales límites nacionales y ayuda a encontrar los vínculos entre la historia peruana y las de Bolivia o Ecuador. ¿Qué es lo andino? Antes que nada una antigua cultura qué debería ser pensada en términos similares a los que se utilizan con los griegos, los egipcios, o los chinos, pero para ello hace falta que este concepto por crear se desprenda de toda mitificación. La historia ofrece un camino: buscar la vinculaciones entre las ideas, los mitos, los sueños, los objetos y los hombres, que los producen y consumen, viven y se exaltan con ellos. Abandonar el territorio apacible de las ideas desencarnadas, para encontrarse con las luchas y los conflictos, con los hombres en plural, con los grupos y clases sociales, con los problemas del poder y la violencia en una sociedad. Los hombres andinos no han pasado su historia encerrados en un museo imposible". (*Buscando un Inca*, 1988a: 12)
3. El caso particular de Garcilaso Inca de la Vega, por su importancia, es objeto del capítulo II de este libro.
4. La palabra **utopía** fue creada por Tomás Moro en 1516, cuando el imperio inca aún no había sido conquistado. Designaba entonces un lugar inexistente –fuera del tiempo y del espacio– en el que era posible pensar un paraíso, una sociedad ideal.

*La utopía andina como respuesta al problema de identidad planteado en 1532*

Para Flores Galindo, “*La utopía andina fue una respuesta al problema de identidad planteado en los andes después de la derrota de Cajamarca y el cataclismo de la invasión europea. Los mitos no funcionaron. Se necesitaba entender la historia. Este problema fue vivido por los indios y por los campesinos que protagonizaron las rebeliones nativistas pero también, a su manera, lo vivieron esos sectores de la población que fueron rechazados por españoles e indios: los mestizos, los verdaderos hijos de la conquista, producto de esa orgía colectiva que fueron las marchas de las huestes peruleras. Hijos naturales, personas ilegítimas. A su condición étnica sumaron una difícil inserción en el mercado de trabajo: vagos, desocupados, marginales. El estereotipo los identificó con gente pendenciera, dispuesta a cualquier revuelta. En el siglo XVI eran una minoría. En el siglo XVIII serán más del 20 % de la población. En el siglo XX, en el último censo (1940) en el que se usaron categorías raciales, los mestizos aparecen confundidos con los blancos, siendo ambas categorías más del 53% de la población nacional que conformaban, por lo tanto, la vertiente principal de la población peruana. Urbanización y migraciones han significado en el Perú incremento del mestizaje. Proceso de cholificación como dirían Quijano y Varallanos*” (1987: 413).

El problema de la identidad colectiva del país sigue en pie hoy, en 1991, y Flores Galindo estaba convencido de que lo andino es parte esencial de la identidad futura del Perú.

*La utopía es una esperanza, y un rechazo del presente*

Flores Galindo escribió: “*El país de la utopía fue el país de los Incas: una sociedad imaginada como justa e igualitaria. La utopía era posible por cuanto ya había ocurrido antes. Podía volver a través de la restauración de una monarquía o la resurrección de las antiguas divinidades. Esta idea con interrupciones recorre la historia peruana desde el siglo XVI hasta la fecha. Encierra un rechazo al presente, pero su atractivo (tal vez la razón que nos congrega en estas reuniones) es su dimensión abierta al futuro: la esperanza*” (1988b: 249). Por su parte, Burga sostiene: “*Hasta el siglo XVII, cuando el hombre europeo soñaba con la*

*utopía, lo hacía proponiendo la reinstalación imposible del paraíso en la tierra, o predicando la construcción de sociedades ideales, profundamente igualitarias, justas y cristianas. Es la época en que, para formular la utopía se miraba hacia el pasado. Luego, el hombre europeo, con el apogeo del racionalismo, comenzará a presentar la utopía como una racionalización alcanzable en el futuro a través de sociedades que incluían innovación, desarrollo material, progreso, y revolución. En suma, la noción de utopía sirvió como un instrumento para poder pensar el futuro y para negar las sociedades imperfectas de entonces. Pero, ¿cómo encontrar o aprehender esta categoría o representación mental colectiva, en las sociedades andinas del siglo XVII, sin acceso generalizado al lenguaje escrito, a los libros, y bajo una dura dominación colonial? La travesía en el territorio de las mentalidades andinas será riesgosa pero no imposible. La utopía andina es un conjunto de actitudes y comportamientos sociales que buscan la restauración de la sociedad indígena derrotada y conquistada por los españoles. Pero no sólo actitudes y comportamientos; también se expresa en libros, rituales, en la pintura, en la religión sincrética, en la fiesta popular, viviendo de preferencia en la imaginación, en el inconsciente colectivo de las poblaciones que soportaron la explotación colonial. Así como las utopías del hombre medioeval europeo surgieron como esperanzas cristianas inspiradas en textos bíblicos, en los Andes la utopía tendrá la particularidad de surgir como consecuencia de una original interpretación de la historia indígena dentro de un contexto colonial”* (1988: I,II).

*La utopía andina supone una recreación y una mitificación del Tawantinsuyo*

Flores Galindo sostiene: “*La idea de un regreso del Inca no apareció de manera espontánea en la cultura andina. No se trató de una respuesta mecánica a la dominación colonial. En la memoria previamente se reconstruyó el pasado andino y se lo transformó para convertirlo en una alternativa al presente. Este es un rasgo distintivo de la utopía andina. La ciudad ideal no queda fuera de la historia o remotamente al inicio de los tiempos. Por el contrario, es un acontecimiento histórico. Ha existido. Tiene un nombre: el Tawantinsuyo. Unos gobernantes: los incas. Una capital: el Cusco. El contenido que guarda esta construcción ha sido cam-*

biado para imaginar un reino sin hambre, sin explotación y donde los hombres andinos vuelvan a gobernar. El fin del desorden y la obscuridad. Inca significa idea o principio ordenador" (1987: 47)<sup>5</sup>. En otro texto, escribe: "Ocurre que esa imagen recreada del Tawantinsuyo, propuesta como alternativa al presente, terminó compartida por diversos sectores sociales y se propaló y llegó a los ámbitos más diversos, desde las bibliotecas y los claustros universitarios donde se podía leer a Garcilaso hasta las plazas de los pueblos donde se representaba (y representa) la captura del Inca" (1988a: 248-249). Manuel Burga habla de la mitificación del Tawantinsuyo: "La mitificación de la sociedad indígena será el paso previo a los afanes restauradores de las rebeliones de los curacas del siglo XVIII. La utopía andina entendida como el programa para restaurar la sociedad indígena, había nacido como una idea de mitificar lo inca" (1988: 398-399).

#### *La utopía andina como negación de la modernización*

Flores Galindo fue rotundo al afirmar: "Para las gentes sin esperanza, la utopía andina es el cuestionamiento de esa historia que los ha condenado a la marginación. La utopía niega la modernidad y el progreso, la ilusión del desarrollo entendida como la occidentalización del país. Hasta ahora el resultado ha sido la destrucción del mundo tradicional sin llegar a producir una sociedad desarrollada. No funcionó el modelo de una economía exportadora de materias primas. Parece demasiado tarde para ensayar el camino de Taiwán. Entonces, tal vez, sólo queda volver a mirar hacia el interior, en dirección al agro y los pueblos andinos. El desafío consiste en imaginar un modelo de desarrollo que no implique la postergación del campo y la ruina de los campesinos y que, por el contrario, permita conservar la pluralidad cultural del país. Recoger las técnicas tradicionales, los conocimientos astronómicos, el uso del agua... ¿Populismo? ¿Romanticismo? No se trata de transponer las organizaciones del pasado al presente. Sin negar las carreteras, los antibióticos y los tractores, se trata de pensar un modelo de desarrollo diseñado desde nuestros requerimientos y en el que no se sacrifique inútil-

5. Analizando la lógica del pensamiento indígena de Guamán Poma de Ayala, Juan Ossio, (1973) sostiene esta idea del Inca como principio ordenador y que el regreso del inca corresponde a una noción andina del milenio.

mente a las generaciones. El mito que reclamaba Mariátegui” (1988a: 416).

### *La utopía andina como respuesta global al localismo*

Como consecuencia del colapso del imperio Inca y de la dominación colonial, el localismo es una característica central de los pueblos andinos y en ese contexto he señalado en otros textos, (Montoya 1980 b, 1982) que la percepción de la realidad se produce en términos locales a partir de la pertenencia a un ayllu determinado. Flores Galindo ha sugerido que a través de la utopía andina, los hombres y las mujeres de los andes van más allá de esta visión local: “*En la sierra peruana, por ejemplo, los campesinos hoy en día no se definen como andinos o indios –a pesar del pasado común– sino que habitualmente recurren al nombre del lugar donde han nacido, la quebrada o el pueblo tal, como observan, en Ayacucho Rodrigo Montoya, y en Huánuco César Fonseca. Una conciencia localista. En la sierra central, otro antropólogo, Henri Favre, encontró tres grupos étnicos –los asto, chunku y laraw– limítrofes pero incomunicados a pesar de la cercanía geográfica, a causa de las variantes ininteligibles del quechua y el kawki. La idea de un hombre andino inalterable en el tiempo y con una totalidad armónica de rasgos comunes expresa, entonces, la historia imaginada o deseada, pero no la realidad de un mundo demasiado fragmentado. La utopía andina es los proyectos (en plural) que pretendían enfrentar esta realidad. Intentos de navegar contra la corriente para doblegar tanto a la dependencia como a la fragmentación. Buscar una alternativa en el encuentro entre la memoria y lo imaginario: la vuelta de la sociedad incaica y el regreso del inca. Encontrar en la reedificación del pasado la solución a los problemas de identidad. Es por esto que aquí, para desconcierto de un historiador sueco (Ake Wedin) ‘se ha creído conveniente utilizar lo incaico, no solamente en la discusión ideológica sino también en el debate político actual’ ... Parece que existiera una predisposición natural para pensar en ‘larga duración. El pasado grava sobre el presente y de sus redes no se libran ni la derecha –Acción Popular fundando su doctrina en una imaginaria filosofía incaica– ni la izquierda: los programas de sus múltiples grupos empiezan con un primer capítulo histórico en el que se debate encarnizadamente qué era el imperio incaico”* (1987: 19).

Este localismo o fragmentación, podrían explicar por qué la utopía andina no apareció ni aparece en el Perú de igual modo e intensidad en diversas regiones.

*La utopía andina como esfuerzo para vislumbrar el futuro mirando el pasado*

Como ya ha sido señalado la utopía andina no se confunde con la europea, “*La utopía andina no es únicamente un esfuerzo por entender el pasado o por ofrecer una alternativa al presente, es también un intento de vislumbrar el futuro. Tiene esas tres dimensiones. En su discurso importa tanto lo que ha sucedido como lo que va a suceder. Anuncia que algún día el tiempo de los mistis llegará a su fin y se iniciará una nueva edad*” (1987: 72).

*La utopía andina habita sobre todo el inconciente colectivo de los quechuas*

Flores Galindo y Burga han encontrado las huellas de la utopía andina en los sueños, las fiestas, la representación teatral, los cuadros de pintura, los objetos de arte. La lógica andina se filtra por diversas rendijas dentro de los discursos, el vestido, la pintura occidental. Los capítulos consagrados por ambos autores a los sueños, y a la representación de la tragedia de Atahualpa en la sierra central, constituyen un ejemplo de lo que aquí afirmo.

*La utopía andina supone una propuesta autoritaria, que deposita toda la esperanza en una especie de mesías*

Flores Galindo escribe: “*Milenarismo y mesianismo gravitan en el Perú porque aquí la política no es sólo una actividad profana. Como tantas cosas en este país, está también condicionada por el factor religioso. De allí la importancia de lo irracional. Las utopías pueden convocar pasiones capaces de arrastrar o conducir a las multitudes más allá de lo inmediato, hasta intentar tomar el cielo por asalto o arrebatar el fuego a los dioses. Subyace una vertiente autoritaria que a su vez genera los desbordes violentos. En el pueblo de Coporaque, provincia de Espinar (Cusco) el año 1947, un campesino de 52 años llamado Silverio Arovilca le explicaba a un maestro de escuela de qué manera podría convertirse en una realidad la esperanza utópica: 'la única forma de reformar y reorganizar el imperio es exterminando a todos los blancos, el odio para con el mestizo era tan grande que no podía*

*ver ni siquiera a un perro blanco, porque decían que era el espíritu o el alma de los españoles, para terminar con todos hay que matar a los dos'. La cita, aparte de ilustrar el rechazo al mestizo, entiende el cambio como la supresión del estamento dominante. Es evidente que se trata de la imagen invertida de lo que hasta ahora ha sido el orden republicano. Pero el odio acumulado permite sustentar a una sublevación: no necesariamente la construcción de una sociedad diferente" (1988a: 418).*

*La utopía andina es una esperanza de largo plazo que ha marcado un horizonte utópico para el Perú*

La utopía andina se gestó entre los descendientes de la nobleza inca y los ayllus de base, pero fue más allá porque ha logrado influenciar el pensamiento y las esperanzas de vastas capas sociales y políticas de Perú. Los indigenistas (Zulen, Mayer, Castro Pozo, Valcárcel, Romero, Churata, etc.), los dirigentes políticos Mariátegui y Haya, han sido tributarios de lo que Flores Galindo denominó el **horizonte utópico**<sup>6</sup>: "El mito vivía en los Andes. Las luchas campesinas tenían su sustento en el recuerdo pero también en la misma vida material de las comunidades, que en pleno siglo XX mantenían esas relaciones colectivas que fueron el entramado mismo de la sociedad incaica. De manera tal que el socialismo, asimilado por intelectuales y obreros de las ciudades y las minas, podía encontrar adeptos entre esas masas campesinas que eran la mayoría del país. Idea importada de Europa pero capaz de fusionar con las tradiciones andinas; por eso Urviola anunciaba al país futuro. El socialismo, antes que un discurso ideológico era la forma que adquiría en nuestro tiempo el mito. 'La fuerza de los revolucionarios –escribía Mariátegui en 1925– no está en su ciencia, está en su fe, su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del mito'. Esa fuerza podía remover el Perú desde sus cimientos" (1988a: 327).

Luego de una presentación de los elementos que sirven para definir positivamente lo que es la utopía andina, es pertinente señalar lo que ésta **no** es. En el epílogo de la tercera edición del

6. La palabra **horizonte** es usada en la arqueología peruana para designar un largo período histórico marcado por algunos rasgos esenciales.

libro *Buscando un Inca*, Flores Galindo escribe: “Este epílogo fue elaborado para evitar algunos malentendidos. Escribir sobre la utopía andina no significa considerar que ella es necesariamente válida o querer postularla como alternativa al presente. Fue el proyecto que tuvieron algunos personajes de este libro, por quienes el autor no oculta su simpatía (querían cambiar la cosas) aunque sin compartir sus mismos proyectos. Entonces la tesis de este libro no es que sigamos buscando un inca. Necesitamos una utopía que sustentándos en el pasado esté abierta al futuro, para de esa manera repensar el socialismo en el Perú” (1988 a: 410). No se trata, en consecuencia, de un proyecto político entendido como un programa coherente. De la lectura de las dos ediciones anteriores no se desprende la tesis de “seguir buscando un inca”. ¿De dónde surge este malentendido? La pregunta es difícil de responder y me atrevo a indicar una pista posible. La fragmentación étnica y el conflicto de segmentos en la sociedad peruana es uno de los rasgos que atraviesa toda la estructura social del país. Los intelectuales que trabajamos en y sobre el país también estamos divididos por nuestros orígenes étnicos y sociales. Para la derecha del país, los intelectuales que vinculan el estudio del mundo andino a la política y al futuro del Perú, son peligrosos porque aparecen como potenciales aliados de Sendero Luminoso. La derecha y las capas urbanas e intelectuales directamente influidas por sus ideas, tienen miedo de los indios y los serranos. Nunca hicieron un esfuerzo por entenderlos y por esta precisa razón no pueden explicar por qué en Perú es posible una violencia como la propuesta por Sendero Luminoso y la que practican las fuerzas armadas.

Flores Galindo estaba convencido que “Reconocer un pasado no significa admirlarlo. Buscar sus lecciones y tratar de interrogar desde allí al futuro no quiere decir prolongarlo. Un proyecto socialista utiliza cimientos, columnas y ladrillos de la antigua sociedad junto con armazones nuevos. El verdadero problema es saber combinar precisamente a lo más viejo con lo que todavía ni siquiera existe. Sólo así el socialismo será una palabra realmente inédita en el Perú. Entonces, hay que pensar en una utopía distinta donde el pasado no cierre el horizonte y que nos permita entender nuestra historia, edificar una identidad colectiva, pero sobre todo, poder cambiar a esta sociedad. Quede claro entonces que no estamos proponiendo la necesidad de prolongar la utopía andina.

*La historia debe servir para liberarnos del pasado y no para permanecer –como diría Aníbal Quijano– encerrados en esas cárceles ‘de larga duración’ que son las ideas”* (1988a: 417).

Pensar el socialismo para el Perú en términos inéditos, partiendo de las potencialidades que nuestro propio pueblo tiene, aprendiendo de la historia, es un reto difícil y –al mismo tiempo– un peligro para los defensores del orden y para quienes reducen el Perú a su simple fragmento occidental y costeño. La solidaridad con los vencidos y los oprimidos es una cuestión de principio si se tiene una firme convicción socialista y realmente democrática: “*El tema de la utopía andina, conduce a esa solidaridad con los miserables que reclamaba Lorenzo Huertas; pero para ser eficaces hay que evitar las identificaciones románticas. Los mesianismos y los milenarismos, a cuya estirpe pertenece la utopía andina, son, como ya lo indicamos, autoritarios. Para responder a los desafíos modernos, el socialismo necesita reencontrarse con los movimientos sociales y proponer una nueva imagen de la democracia.* Valdría la pena recordar a José María Arguedas, no sólo en ese pasaje donde relaciona al socialismo futuro con los andenes y las fiestas de los Andes, sino también en un artículo que parece responder a preocupaciones señaladas por Efraín Trelles sobre la necesidad de encontrarnos con los sectores populares. ‘*Conociendo al interlocutor, al compatriota, al hermano, y no dándole órdenes, consejos, y aun poniendo en sus manos ‘instrumentos de liberación’ pero con los ojos vendados, sin saber si la orden o la donación han de ser recibidas como una fuerza que impulsa e ilumina o como un trago amargo o como una bofetada’.* Entonces es mejor dejar pretensiones de lado y no querer representar o hablar por los otros. Llegado hasta aquí hace falta poner punto final. El tema histórico termina y las respuestas se trasladan a cada uno y a la vida” (1988b: 254). Si he entendido bien, de la propuesta de Flores Galindo debemos rescatar la defensa de la **noción de utopía**. Pensar en una utopía socialista para el Perú, supone tomar en cuenta las lecciones del pasado como sus cimientos, columnas o puntos de partida.

La propuesta de la utopía andina resulta de un feliz encuentro de la historia, la antropología y la política. Desde la disciplina de la historia, Flores Galindo y Burga se acercan a la antropología como una condición indispensable para entender la política en el Perú. Un país tan diverso y multi-étnico como el

nuestro, no puede ser entendido sólo a partir de uno de sus fragmentos. Los historiadores franceses llaman **mentalidades colectivas** o **imaginario** a lo que en antropología se llama simplemente cultura. Desde esa perspectiva, Burga —más que Flores Galindo— es fiel a su formación francesa aunque no puede evitar el uso de la categoría **aculturación** para pensar el cambio de esas mentalidades colectivas.

El contexto histórico del Perú en el que surge esta noción de utopía andina está caracterizado por varios elementos entre los cuales valdría la pena indicar por lo menos tres. En primer lugar, los años ochenta han sido de violencia política muy intensa en el Perú. Las cifras de veinte mil muertos, tres mil desaparecidos, cinco mil presos en diez años de enfrentamiento de los grupos alzados en armas (Sendero Luminoso y Movimiento Revolucionario Túpac Amaru), hablan solas. En segundo lugar, nunca la crisis económica fue peor que en estos últimos diez años. Comenzó lentamente a mediados de los setenta y se agravó vertiginosamente con el gobierno aprista de Alan García (1985-1990), el año de 1990 se cerró con una inflación de 7 mil por ciento<sup>7</sup>, con los salarios que han perdido dos tercios de su valor adquisitivo. En tercer lugar, en este período, la izquierda electoral se convirtió en una fuerza grande alcanzando en su mejor momento hasta un tercio del electorado, pero las organizaciones de esta izquierda nunca pudieron resolver el problema de su embriaguez electoral y perdieron rápidamente lo que habían conseguido. Como tantas veces en el pasado, están en la escena política otra vez los elementos de una confrontación interétnica —“indios” contra “blancos”— con la novedad de una organización maoísta que se afirma en la ortodoxia del marxismo leninismo pero con una práctica muy diferente, y de otra organización —el MRTA— que trata de soldar la tradición de Túpac Amaru II y el Ché Guevara.

La angustia y el miedo que produce la lucha entre fragmentos del Perú multiplica las ansias de encontrar una salida, de afirmar una esperanza que no se limite a invertir los términos de la dominación clásica. La sensibilidad política de un historiador como

7. Luego del brutal “paquetazo” de agosto de 1990, decretado por el presidente Fujimori, la gasolina subió de un día al otro treintidos veces, lo que produjo una inflación de ese mes de 397%, record absoluto en la historia de América Latina y tal vez del mundo entero.

Alberto Flores Galindo ha sido decisiva para buscar en la historia del Perú las raíces posibles de esa esperanza. En esa búsqueda, Burga ha sido un compañero de aventura intelectual<sup>8</sup>. Ambos miraron la historia con otros ojos, yendo más allá de la historia económica y política convencionales. La convicción compartida para enriquecerse con la Antropología los llevó por caminos nuevos o no muy no transitados antes en el Perú. El esquema estructural al mismo tiempo que la biografía, la fiesta, los sueños, la representación teatral, la observación atenta de un cuadro de pintura en alguna iglesia del Cusco o un ceramio. Esta aproximación tiene múltiples posibilidades y no está sino en sus comienzos.

De una lectura atenta de los textos escritos por Flores Galindo y Burga se desprenden diferencias importantes que deben ser señaladas. No estoy seguro que el concepto *utopía andina* haya sido el mismo en ambos. Para Flores Galindo, la utopía es en esencia una esperanza de una sociedad mejor. Este elemento está sin duda presente en Burga, pero en su aproximación etno-histórica, él la considera como una “*estructura global*” (1988: III), como una “*mentalidad*”, como “*un conjunto de actitudes y comportamientos sociales*” (1988: pp. I, II), como “*una estructura estable de representaciones colectivas en el Perú*” (1988: VI). Él afirma que la fiesta “*La muerte de Atahuallpa*”, en la sierra central del Perú, es en sí misma una utopía. (1988: 389). Pareciera que la utopía andina fuera casi una cultura y al ser considerada así se confunde con la realidad y dejaría de ser una utopía.

Para Flores Galindo, el horizonte utópico comienza en el siglo XVI y continúa aún en 1988, mientras que para Manuel Burga, la utopía habría sido importante sólo hasta el siglo XVIII, hasta la derrota de Túpac Amaru<sup>9</sup>.

8. Al final del prefacio a su libro *Nacimiento de una Utopía: muerte y resurrección de los Incas*, Burga escribe: “*Vivimos de alguna manera un ambiente utópico, de cambios, desajustes y anomalías sociales. Mi libro es también un producto de este ambiente. En él, con toda seguridad se expresan esas angustias, esperanzas y deseos por devolver a las mayorías andinas toda la singularidad de su fuerza creativa en la formación de la nación peruana*” (1988: VII).
9. Cecilia Rivera me hizo notar esta diferencia. Ultimamente, en 1991, Burga vuelve sobre esa afirmación y admite la importancia contemporánea de la utopía andina.

A Flores Galindo le interesa sobre todo una aproximación política, mientras que en Burga lo esencial es la mirada etnohistórica. Éste afirma que su texto **Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas**, es un “*libro de etno-historia andina*” y “*de Antropología política*” (1988: IV). Flores Galindo fue un intelectual socialista profundamente preocupado por la política y por el futuro del país. El vuelo político de su sensibilidad aparece desplegado en sus textos, dos de los cuales son más relevantes –**La agonía de Mariátegui** (1980) y **Tiempo de plagas** (1988)– y en su militancia intelectual dentro de la izquierda peruana. Por esta convicción socialista, Flores Galindo se interesa sobre todo por el futuro del Perú, mientras que Burga, hasta 1988, centra su atención en el pasado, fiel a su adopción de la Etnohistoria como perspectiva central. Esta diferencia política entre ambos aparece también en el uso de la categoría revolución.

Como ya lo indiqué líneas arriba, para Flores Galindo una simple **inversión** de los términos de la dominación no es suficiente para producir una revolución. Burga termina su libro diciendo: “*La nueva fiesta andina es también doblemente revolucionaria. En el nivel estrictamente sociológico, produce una doble inversión: los nobles, las élites locales, aparecen ritual y momentáneamente con todo el ceremonial que supuestamente acompañó a los incas. Aparecen en un status de reyes. Por otro lado, los ‘indios del común’ incluso otras castas inferiores, como mestizos o mulatos, aparecen como los españoles, los dominadores de la realidad social. Hay también una inversión simbólica: los curacas aparecen como incas, victoriosos, y los ‘españoles’ aparecen representados por ‘gente baja’. Es una verdadera carnavalización de la realidad: inversión de roles sociales, inversión de símbolos. Los curacas son momentáneamente incas y los ‘indios del común’ se ven súbitamente convertidos en ‘españoles’. La revolución en las mentalidades andinas, que se hace evidente a fines del siglo XVII, parece encarnarse con toda fidelidad en esta fiesta...*” (1988: 399-400).

La temprana muerte de Alberto Flores Galindo, en marzo de 1989, priva al Perú de un militante intelectual de primer rango en la izquierda socialista. Su obra ha terminado y es un capítulo brillante de nuestra historia intelectual. Burga tiene el reto de seguir avanzando y de volver –con más fuerza que antes– al análisis político de nuestro tiempo y el futuro del país.

## *NOBLES Y QUECHUAS DE LOS AYLLUS: RECONQUISTA Y RESISTENCIA, ARMAS, DIOSES Y PLUMAS (1532-1572)*

Producida la invasión española, la nobleza Inca agravó su división interna. Unos colaboraron con los españoles y otros trataron de reconquistar su reino perdido. Por su parte, los llamados “**Taquiongos**” resistieron desde las provincias del interior (Lucanas, Parinacochas, Chocorvos), lejos del Cusco, a partir de una reacción religiosa que apuntaba a volver al orden anterior a 1532. Otros ayllus no tuvieron la misma reacción. La división y fragmentación del Perú contemporáneo tiene, pues, raíces bastante antiguas, agravadas notablemente con la política colonial de España.

Una parte de los nobles no quiso admitir que un Inca fuera sometido a otro Rey<sup>10</sup>. Lucharon, pero fueron vencidos. Desde 1572 hasta 1780, la nobleza inca fue sometida al poder de los conquistadores pero pudo conservar algunos privilegios. Sus caciques tuvieron tierras, indios, esclavos, no pagaron tributos; algunos fueron comerciantes muy ricos, y todos tuvieron la posibilidad de educarse. Pero nada podía ser como antes. Vivieron esperanzados en un **regreso del Inka**. Alimentaron ese sueño como un modo de conservar sus privilegios, imaginaron el imperio con más virtudes que las que realmente tenía, recreando constantemente su recuerdo. Se nutrieron de **Los Comentarios Reales** de Garcilaso Inca de La Vega, que fue la mejor defensa del imperio frente a la leyenda negra que de él difundieron los cronistas comprometidos con justificar la conquista española. De esta fuente, nació una vertiente de la **utopía andina**.

Luego de la muerte de Atahualpa, los españoles coronaron a **Túpac Huallpa** –hermano de Huáscar– como nuevo Inca, quien duró muy poco tiempo en el formal y humillante puesto de Inca sometido a los recién llegados. Le sucedió, también por voluntad española, **Manco**, que no soportó su condición de “títere” (Wachtel, 1973: 106) y organizó la primera gran rebelión contra los conquistadores. Se marchó a Vilcabamba para continuar la resis-

10. De acuerdo a las investigaciones de Tom Zuidema, los inca del segmento Hurin y Ccollana no podrían someterse a un Rey extranjero, considerado por eso, de rango inferior. (Zuidema, 1964; Ossio, 1973)

tencia, desde 1537 hasta 1572. Los españoles reconocieron como sucesor en ese devaluado rango de Inca a **Paullu**, hermano de Mancio . A éste le sucedió **Sayri Túpac**, quien se rindió a los españoles en Lima. En la resistencia de Vilcabamba le sucedió su hermano **Tito Cusi**, quien habría intentado un gran levantamiento en la zona central, hacia 1565, pero que no pudo ser debido a una delación –otra más– en la larga serie de esa casi perpetua división en la historia del Perú. **Túpac Amaru I** fue el último Inca de Vilcabamba. El Virrey Toledo lo mandó matar en la Plaza de Armas del Cusco en 1572. En la muerte de este último inka podría haber comenzado el Mito de **Inka Ri**, aquel Inca-Rey que, en la esperanza de por lo menos una parte de los quechuas del Perú, volverá cuando logre reunir su cuerpo y su cabeza, para devolver el orden y el concierto que habría habido antes de 1532. El Inka era un rey, un principio del orden y la autoridad, como lo ha explicado Ossio (1973) al estudiar el pensamiento andino de Guamán Poma de Ayala. La única persona equivalente a un Inka podía ser el Rey de España. La memoria quechua alteró nombres, hechos y fechas y la muerte del Inca fue pensada de acuerdo a lo que ocurrió con Túpac Amaru I en la Plaza de Armas del Cusco, en 1572. De ese modo, entra ese hecho en el ritual de la fiesta andina y la representación teatral, tal como lo ha mostrado Manuel Burga en su estudio sobre la fiesta del Inca en la sierra central del Perú (1988).

### *La utopía andina y la pluma de los intelectuales indígenas*

En este apartado trataré de mostrar la importancia de la **Nueva Coronica y Buen Gobierno**, de **Guamán Poma de Ayala**, el cronista indio que pasó una gran parte de su vida en los pueblos del sur de Ayacucho, particularmente las provincias de Lucanas, allí donde comenzó el **Taki Onqoy** y donde se baila hoy la Danza de las Tijeras. El capítulo II de este libro está especialmente consagrado a Garcilaso por su importancia en la formación de la utopía andina y también en el proceso de formación de la naciona-lidad peruana.

La larga carta al rey de Guamán Poma, escrita entre 1612 y 1615 o 1616, de más de mil páginas, no fue conocida ni leída por los intelectuales indígenas del Perú y no tuvo, por lo tanto, la misma suerte que **Los Comentarios Reales**, de Garcilaso. El ejemplar descubierto en 1908 y publicado por primera vez en Co-

penague en 1936, quedó seguramente en un cajón de algún funcionario de la monarquía española y nadie sabe aún como llegó a Copenague. No es posible, en consecuencia, pensar un sólo instante que esta crónica pudo haber servido para que los quechuas –intelectuales o no– forjaran su utopía del regreso del Inca. Lo que es esencial es que la lógica seguida por Guamán Poma para pensar la realidad y escribir su carta al Rey, fue seguramente compartida por otros indios como él. En otras palabras, Guamán Poma es importante para la utopía andina en la medida en que su pensamiento –a fines del siglo XVI y comienzos del XVII– correspondía a una manera colectiva de vivir, pensar e imaginar la realidad. Desafortunadamente, no tenemos la posibilidad de comparar este texto con el pensamiento de otros indios de la misma época para desprender algunas diferencias eminentemente individuales de Guamán Poma<sup>11</sup>.

Guamán Poma se presenta a sí mismo como un Príncipe, nieto de un gran Señor y Cacique de varios pueblos de Lucanas: “*/ coronica / acauada por don Felipe Guamán Poma de Ayala, príncipe autor de las yndias del reino del Pirú de la ciudad y medio de San Cristóbal de Suntunto, Nueva Castilla, de la prouincia de los Andamarcas, Soras, Lucanas de la corona rreal*” (1980: 1069). Fue hijo de “*don Martín Guamán Poma Malque de Ayala, hijo lexítimo del exelentísmo señor Capac Apo Guamán Chauá, segunda persona de Topa Inca Yupanqui y de Guayna Capac Inca, Alauca Guanoco, Yaro Wilka de la prouincia de los Lucanas y Soras, Andamarcas, del pueblo de Santa María de Peña de Francia de Guylca Bamba y de Santiago de Chipao, que fue el más mayor destos rreynos y capitán general y muy gran seruidor de Dios y de su Magestad, como está escrito su uida y cristiandad*” (1980: 762-763). Se describió a sí mismo como “*Felipe Guamán Poma de Ayala, administrador, protetor, tiniente general de corregidor de la prouincia de los Lucanas, Señor y Príncipe deste rreyno del multiplico de Adan y Eua*”<sup>12</sup> (1980: 339).

11. La crónica de Juan Santa Cruz Pachacuti Llanki (1879) confirma las tendencias propuestas por Guamán Poma.
12. Guamán Poma insiste, en muchos pasajes de su carta al Rey, en su rango de alta nobleza. Dijo que su abuelo había sido “*embaxador*” del Inca encargado de recibir a los españoles en Tumbes, (1980: 349). Como afirman los especialistas (ver presentación de la edición crítica de 1980) es muy probable que Guamán Poma no fuera tan noble.

Fue un indio convertido al catolicismo con vehemencia y la religión ocupa una parte importantísima en su crónica. Trató de demostrar que era un fervoroso creyente en el Dios cristiano, “*Dios unico y uerdadero*” (1980: 2). Conocía de memoria los nombres de los papas, de los santos en cada uno de los días del calendario, de las oraciones e inventaba otras. Insistió muchísimas veces en que no era un “*ynfiel*” o “*bárbaro*” o “*ydúlatra*” o “*gentil*”, como los hombres de los “*tiempos del Inga*”. Persiguió a los Ydúlatras; fue auxiliar del cura Cristóbal de Albornoz uno de los extirpadores de idolatrías <sup>13</sup>; combatió a los coqueros, borrachos, prostitutas, homosexuales; consideró que esas prácticas eran el fruto directo de la influencia española y servían para alejar más a los indios de Dios. Se consideraba un cacique, príncipe, verdadero defensor de los indios, en oposición a los falsos caciques o indios de abajo convertidos en falsos caciques que explotaban a los indios. Era respetuoso de las jerarquías y creía firmemente en la necesidad de éstas, para el “*buen gobierno*” de un reino.

El cronista dijo que tenía ochenta años cuando escribió su crónica. Este dato no es seguro porque en su Carta al Rey, cometió muchos errores en números, sumas, fechas y en ubicar lugares en los mapas. Si fuera cierto que vivió ochenta años, su testimonio sería más valioso aún porque habría nacido en 1532 ó 1533 y habría sido un testigo directo de los primeros años de la conquista y la formación del imperio colonial. Su larga experiencia y su cabal conocimiento de la cultura andina, le permitieron afirmar claramente la profunda diferencia entre los españoles y el “*Piru de las Yndias*”, el Perú de los Incas, sus antepasados directos: “*Que auez de conzederar que todo el mundo es de Dios y ancí castilla es de los españoles y las yndias es de los yndios y Guenea es de los negros. Que cada déstos son lexítimos propetarios no tan solamente por la ley como lo escriuió San Pablo, que de diez años estaua de pocición y se llamaua rromano. Que uien puede ser esta ley porque un español al otro español aunque sea judío o moro, son españoles, que no se entremeta a otra nación cino que son*

13. A falta de curas para cristianizar, como explica Guibovich (1990: 30), los curas recibieron la autorización de nombrar indios como auxiliares. Guamán Poma habría sido uno de ellos. En su crónica menciona a este canónigo Cristóbal de Albornoz y habla bien de sus virtudes como perseguidor de los takiongos (Ver el capítulo III).

*españoles de castilla. La ley de castilla que no es de otra generación que a razón de los yndios que se quenta y le dize por la ley y la de llamar estrangeros, y en la lengua de los yndios, Mitmac, Castillamanta sammoc, que unieron de Castilla. Y los yndios son propetarios naturales deste rreyno, y los españoles de España. Acá en este rreyno son estrangeros, mitimays. Cada uno en su rreyno son propetarios lexítimos, poseedores, no por el rrey cino por Dios y por justicia de Dios. Hizo el mundo y la tierra y plantó en ellas cada cimiente, el español en Castilla, el yndio en las yndias el negro en Guynea. Y ancí como los yndios no tengan ydúlatra y tengan cristianidad y capilla, aunque sea dos yndios, cada año se truequen por alcalde de campo porque ayha en ellos Dios y la justicia y rrey, que entre propetario y lexítimo señor. Porque es Inga y rrey, que otro español ni padre no tiene que entrar porque el Inga era propetario y lexítimo rrey”* (1980: 858-858).

La llegada de los conquistadores puso el mundo de las yndias “al revés” y siguiendo el razonamiento de Guamán Poma, al tiempo de los yngas le sucedió el tiempo de los españoles, como una nueva edad.<sup>14</sup> La Nueva corónica y buen gobierno es un texto que ofrece al Rey de España un descarnado relato de las injusticias y el sufrimiento de los yndios por culpa de los cristianos venidos de Castilla y una propuesta para gobernar mejor, para hacer un gobierno de veras cristiano. Guamán Poma escribe desde su propio sufrimiento, haciendo suyo el de sus hermanos indios: “Digo a Vuestra Sacra Católica Real Magestad, llorando y clmando, dando boses al cielo, pidiendo a Dios y la Uirgen María y a todos los santos y santas, ángeles. Digo que a nosotros pobres nos envía tantos castigos y maluenturas y destrucciones” (1980: 911).

Guamán Poma distingue un “tiempo de los yngas” o “edad de los indios” (1980: 54) y un tiempo de los españoles: “/Entre los incas/ comían y beuían y se holgaban cin tentación de los

14. Guamán Poma describió cinco edades en las yndias, (1. Uari Viracocha Runa, 2, Uari Runa, 3, Purun Runa, 4. Auca Runa y 5, Inca Runa) paralelas a otras cinco del mundo en general(1. De Adán y Eva, 2, Noé diluvio, 3, Abraham, 4. David y 5. Cristo). Para una visión más detallada de estas edades, Ver Ossio, 1973. Con la llegada de los españoles comenzaría una sexta edad diferente a la de incas y cristianos.

demonios, ni se tomauan ni se emborrachauan como en este tiempo de español cristiano. Son todos borrachos y matadores, cambalacheros. Y no hay justicia" (1980: 54). La edad de los incas era de justicia pero también de "hechesería", mientras que la edad de los españoles es de sufrimiento y dolor. Casi podría decirse que ambas edades eran del bien, la primera; y del mal, la segunda: "Todo lo malo adulterio y otros pecados mortales trajo concigo los dichos cristianos; con color de la doctrina desuirga a todas las donzellas y ancí paren muchos mestisos en este rreyno" (1980: 199). "A cido gran daño de los yndios la uenida de don Francisco (Pizarro) a este rreyno" (1980: 890). "Como es enemigo mortal de los yndios los dichos corregidores y enemigo mortal de las yndias los dichos padre y curas de las doctrinas y mucho más de los caciques prencipales. Todos los españoles son contra los yndios pobres deste rreyno" (1980: 864). Guamán Poma apela a los animales más fieros para describir a los españoles como enemigos de los yndios: "Pobre de los yndios... de seis animales que temen los pobres de los yndios en este rreyno... que los dichos yndios temen del corregidor, porque son peor que cierpes. Como gente porque le come la bida y las entrañas y le quita hacienda como brabo animal. Puede más que todos y a todos les uence y lo quita en este rreyno y no hay rremedio. El encomendero le temen porque es león; cogiendo no lo perdona, con aquellas uñas y ser brabo animal... del padre de la doctrina le temen los yndios porque son mañosos y zorras y licinciados que saúen más que la zorra de cogille y siguille y roballe sus haciendas y hijas... por eso se llaman letrados; el buen zorra es doctor y letrado. Y ancí destrue en este rreyno a los pobres y no hay rremedio. Del escriuano le temen los yndios porque es gato cazador, azecha y trauaja y lo coge al pobre del rratón. De los españoles del tanbo (mesón) pasageros que no temen a Dios ni a la justicia, lo temen los yndios porque son tigres, brabo animal. En llegando al tanbo, taca mitayo, toma mitayo, taca rrecaudo y seruicios y le toma uvalor de dies pesos y se lo gasta y no se lo paga, y no mira si es alcalde o cacique prencipal o pobre yndio ..y no ay rremedio. De los caciques prencipales que se hacen de yndio bajo, destos temen los yndios porque son rratos.. Estos seis animales...son enemigos mortales en este rreyno" (1980: 656).

Guamán Poma estaba profundamente preocupado por la caída demográfica de la población india. El curso de su vida coincide

con el colapso demográfico que hizo caer la población inca de 9 millones a uno en 70 años<sup>15</sup>. Usando la técnica española del diálogo, entre él y el Rey, se hace preguntar y responde: “Dime autor ¿Cómo agora no multiplica los yndios y se hazen pobres? Diré a vuestra Magestad: lo primero que no multiplica porque lo mejor de las mugeres y donzellas lo toman los padres dotrínantes, comederos, corregidores y españoles, mayordomos, tinientes, oficiales criados dellos y ancí ay tantos mesticillos y mesticillas en este reyno....de todo lo dicho y daño de tanto agrauio se ahorcan ellos propios como los yndios changos de Andahuaylas. Está un serrillo lleno de yndios, yndias. Quiere murir una uez no uerse en tanto daño.” (1980: 896-897). “Don Francisco de Toledo, Mayordomo de su Magestad... hizo reducir y poblar a los yndios algunos en buena parte a otros en mala parte, como la suerte cayó. Y por ello se desbarataron los yndios de su querencia por tener sus sementeras muy lejos” (1980: 413).<sup>16</sup>

Para que el enorme sufrimiento de los yndios tenga “rremedio” y encuentre “justicia”<sup>17</sup>, Guamán Poma le sugiere al Rey un conjunto de propuestas para hacer un “buen gobierno”, convencido que sólo el Rey podía resolver los problemas, y reordenar el mundo.<sup>18</sup> Fiel a sus principios andinos, el cronista sugiere que el Rey separe a los españoles de los yndios: “Que auez de conzederar que todo el mundo es dé Dios y ancí Castilla es de los españoles”.

15. Noble David Cook, 1981. Han sido muchas las razones que explican esta caída demográfica: las epidemias, las guerras, los trabajos forzados, el exilio impuesto por las reducciones de Toledo y, también, los suicidios.
16. Las notas al pie de página de este párrafo en la edición crítica de 1980 dicen: “1. Hubo reducciones antes del Gobierno de Toledo pero fue durante su virreyato (1569-1581) que estas deportaciones en masa se hicieron frecuentes. La gente perdía acceso tanto a sus múltiples sementeras y pastos, lugares de pesca y recolección como a sus santuarios. 2. La ‘querencia por tener las sementeras muy lejos’ refleja la ‘complementaridad vertical’ que regía el asentamiento de los grupos étnicos andinos” (1980: 1,114).
17. Las frases “no ay justicia”, “no ay rremedio”, aparecen con muchísima frecuencia a lo largo de la Nueva Coronica y buen gobierno.
18. Ossio escribe: El propósito de Guamán Poma “coincidía con aquel del Taki Onqoy; es decir, el retorno al orden con una participación divina, a través de la separación de los españoles. La única diferencia es que él rechaza las formas culturales que adopta la divinidad; es decir, la Huaca, y colabora a su destrucción. En cambio, él se dirige a la única fuente posible de orden que es capaz de concebir como legítima; es decir, el Inca, pero que en su época aparece bajo la forma de Felipe III, Rey de España” (1973: 204).

*les y las Yndias es de los yndios y Guenea es de los negros. Que cada déstos son lexítimos propetarios, no tan solamente por la ley.../que el español/ no se entromete... y los yndios son propetarios naturales deste rreyno y los españoles naturales de España. Acá en este rreyno son extrangueros, mitimays... en otra nación. Y ancí se sirue a Dios y a su magestad según la ley y derecho de cristiano de cada natural en su rreyno en todo el mundo y cristiandad”* (1980: 857-858, el subrayado es de RM). El cronista ya no podía confiar en los españoles: “*Y digo más: Que dejado de confiar a los españoles, me uine de confiar a los caciques principales, deziendo: estos son mis hermanos y deudos*” (1980: 847).

Para Guamán Poma, la única posibilidad de volver al viejo orden para que la población de indios no se derrumbe debería ser impedir el contacto de los indígenas con los españoles: “*Digo a vuestra Magestad que todos los españoles uiuan como cristianos, procuren casarse con su calidad y igual señora y dexen a las pobres yndias multiplicar y dexen sus pociones de tierras y casas; las que se han entrado de fuerza se lo buelba y pague de lo que a gozado y la pena destos sean ejecutados. Luego que el que deviugare a donzella yndia o que hiziere parir a la yndia casada o le fornicare forzalle, sean desterrados sey(s) años de galeras o a Chile y todos sus bienes sea penado para vuestra cámara y pague a la yndia y gastos de justicia. Y si no le executare el dicho jue, lo meresca la misma pena contenida. Y todo ellos se cumpla y que ninguna justicia no sea contra los pobres yndios. Y los que no fueren justicia, padre dotrinante y comendero y los demás españoles no se hagan husticia. El que se hiziere lo castigue bien y lo pene y destierre de entre los yndios de este rreyno. Y ancí multiplicará los yndios*” (1980: 902). La lámina 786 del manuscrito de Guamán Poma<sup>19</sup> presenta el dibujo de dos principales: un español y un yndio con el título y el texto siguientes: “*Principales/ que bien parese el principal con su bestido, el yndio con su trage como yndio lo sea/ en este rreyno/ qué bien parese cada uno a su trage, el cacique principal como cacique principal, el yndio como yndio, y la principala como señora y la yndia como yndia bestidos, para que sean conocidos y respetados y honrrados. De puro borracho*

19. En la edición crítica de 1980, le corresponde el número 787 con las correcciones de los errores del original, (1980: p 733).

*y coquero no se honrra, aunque esté bestido su natural camegeta y cauello cortado al oydo. Trayga de manera que deferencie de los yndios y aparesca como cacique prencipal y señor de la tierra. Y ci tiene barbas de camarón cocido, que pareserá mestizo, cholo, mala casta, mulato, zanbahigo. Y ancí ningún yndio trayga barbas cino su natural. Y el dicho español sin barbas que pareserá puta vieja, cara de una máscara. Al español le honrra las barbas y ci tuviera cauellos como yndio, paresiera saluage, animal bruto. Su uerdadero trage de español bestido y barbudo y motilado es honra en el mundo”* (1980: 732-734 , lámina, p. 733<sup>20</sup>).

El Virrey Toledo dispuso que los indios y los españoles vivieran separados, aquellos en el campo y éstos en la ciudad. Guamán Poma le recuerda al Rey esa “santa” disposición que desgraciadamente para él, no se cumple: “*Don Francisco de Toledo dexo mandado una de las santas cosas en seruicio de Dios y su magestad y bien de los pobres yndios, ci se guardase, executase, lo que tenía mandado en sus hordenansas. Como tiene mandado que ningún Becino, comendero de yndios, ni entrase ni español ni mestiso ni mulato ni negro en sus pueblos, ni tierras ni en su termino cino que fuesen a la ciudad a uiuir ellos. Y que se fuesen casados con las dichas yndias, lo lleuasen y que no uiuiesen mayordomos. Porque no rresultase daños y males entre los yndios, que dellos rresultarían alsamiento y se enseñarían malos uicios. Y los dichos españoles estarían amansebados y harían casta maldita de mestizos. Y no multiplicarían los dichos yndios triste rreyno y les forsarían a sus mugeres y hijas y se enseñarían uellacos y no obedecerían a sus caciques prencipales y se harían haraganes y ladrones, yanaconas, bacheleres y las mugeres grandes putas. Y tomarían otros rresabios y malas obras”* (1980: 414).

La separación de los españoles e indios en Dos Repúblicas o mundos distintos, respondía también a una concepción andina del universo y de las relaciones jerárquicas entre los hombres. Ossio ha propuesto que el pensamiento de Guamán Poma “se enmarca dentro de una visión estática del orden universal que se definía básicamente a través de las categorías duales andinas ‘Hanán’ y ‘Hurin’. Es bajo estas categorías que él concibe las

20. Para más detalles sobre el vestido y la influencia de costumbres españolas, ver la nota 396, p. 1141 de la edición crítica de 1980). Tambien la nota 449, de la pp. 1145.

*relaciones entre indios y españoles. Para él hay tres clases de individuos: aquellos que están más alto, aquellos que son iguales y aquellos que están más bajo. El único matrimonio que considera como legítimo es aquel que se da entre iguales. Como los españoles son considerados en una posición inferior (Hurin) a la de los indios, él desacartaba toda posibilidad de fusión entre ellos. Los dos mundos eran completamente irreconciliables y debían de mantenerse separados si el orden original fuera a restaurarse en este reino; de lo contrario el mundo continuaría al revés".* (1973: 181)

Dentro de una concepción de una sociedad plenamente jerarquizada, en la que cada quien debiera ocupar su lugar y no el de los otros, el mestizaje era inaceptable porque suponía una relación entre gente desigual. Si los españoles eran considerados como "estranjeros o mitimays" una relación de los indios principales con ellos significaba rebajar su nivel social. Por eso la dureza con la que Guamán Poma trata a los mestizos, mesticillos y mesticillas. Las mujeres indias que tenían relaciones con los españoles, "se hacen grandes putas y paren todos mestizos mala casta en este reyno" (1968: 182).

La idea que Guamán Poma tenía de la justicia y el porvenir, estaba profundamente influenciada por la religión cristiana. Fue un indio converso y al aceptar al Dios cristiano como "Dios único" y "uerdadero", aceptó la conquista y habló de los yndios con los mismos términos etnocéntricos cargados de desprecio de los españoles: "bárbaro", "infiel", "saluage", "ydúlatra", "gentil": "Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo, un solo Dios uerdadero que crió y rredimió a los hombres y al mundo y su madre la Uirgen María" (1980: 2). "Y la poca cristiandad de este rreyno me espan-to y comienso a llorar...Y en estas prouincias en un tiempo de ynfielies, tiempo de los ingas" (1980: 662). "Oh qué buena gente, aunque bárbaro e ynfiel" (1980: 43). "El dicho primer inga Mango Capac no tuvo padre conocido....pero de uerdad fue su madre Mama Uaco. Esta dicha muger dizen que fue gran fingedora, ydúlatra, hichezera, el cual hablaua con los demonios del infierno y hacía sermonias y hecheserías...esta dicha señora fue primer enbentadora las dichas uacas ydolos y hecheserías, encantamientos y con ello les engaño a dichos yndios" (1980: 63). "Que en esta tierra primer uiuán serpientes amaro, saluages sachá runa" (1980: 41). "Mira cristiano letor desta gente bárbara" (1980: 46).

El regreso al orden antiguo en la propuesta de Guamán Poma sería posible por la voluntad del Rey de España a quien Guamán Poma considera como monarca universal del que dependen los cuatro reyes del mundo: el Cristiano, el Moro, el Negro y el Inca<sup>21</sup>. El desdén por los hechiceros ydólatras e infieles no contradice su admiración por lo que fue el Imperio Incaico: “*De como los yndios usauan la misericordia y por ello todos comían en la plaza pública porque se allegasen pobres pelicrinos, estrangueros guérfanos, enfermos y los que no tenían qué comer. Todos comían bien y las sobras se las lleuauan los pobres. Ninguna nación ha tenido esa costumbre y obra de misericordia en todo el mundo como los yndios deste rreyno, santa cosa*” (1980: 53).

La pluma de Guamán Poma sirvió para valorar el mundo inca como una sociedad sin hambre, debidamente ordenada, jerarquizada, en la que cada quien ocupaba su lugar. No se trataba de un idílico mundo igualitario. A diferencia de otras sociedades de clases, en la sociedad inca los pobladores de base no tenían hambre. Esa fue una de sus mayores originalidades. La utopía andina se fundó a partir del recuerdo de esa originalidad.

#### TÚPAC AMARU Y LA UTOPIA ANDINA COMO UN PROGRAMA POLÍTICO REALIZABLE CON LAS ARMAS<sup>22</sup>

El Estado Inca no acabó en 1572, le sobrevivió parte de su nobleza hasta la revolución de Túpac Amaru II, en 1780. Con la derrota de Túpac Amaru II desaparece lo último del Estado Inca. De su antigua civilización sobreviven aún los quechuas que pueblan el Perú a fines del siglo XX. John Rowe explica: “*Para entender la ideología del movimiento nacional Inca es preciso tener presente lo que sobreviría del imperio de los incas en el siglo XVIII. Las historias de los últimos cien años dan la impresión de que el imperio se acabó totalmente en el momento de la*

21. Como lo ha señalado Ossio (1973) estos cuatro reyes debajo del monarca universal corresponden a la organización del imperio incaico en cuatro grandes suyos.
22. Me interesa en esta sección destacar únicamente la importancia de la utopía andina en la revolución de Túpac Amaru. Para una visión más amplia ver: Golte 1980 a, 1980 b, Flores Galindo 1976, Lewin 1972, O’Phelan 1989, Valcárcel Daniel 1973.

conquista, y que después los españoles organizaron otra cosa completamente distinta que llamaron Virreinato; nadie, ni indio ni español pensó así en el siglo XVIII. El virreinato fue la continuación del imperio, de hecho, y en la tradición viva de la gente. En primer lugar el nombre 'Perú' quiso decir el imperio o, en la terminología de la época, el reino de los incas. Los emperadores antiguos se denominaron reyes del Perú y la frase 'la conquista del Perú' se refirió sin lugar a equívocos al Tahuantinsuyo. Que Perú no había sido el nombre indígena del imperio no era el caso; en la lengua española no tuvo otra significación. Partiendo de esta definición, el virreinato del Perú se consideró como la continuación histórica del imperio de los Incas..." (1976: 18-19).

La continuidad del imperio en condiciones de abierta subordinación al imperio colonial español fue posible gracias a la sobrevivencia de una parte de la nobleza inca, reconocida por los españoles, tratada de modo diferente al resto de los llamados "indios del común". Los nobles hicieron reconocer parte de sus derechos, conservaron tierras, no pagaban tributos, pero sí cobraban tributos de los indios a su servicio, pudieron educarse, y fueron comerciantes. Pudieron también dejar sus fortunas a sus hijos. A cambio de esos privilegios, aceptaron los plenos poderes de los Reyes de España y se convirtieron al catolicismo. Ellos guardaron en su memoria el recuerdo del imperio y fueron recreándolo constantemente para despojarlo de sus defectos. El aprendizaje de la lectura y escritura –derecho que estuvo negado a todos los quechuas del común– fue decisivo para guardar esa memoria y enriquecerla con la lectura de textos como **Los Comentarios Reales** de Garcilaso Inca de la Vega. Flores Galindo escribe: "Para la nobleza indígena, el cultivo de las tradiciones, y no sólo de sus genealogías y esplendor, era una condición fundamental para mantener su posición, sus cargos de caciques, el derecho a la tierra y el prestigio entre los campesinos. Los españoles, los criollos y los chapetones consideraban que la nobleza indígena era igual de buena que la española. Por esta razón, los indígenas de casta y los españoles de casta emprendían la tramitación jurídica encaminada a conseguir la confirmación de su nobleza, por ejemplo mediante la demostración de su descendencia de los incas o de los antiguos Kurakakuna o de su parentesco con ellos" (1976: 221).

Hubo una diferencia clarísima desde tiempos de los Incas hasta 1780 entre los indios nobles y los otros, del común. Rowe

muestra esa diferencia: “*¿Cuánto quedó de la tradición cultural inca allá en el siglo XVIII? Tal vez más de lo que se sospechaba. Al evaluarlo debemos mantener una clara distinción entre la masa de población tributaria y la aristocracia de los caciques; ambos grupos conservaron parte de la tradición antigua, pero una parte diferente. La distinción ya existía en el imperio inca....hubo una diferencia notable entre el campesinado y la corte....El caso de los caciques fue muy distinto. Educados por los jesuitas durante tres generaciones, salieron en muchos casos más católicos y mejores cristianos que los mismos españoles y podemos suponer que sabían poco o nada de las prácticas paganas de sus tributarios*” (1976: 21).

**José Gabriel Condorcanqui, Túpac Amaru II** era un indio noble, descendiente directo de Túpac Amaru I, el mítico inca de Vilcabamba asesinado por orden del Virrey Toledo en la Plaza de Armas del Cusco en 1572. Rico y educado, noble e intelectual, reunía todas las condiciones para llegar a ser el Nuevo Rey, el Inka Rey del Perú. Ya sabemos que el libro *Los Comentarios Reales* de Garcilaso era uno de los textos que Túpac Amaru llevaba en su campaña militar. Rowe ha explicado “... cómo un libro viejo de historia y antiguedades podía jugar en el Perú el papel de un panfleto sedicioso. Su influencia en el movimiento nacionalista fue tal que en 1782, con motivo de la rebelión de Tupa Amaro el Rey mandó a los virreyes reservadamente recogiesen los ejemplares de *Los Comentarios* existentes en América”. (1976: 33).

¿Cuál fue el programa de la gran rebelión de Túpac Amaru? Reproduzco aquí una de las siete versiones que se conocen del célebre anuncio de Túpac Amaru, propuesta por Jan Szeminski como probablemente ‘la más auténtica’:

*“Don José Primero por la gracia de Dios Inka Rey del Perú, Santa Fe, Quito, Chile, Buenos Aires y continente(s) de los mares del su/Sud, Duque de la Superlativa, señor de los Césares y Amazonas con dominio(s) en el gran Paititi, Comisario (y) distribuidor de la Piedad Divina por Erario sin Par.*

*“Por cuento es acordado por mi consejo en la junta prolifa por repetidas ocasiones ya secretas y ya públicas que los Reyes de Castilla me han tenido usurpado la Corona y dominio(s) de mi gente cerca de tres siglos pensionándome los vasallos con insoportables gabelas, tributos, sisas, lan-*

*zas, aduanas, alcabalas, estancos, catastros, diezmos, quintos Virreyes, Audiencias, Corregidores y demás ministros, todos iguales en la tiranía, vendiendo la justicia en Almendada, con los escribanos de esa fe, a quien más puja y a quien más da, entrando en esto los empleos eclesiásticos y seculares sin temor de Dios, estropeando como a bestias a los naturales de este Reino quitando la(s) vidas a sólo aquellos que no supieron robar, todo digno del más severo reparo.*

*"Por eso esto y por los justos clamores (que) con generalidad han llegado al cielo en nombre de Dios Todopoderoso ordenamos y mandamos que (a) ninguna de las pensiones dichas se pague, ni obedezca en cosa alguna a los ministros europeos intrusos y de mala fe, y sólo se deberá todo respeto al Sacerdocio pagándoles el diezmo y primicia como se da a Dios inmediatamente, y el tributo quinto a su Rey y Señor natural, y esto con la moderación que se hará saber, con las demás leyes le observar y guardar. Y para el más pronto remedio (y guarda) de todo lo suso expresado mando se reitere y publique la Jura hecha a mi real Corona en todas las ciudades, villas y lugares de mis dominios, dándome parte con toda brevedad de los vasallos prontos y fieles para el gremio igual (y) e los que se rebelaren para la (s) pena (s) que les competía, remiténdonos la Jura hecha con la (s) razón de cuánto nos conduzca. (Que es) Fecho en este mi Real Asiento de Tungasuca, cabeza de estos reinos en 26 de Noviembre de 1780, don José Primero. Por mandado del Rey Inga mi Señor, Francisco Cisneros, secretario" (1983, 221-222).*

Los documentos presentados y analizados por Szeminski muestran que “el objetivo principal de los insurrectos era la creación de un Reino independiente como una monarquía absoluta y hereditaria de la dinastía de los Incas. El gobierno rebelde creó un ejército y una administración. Sus rasgos característicos son la limitación si no la liquidación de las divisiones en castas y estamentos: la introducción de una tributación única (es decir, según un principio único) para todos los súbditos, la libertad de comercio dentro del país, libertad de posesión por parte de los súbditos, mantenimiento de una religión de Estado: el catolicismo” (1983: 219-220). Szeminski concluye: “el programa rebelde

*se basa fundamentalmente en la creación de un Estado independiente, como continuación del estado existente, al que alguna vez habían gobernado los Incas, y más tarde, los reyes de España, a través de sus representantes. En el reino independiente, bajo el poder de los Incas había un lugar para todos aquellos nacidos en el Perú, evidentemente bajo la condición que reconociesen el poder del Inca.” (1983: 245)... “Parece ser que cuanto más autónoma y masiva era la actuación de la mayoría (es decir, los campesinos indígenas) a favor del Inca, al crear en su nombre un poder y un ejército, crecía más el número de contrarios al nuevo gobierno. La guerra dejó de ser una lucha por la liberación de los peruanos contra los españoles, para convertirse en una guerra entre dos grupos étnicos que habitaban en el sur del Bajo Perú y en el Alto Perú: entre indígenas a los que se podría llamar Incas, Runa o Qaqi (gente) y españoles (peruanos)” (1983: 281) “...Los documentos españoles confirman que al entender de los rebeldes, el Inca era algo más que un Rey, ya que podía hacer milagros y resucitar a los muertos, como renovador y redentor” (1983: 282).*

Flores Galindo, resumió en tres puntos el programa de Túpac Amaru: “1. *La expulsión de los españoles o de los chapetones....* 2. *La restitución del imperio incaico: fiel a su lectura del Inca Garcilaso (Túpac Amaru) pensaba que podía restaurar la monarquía incaica, teniendo a la cabeza a los descendientes de la aristocracia cusqueña.* 3. *La introducción de cambios sustantivos en la estructura económica: supresión de la mita, eliminación de las grandes haciendas, abolición de aduanas y alcabalas, libertad de comercio.... El programa tenía evidentes rasgos de lo que podríamos llamar un movimiento nacional” (1988 a: 124). Esta misma tesis había sido sostenida mucho tiempo antes –en 1954– por John Rowe en su célebre artículo “El Movimiento Nacional Inca del siglo XVII” (1976).*

De lo señalado hasta aquí, es fácil inferir la utopía andina, presente en la revolución de Túpac Amaru II como uno de sus rasgos más importantes. A diferencia del **Taki onqoy**, la idea del regreso a los Incas se convirtió en un **programa político**, ambicioso, que pudo interesar a miles de personas con una promesa posible, encarnada en un ejército rebelde y en un líder descendiente legítimo de los Incas. El Cusco, volvería a ser la capital del reino del Perú. Por ese sueño murieron miles, entre ellos el propio Túpac Amaru y otros que como **Túpac Catari** se levantaron en el altiplano

no peruano-boliviano por las mismas razones y con las mismas ilusiones.

La idea del regreso de los Incas no suponía una negación de todo lo español. Szeminski escribe: “*La imagen del Inca no era la de un hombre común y corriente, conservaba su carácter divino de hijo del sol, pero adquiría un nuevo rasgo, él era quien devolvería el orden al mundo... los españoles de existencia efectiva sin duda alguna, no fueron incluidos en el sistema organizativo tradicional por no considerárselos gentes. El sistema de parentesco como forma de adscripción de las relaciones interpersonales perduró; era conocido y utilizado aunque no apareciese como el principal entre los rebeldes. La concepción que se tenía de la dominación española postulaba su rechazo, pero en realidad comprobamos la aceptación de la mayoría de las técnicas y de los sistemas organizativos españoles, a las que incluso consideraban como propias*” (1983: 198). Este historiador polaco ha ido más lejos pues sostiene que el regreso al tiempo de los incas como idea clave de la utopía andina de Túpac Amaru se funda en la concepción andina del tiempo y del espacio: “*En la concepción incaica de la historia había un lugar para postular el regreso del inca al poder si el tiempo presente es reconocido como el tiempo de los gobiernos de la gente ‘Qayaw’*” (1983: 128). Quienes tienen todo el derecho de mandar son los “*Qollana*”, más importantes que los “*Qayaw*”, extranjeros. Pero estos españoles—“*Qayaw*”—se convirtieron en “*Qollana*” relegando a los incas a un rango disminuido de “*Qayaw*”. Recuperar su posición “*Qollana*”, era para los incas un asunto esencial <sup>23</sup>.

#### LA UTOPIA ANDINA: DE TÚPAC AMARU A NUESTROS DÍAS

Con la derrota de Túpac Amaru II, se cierra un capítulo esencial de la historia peruana. Los indios pobres, los únicos que sobrevivieron pues lo otros –los nobles– fueron eliminados, siguieron como siempre sin el derecho de aprender a leer y escribir hasta la segunda mitad del siglo XX. No volvieron a surgir en el

23. Para más detalles sobre esta concepción del poder, ver Zuidema (1964) y Ossio (1973).

Perú intelectuales indios y no quedaron lectores indígenas para Los Comentarios Reales de Garcilaso. Tampoco fue posible que alguien en algún lugar de los andes reclamara ser heredero de los Incas en general o de Túpac Amaru II, en particular. Quienes como Teodomiro Gutiérrez, Rumi Maqui, se llamaron Inca (Puno, 1915), lo hicieron por identificación y admiración pero no por derecho ni condición.

La frase de Humboldt “*Las esperanzas de un restablecimiento del imperio de los incas se encuentra donde quiera reina el idioma quechua*” (Flores-Galindo, 1988a: 251) corresponde bien a un estado de ánimo, a una especie de inconciente colectivo presente aún en las comunidades de los Andes, en los pueblos jóvenes de las grandes ciudades y también en algunos grupos étnicos de la selva peruana. Flores Galindo ha buscado las huellas de esta utopía andina. Cuarenta años después de la derrota de Túpac Amaru, en las campañas de la independencia, Guillermo Miller, decía que “*en muchos pueblos todavía se lleva luto por los incas*” (1988 a: 250). Jean Piel encontró los papeles que cuentan de guerrilleros y mонтонероs que luchaban en 1822 en Jauja “*a nombre de su padre el Inca*” (1988 a: 250).

Más tarde, en 1915, en la sublevación de Puno, el Mayor Teodomiro Gutiérrez se hizo llamar **Rumi maqui** y se le consideró como un “*restaurador del imperio de los Incas*”, por ser enemigo de los gamonales y defensor de los indios <sup>24</sup>.

En mi libro sobre las luchas campesinas del Perú en el siglo XX, (Montoya, 1989:32) el regreso al Tawantinsuyo aparece como una de las 83 reivindicaciones propuestas por los campesinos. Han sido, sobre todo los comuneros quechuas quienes han reivindicado explícitamente ese regreso. En 1921, Domingo Huarka se levantó en las provincias altas del Cusco a la cabeza de la comunidad de Tocroyocc para reivindicar también el Imperio de los Incas <sup>25</sup>.

24. Con la información disponible sobre Rumi Maqui –en particular los textos de Augusto Ramos Zambrano (1985) y José Tamayo Herrera (1982)– Flores Galindo sostuvo la hipótesis que Rumi Maqui pudo haber sido un “*pseudónimo colectivo*” usado por diversas personas, entre éstas, el Mayor Teodomiro Gutiérrez (1988 a: 307)
25. El recuerdo de Domingo Huarka ha sido reivindicado por los jóvenes en los años ochenta. Una canción sobre su memoria conluye así: “*Los que vienen después, levántense*” (Montoya Rodrigo, Edwin y Luis, 1987: canción 333). También se ha compuesto una representación teatral en la que el líder indio muere como Túpac Amaru, aunque no murió así. (Flores Galindo, 1988 a: 327).

El recuerdo de los incas y del imperio como un reino sin hambre forma parte del inconciente colectivo de los peruanos en general. Está presente en las fiestas de la sierra central (Burga 1988).

No hemos investigado aún la presencia de la utopía andina en la selva, pero hay algunos indicios importantes: En una entrevista en la Comunidad Shipibo de Nueva Betania (selva central) el profesor bilingüe Alejandro Ruiz me dijo: “*Antes, el Inka era el Dios de los Shipibos. Ahora el sol es un Dios secundario porque él solo durante el día provee de todo. Pero el Dios creador de los Shipibos fue el Inka. Mis abuelos tenían esa mentalidad, yo no crecí con esas creencias porque mis padres ya eran de la religión adventista y tenían otra mentalidad. Creo que los primeros que hablaron de un Dios supremo han sido los misioneros católicos porque ellos han sido los primeros conquistadores del Ucayali. La creencia de antes era en un Dios fantasioso....*” (Montoya, 1990: 140).

Aún en grupos de música directamente influidos por la cumbia colombiana y ejecutada con instrumentos con los que otros tocan el rock (guitarras eléctricas, sintetizadores y percusión), el recuerdo del Tawantinsuyo está presente. Jaime Moreyra, director del conjunto **Los Shapis** de cumbia andina o llamada también **música chicha**, contó que cuando surgieron “*también comenzamos a cambiar el uniforme para que sea más jovial y vistoso. Escogimos los colores para reivindicar el imperio de los incas con los colores de su bandera*” (Entrevista con Hernán Hurtado, Lima 1989 <sup>26</sup>).

### SUEÑOS, REALIDAD Y PERSPECTIVAS

La única posibilidad histórica de convertir la **utopía andina** en realidad se produjo con la extraordinaria rebelión de Túpac Amaru II. Convertida en programa político sirvió para movilizar a miles de personas en una vasta región del virreinato peruano, pero no pudo ser. Antes y después, la utopía se encarnaba y se encarna aún, en pequeños fragmentos dispersos.

26. Hernán Hurtado es un sociólogo egresado de la Universidad de Huancayo que tiene ya lista su tesis de licenciatura sobre la “cumbia” andina o *chicha*. La cumbia es un baile nacional de Colombia.

¿Qué habría pasado si Túpac Amaru II ganaba? se pregunta y responde Flores Galindo: “*De haber triunfado, el Cusco sería la capital del Perú, la sierra predominaría sobre la costa, los gobernantes descenderían de la aristocracia indígena colonial, el indio y su cultura no habrían sido menospreciados*” (1988 a: 120). En dos palabras, otra sería la historia del Perú, pero no pudo ser.

La derrota de Túpac Amaru II tuvo gravísimas consecuencias. La primera y más importante fue la desaparición de la nobleza indígena y con ésta la posibilidad para la cultura quechua de contar con sus propios intelectuales. Desaparecieron los caciques ricos, con muchas tierras e indios a su servicio, con esclavos y capellanías<sup>27</sup>, los grandes arrieros dueños de una o más “piaras”<sup>28</sup>. Los nobles educados, intelectuales. Es porque ya no hay intelectuales indígenas que el horizonte de transformación del mundo para los quechuas ha quedado vacío. Ya no quedan los cultores de la utopía, los encargados de conservar el recuerdo, de recrearlo, de adaptarlo a los nuevos tiempos y de convertirlo en el programa político de un movimiento social en rebelión capaz de tomar el poder y cambiar la sociedad. Se acabó lo último que quedaba de la organización del Estado inca. Al desaparecer la nobleza indígena sólo quedaron los indios pobres sin vínculos directos de parentesco con la vieja nobleza indígena, reducidos a su simple condición de peones, siervos o comuneros. Luego de la muerte de Túpac Amaru II desapareció todo el liderazgo indígena. Cuando treinta o cuarenta años después se produjo la independencia, los indígenas no fueron interlocutores para ninguno de los criollos nativos o extranjeros llegados al Perú. De ese modo, la formación del Perú republicano excluyó a los indios y como dice Rowe: “*se produjo el espectáculo curioso de la formación de un gobierno para el Perú independiente, integrado por los mismos elementos que lo habían gobernado bajo el dominio de España. En aquel momento se perdió la causa de los incas porque los criollos y mestizos conocieron aún mejor que los españoles el*

27. Sobre curacas propietarios de esclavos y arrepentidos cristianos con capellanías, ver el libro de Burga, 1988, particularmente las pp. 218, 219, 222 y 224.

28. Una “piara” es un conjunto de doce mulas de cargas para los viajes largos en los andes. Fue célebre la ruta comercial en tiempos coloniales desde el Tucumán –en el norte argentino– hasta el Cusco y Lima.

*peligro que el movimiento nacionalista representaba para ellos..."*. (1976: 52-53).

En segundo lugar, el dominio de la cultura occidental criolla –hispana recreada en el Perú– se hizo más fuerte y se debilitaron las posibilidades de reproducción con un cierto grado de autonomía de la cultura andina. La corona prohibió el quechua, los vestidos indios<sup>29</sup>, y trató de hispanizar más aún a toda la sociedad.

En tercer lugar, los **runas** de los andes y de todo el Perú no han podido encontrar desde 1780 hasta ahora el modo de centralizar y ofrecer una dirección colectiva y global para sus luchas. Los runas han quedado más aislados que antes y el localismo como estrategia del poder colonial se ha robustecido. Las enormes distancias<sup>30</sup>, de un lado, y las importantísimas variaciones entre los ocho dialectos del Quechua en el Perú<sup>31</sup>, de otro, han contribuido a este aislamiento. La posibilidad de unificación y relativa centralización por lo menos regional que pudieron ofrecer los nobles indígenas podría haber sido reemplazada por el surgimiento de una burguesía indígena con intereses propios, pero ese no es el caso del Perú. En Bolivia, los **qaqis** (aymaras) tienen una situación diferente porque su condición de burgueses comerciales les permitió plantearse la necesidad de una identidad propia. Lo mismo ocurre con los **runas**, llamados **quichuas**, de Otavalo en el Ecuador<sup>32</sup>.

Una pregunta esencial es ¿por qué fue derrotado Túpac Amaru II?; más aún ¿por qué los movimientos indígenas de recon-

29. En la sentencia contra Túpac Amaru, el Corregidor Areche prohibió que los indios "usen los trajes de la gentilidad", prohibió también "que los indios se firmen incas... que hace infinita impresión en los de su clase" (Szeminski, 1983:75). Por otro lado, por Real Cédula del 28 de abril de 1783, se suprimieron los cacicazgos, y quedaron después sólo aquellos que en 1780 optaron por la fidelidad con España. Algunos de ellos se sublevaron con Pumacahua en 1814. (Rowe, 1976: 52-52).
30. Dentro del Perú, entre Puno y Cajamarca, hay más de mil kilómetros sin comunicación directa alguna. Por el centralismo y el enorme peso de Lima, es indispensable bajar de los Andes a Lima o a la costa para volver a subir a otras zonas de los Andes. En América del Sur, desde el norte argentino hasta el Ecuador, hay por lo menos tres mil kilómetros. En estas condiciones, y si se toma en cuenta, además, la extrema pobreza de los **runas**, las posibilidades de comunicación son prácticamente nulas.
31. Sobre el quechua, su historia y composición dialectal ver Parker, 1963; Torero, 1974 y Cerrón Palomino, 1987. Ver también el capítulo X de este libro.
32. Estos problemas de identidad étnica son tratados en el capítulo X de este libro.

quista han sido derrotados desde Manco en 1536, hasta Túpac Amaru II en 1780? Responder a estas preguntas supone un acercamiento múltiple que desborda ampliamente las posibilidades de este libro; sin embargo, creo que es posible sugerir aquí cuatro elementos de respuesta que me parecen importantes.

1. La división interna es un elemento estructural de la civilización andina que niega las posibilidades de reconquista y victoria. **Huáscar** y **Atahualpa** pertenecían a dos segmentos opuestos dentro de la estructura inca; de su grave conflicto supieron aprovechar muy bien los invasores españoles. Esta es seguramente una de las razones mayores que explica la derrota inca. Los problemas derivados de ser un **Hanan** o un **Hurin**, un **Qollana** o un **Qayaw** muestran el conflicto como componente interno de la propia estructura política inca. Los incas estuvieron divididos frente a los conquistadores, unos se aliaron con ellos y otros resistieron, su división fue fatal para ellos y extraordinariamente útil para los conquistadores. La rebelión de los **Taki Onqoy** habría abortado por la delación de un indio. La revolución de Túpac Amaru mostró el conflicto interno no resuelto: unos curacas lo acompañaron y otros como Pumacahua fueron fieles a la corona. Cuando Pumacahua se rebeló contra los españoles en 1814, ya era muy tarde y con su muerte concluye el ciclo histórico de la nobleza inca, que en 1780 recibió el golpe más grave desde el asesinato de Túpac Amaru I en 1572. Hubo **runas** en las filas de Túpac Amaru y **runas** en las filas del ejército español. Hubo **runas** en las filas de los patriotas y en las filas de los realistas en las guerras de la independencia. Cuando ya la independencia había sido militar y políticamente sellada, hubo **runas** como los de Ikicha en las zonas altas de la provincia de Huanta que defendían aún al Rey. Esta presencia de los **runas** en los dos bandos del conflicto continúa como un componente estructural del Perú. En los tiempos de hoy, hay **runas** quechusas en las filas de Sendero Luminoso y también en el ejército que los combate.

2. El conflicto interétnico fue sin duda gravísimo en tiempos de los incas. Los incas del Cusco formaron un imperio gracias a varios ejércitos y a muchas campañas de conquista por los cuatro Suyos. Poco importa si fueron “buenos” o “malos”<sup>33</sup> conquistado-

33. Garcilaso insistió en la “bondad” de los incas al conquistar otros pueblos.

res, lo cierto es que cuando los españoles aparecieron en el horizonte, las etnias vencidas por los incas se aliaron con los españoles con la esperanza de recuperar su antigua independencia. Ya es ahora muy conocida la lucha de los **wankas** al lado de los españoles contra los incas (Espinoza, 1977). Esta alianza es igualmente decisiva para entender la derrota de los incas. Las viejas rivalidades étnicas de los tiempos prehispánicos se han mantenido y recreado a lo largo de todo el período colonial. Por eso, el sueño del regreso del Inca tiene sentido en los descendientes de los Incas, pero no en los descendientes de los grupos vencidos o rivales de los Incas. El regreso del **Inka Ri**, no puede ser celebrado entre los **chankas** de Apurímac porque equivaldría a desear el retorno de los viejos dominadores. A pesar de los siglos, la memoria guarda aún este sentimiento anti-inca. Lo que acabo de señalar explica por qué la **utopía andina** no aparece en todos los andes ni en todas partes con la misma intensidad. En los andes centrales del Perú, los descendientes de los **wankas**, no tuvieron necesidad de pensar en un retorno del Inca<sup>34</sup>. Si fueron aliados de los españoles contra los incas, es natural que no desearan ni desean regreso alguno al viejo orden impuesto por los incas. Tampoco se sabe nada aún sobre las huellas de esa utopía en los andes del norte, en los departamentos de Ancash, La Libertad y Cajamarca.

3. La fragmentación y el localismo como consecuencia de la política colonial española han quebrado el antiguo proceso de unidad de la civilización quechua y bloquean hoy los esfuerzos de centralización y unidad de los **runas** de las diversas regiones del Perú.

4. La aceptación del cristianismo en parte importante de la nobleza inca y en los intelectuales, me parece también un factor importante para explicar la debilidad de la reconquista y la resistencia andinas. Desde el primer momento, los Incas colaboradores u opositores de los españoles se convirtieron al cristianismo. Los intelectuales indígenas lo hicieron con una fuerza y convicción sorprendentes. La fe cristiana de Garcilaso, Guamán Poma y Santa Cruz Pachacuti no fue un simple recurso táctico para oponerse a

34. Flores Galindo (1988b:250) señala que no hay huellas de la utopía andina en la zona central, pese a que el historiador Nelson Manrique, muy interesado por la cultura andina, las buscó en los muchos años que ha consagrado a esa región del Perú.

los invasores. Fue una entrega firme para hallar consuelo a sus múltiples sufrimientos de “nobles empobrecidos y errantes” como los llamó Burga (1988:232). La fe religiosa de Túpac Amaru II es también indiscutible. No es necesario insistir en la enorme importancia de la religión en el siglo XVI de todo el mundo y en los Andes peruanos de la colonia y de hoy. Resulta difícil y hasta imposible luchar contra un adversario cuya religión se adopta como pilar para pensar el mundo, para soportar el sufrimiento y para afirmar una esperanza.

No es posible ni tiene sentido buscar un Inca, ahora, en 1991; pero el problema de la deuda que el Perú tiene con todos sus indígenas sigue en pie y la solución de sus problemas y la construcción de una sociedad justa para todos sigue siendo una necesidad política de primera prioridad. Me gustaría cerrar este capítulo con la última frase del libro de Flores-Galindo: “*Pero es cierto que con las pasiones no basta: cuando se trata de cambiar radicalmente las cosas se requiere de alternativas y proyectos, de planes y programas*” (1988a: 420). En el último capítulo de este libro, volveré sobre el **socialismo mágico** como promesa política posible, luego de la utopía andina.

## BIBLIOGRAFÍA

BURGA Manuel

- 1988      **Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas.** Instituto de Apoyo Agrario, Lima.

CERRON-PALOMINO Rodolfo

- 1987      **Lingüística Quechua**, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, Cusco.

COOK David Noble

- 1981      **Demographic collapse, Indian Peru 1520-1620**, Cambridge University Press, Cambridge.

DE LA VEGA Garcilaso

- [1609] 1973 **Los Comentarios reales**, Peisa, Biblioteca Peruana, tres volúmenes. Lima, Perú.

ESPINOZA Waldemar

- 1977      **La destrucción del Imperio de los Incas.** INIDE. Ediciones Retablo de Papel. Lima.

FLORES GALINDO Alberto

- 1976 **Túpac Amaru 1780, antología.** Retablo de Papel Ediciones. Instituto Nacional de Cultura. Lima.  
1988a **Buscando un Inca,** Editorial Horizonte, Lima.  
1988b **Tiempo de plagas.** El Caballo Rojo ediciones. Lima.

GOLTE Jurgen

- 1980a **Repartos y rebeliones, Túpac Amaru y las contradicciones de la economía colonial.** Instituto de Estudios Peruanos. Lima.  
1980b (con Burga, Baquerizo, Flores Galindo, Szeminski y Torero), **Túpac Amaru y el campesinado indígena en el contexto de la historia colonial,** Conversatorio, en, Tarea, Nº 3 Lima. Diciembre.

GUAMAN POMA DE AYALA Felipe

- 1980 **Nueva corónica y buen gobierno.**  
Edición crítica de John Murra y Rolena Adorno, Traducción y análisis textual del quechua por Jorge Urioste. Siglo XXI. Nuestra América. México. 3 vols. (También se ha citado la edición del Institut d'Ethnologie de Paris, de 1968)

GUIBOVICH PEREZ Pedro

- 1990 "Nota preliminar al personaje histórico (Taki Onqoy) y los documentos." En, Millones Luis, compilador, **El retorno de las Huacas,** Instituto de Estudios Peruanos y Sociedad Peruana de Psicoanálisis. Lima.

LEWIN Boleslao

- 1972 **La rebelión de Túpac Amaru.** Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, Cuba. Dos volúmenes [1957].

MONTOYA Rodrigo

- 1980 **Identidad, percepción campesina y problema nacional.** Tarea Nº 1. Lima.  
1982 "Identité ethnique et luttes agraires dans les andes péruviennes", en **De l'empreinte à l'emprise, identités andines et logiques paysannes,** Presses Universitaires de France, Paris, Cahiers de l'Institut Universitaire d'Etudes du développement. Genève.  
1987 (Con Luis y Ewdin Montoya) **Urqukunapa yawarnin-La sangre de los cerros.** Antología de la poesía quechua que se canta en el Perú. Edición bilingüe de 333 canciones. Mosca Azul Editores, Centro Peruano de Estudios Sociales-Cepes y Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima. Dos volúmenes.  
1989 **Luchas por la tierra, reformas agrarias y capitalismo en el Perú del siglo XX.** Mosca Azul Editores. Lima.

- 1990      **Por una educación bilingüe en el Perú, reflexiones sobre cultura y socialismo.** Cepes, Mosca Azul Editores, Lima.
- O'PHELAN GODOY Scarlett
- 1989      **Rebeliones indígenas del siglo XVIII en el Perú y Bolivia,** Centro Bartolomé de las Casas. Cusco.
- OSSIO Juan, (Compilador)
- 1973      **Ideología mesiánica del mundo andino.** Edición de Ignacio Prado Pastor. Lima.
- PARKER Gary J.
- 1963      **La clasificación genética de los dialectos quechuas,** Revista del Museo Nacional, Nº XXIII, pp. 241-252.
- RAMOS ZAMBRANO Augusto
- 1984      **La rebelión de Huancané.** Editorial Samuel Frisanco Pineda. Puno.
- ROWE John
- 1976      **El movimiento Nacional Inca del siglo XVII,** en Flores Ediciones. Instituto Nacional de Cultura, Lima. pp. 11-66.
- SZEMINSKI Jan
- 1983      **La utopía Tupamarista,** Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial. Lima.
- TAMAYO HERRERA José
- 1982      **Historia Social e indigenismo en el Altiplano.** Ediciones Treinta y tres. Lima.
- TORERO Alfredo
- 1974      **El quechua y la historia social andina.** Universidad Ricardo Palma. Lima.
- VALCÁRCEL Carlos Daniel
- 1973      **La rebelión de Túpac Amaru.** PEISA Ediciones. Lima.
- WACHTEL Nathan
- 1973      **Sociedad e ideología.** Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- ZUIDEMA Tom
- 1964      **The Ceque system of Cuzco.** The social organisation of the capital of the Inca.

Este artículo constituye el capítulo I del libro de Rodrigo Montoya **De la utopía andina al socialismo mágico** (en prensa).



# Alberto Flores Galindo: Historiador e intelectual de nuestra generación

---

**Manuel Burga**

SUR Casa de Estudios del Socialismo y la Universidad Popular Alberto Flores-Galindo organizaron en la Biblioteca Nacional en marzo de este año un evento público con la intención de hacer una primera evaluación de la obra de AFG. Desgraciadamente una serie de circunstancias me impidieron participar personalmente de este evento. Me limité a redactar unas cinco páginas para que fueran leídas durante la reunión en que me correspondía participar.



*Nuestra generación.* Ahora, siete meses más tarde, me solicitan este escrito cada vez con mayor urgencia, pero no quisiera quedarme en esas cinco páginas cargadas de espontánea emotividad pero sin la reflexión y análisis necesarios. Así que he decidido escribir una primera parte dedicada a presentar suscintamente algunos aspectos esenciales de nuestra generación. He releído los escritos fundamentales de AFG. A comentaristas, críticos y exégetas de su obra. Volví también a leer a Pablo Macera<sup>1</sup>. Me es

1. Pablo Macera, "Explicaciones", en *Trabajos de Historia*, ed. INC, Lima, 1977, tomo I, pp. IX-LXXVI. También en en este mismo volumen su ensayo "La historia en el Perú: ciencia e ideología".

bastante difícil situarme en un horizonte de estricta objetividad. Trabajamos juntos un buen tiempo y compartimos varios proyectos colectivos de investigación. Examinarlo y analizarlo es también desarrollar una suerte de introspección personal; hacer algo de ego-historia. Género que me parece poco objetivo<sup>2</sup>, pero debo ensayar de todas maneras hablar de nuestra generación. Evitaré caer en los vicios conocidos: expresar puntos de vista muy personales, pedanterías y deslizar un diletantismo calculado.

No sé el nombre que nos corresponde, ni debó atreverme a mencionar a sus integrantes para no cometer omisiones, abusos o injusticias. Lo único que puedo señalar es una cierta pauta metodológica: casi todos hemos nacido en los años 40 y comenzamos a publicar en los años 70. Quizá, con la misma generosa inexactitud de Miguel Gutiérrez cuando habla de la generación del 50<sup>3</sup>, debemos agregar a esta década 5 años antes y 5 años después para que un buen número de amigos se incorporen.

Este no es un balance. Ni un intento de estudio de esta generación del 70. Quisiera simplemente presentar un punto de vista testimonial y tratar de definirnos por lo que no somos. Es decir definirnos mirándonos en el espejo de la generación del 50. Como diría A. Flores Galindo: ver cómo nuestra imagen se refleja en este espejo y a través de este ejercicio tratar de entendernos quiénes somos, qué somos, qué hemos hecho y hacia dónde podemos ir ahora.

El libro de Miguel Gutiérrez, cuando lo leí hace ya más de dos años, me inspiró y conmovió, pero me abstuve de comentar un libro tan sugerente porque no me sentí autorizado: tan vigoroso, resumen de innumerables lecturas, pero a su vez tan apasionado, adjetivante y reduccionista que me advirtió de los peligros de este tipo de análisis. Pablo Macera se remitió a su fuero interno, sus apreciaciones personales, su experiencia de historiador limeño y M. Gutiérrez, en última instancia, utiliza criterios políticos para

2. Existe el libro editado por Nora Pierre, *Essais d'Egohistoire*, ed. Gallimard, Paris, 1987, donde colaboran Maurice Agulhon, Pierre Chaunu, Georges Duby, Jacques Le Goff, entre otros, para intentar responder a la interrogante de cómo la historia influye en la historia que ellos mismos han escrito.
3. Gutiérrez, Miguel, *La generación del 50: un mundo dividido*, Lima, 1988. Por las posiciones políticas del autor, como por sus afirmaciones tan rotundas, ni este libro, ni su interesante novela *Hombres de caminos*, recibieron los comentarios que merecían.

calificar o descalificar a la gente de su generación. Considero que estos procedimientos son inevitables, pero buscaré un equilibrio entre ambos, un uso mesurado de ambas aproximaciones.

#### a. *¿QUIÉNES SOMOS?: POBRES HONORABLES*

Recuerdo la reflexión que hace Alexis de Tocqueville en la introducción de su libro *El Antiguo régimen y la Revolución*: sostiene que si consideramos la historia de Francia en los últimos 800 años y la dividimos en períodos de 50 años podemos fácilmente detectar que a medida que ha transcurrido la historia francesa la aristocracia ha descendido, perdido privilegios y las poblaciones campesinas han subido, se han emparejado, hasta prácticamente colisionar en 1789. Mirando a nuestra propia historia podríamos casi parafrasear la afirmación de A. de Tocqueville para los últimos 500 años. Más aún si miramos solamente el siglo XX. Esta suerte de evolucionismo en la historia existe y, en muchos casos, conduce a la revolución.

Por eso no es raro poder afirmar que un rasgo que nos distingue de la generación del 50 es, definitivamente, nuestra procedencia social más modesta, hasta diría popular. Esto es categórico y de alguna manera confirma la tendencia general del siglo XX: lo mismo podemos constatar cuando comparamos la generación del 900 (José de la Riva-Agüero, Francisco y Ventura García Calderón, Victor A. Belaúnde) con la generación del Centenario (Raúl Porras, Luis A. Sánchez, Jorge G. Leguía, José C. Mariátegui, Jorge Basadre). La regla parece ser que cada generación de intelectuales, a medida que avanza el siglo XX, proviene de grupos sociales más bajos. Entonces nuestra diferencia con la generación anterior proviene de esta tendencia histórica general: frente a Julio R. Ribeyro, J. Sologuren y P. Macera, tenemos a Gregorio Martínez, M. Martos y H. Bonilla. Con todos los matices y salvedades, hasta tenemos la piel más cobriza y, aún por nuestros compromisos familiares aún existentes, seguimos formando parte de esos grupos sociales de donde provenimos.

Ascenso social, para nosotros, pero seguimos anclados –en muchos casos por la voracidad de la crisis actual– en grupos sociales provincianos o limeños que han regresionado o se mantienen en los niveles de hace unas cuatro décadas. Incluso creo que este proceso se repite en muchos de nuestros amigos de clase

media que vienen de la U. Católica: en muchos casos no son continuadores de tradiciones intelectuales familiares, sino simplemente fundadores.

### b. DEFINICIÓN IDEOLÓGICA

¿Qué somos? La confusión ideológica ha sido uno de los rasgos característicos de la generación del 50. Confusión para distinguir lo que era derecha, Apra, social democracia o izquierda. Los hombres de esa generación fueron nuestros maestros, nuestros tutores. En casos muy específicos pudieron transmitir esa confusión, pero nosotros estudiamos y nos formamos dentro de una tempestad política estudiantil solamente comparable a la Revolución Cultural en China y a Mayo de 1968 en Francia, que no admitía ambigüedades. No había margen a la confusión, dudas, ni pesimismo. La revolución cubana (1959) y las guerrillas peruanas de 1965 moldearon nuestra identidad. Todos éramos emotiva o coactivamente marxistas, y el gran reto era convertir la actitud sentimental en actitudes intelectuales; traducir los mítines, los discursos, los slogans, los gritos durante las marchas, en investigaciones, reflexión intelectual, narrativa, poesía, historia, sociología, arqueología y antropología. En resultados que permitieran una lectura e interpretación innovadoras del Perú histórico y actual. No tuvimos confusión, pero tuvimos ante nosotros este gran reto.

Pablo Macera, a pesar de las críticas de Miguel Gutiérrez, es un hombre de la generación del 50 que, en plena madurez intelectual, en la edad en que otros son avasallados por las ansias de fortuna y comodidad, por la razón y el sentido común, adoptó el discurso crítico sobre la historia del Perú propio de la generación del 70. Esto lo hizo un hombre bisagra, generador y a la vez un intelectual doblemente marginal: exiliado de su generación y anfitrión o pasajero incómodo en la nuestra.

### c. CELEBRACIÓN DE LA VIDA

¿Qué hemos hecho o cómo hemos vivido? Nuestra generación, a diferencia de la anterior, tenía más ganas de vivir, menos pesimismo y se comprometía más con la vida que con la muerte. Nos entusiasmaba el futuro: nos interesaba el pasado –frase tantas veces usada– en tanto nos permitía avizorar, prever o manejar el

futuro. Los viajes al exterior, las amistades en universidades extranjeras, nos permitieron tener esa imagen algo engañoso: entusiasmo, buena formación y los pies en el pasado y la mirada en el futuro. Esta actitud –de alguna manera– ha sido una respuesta a la situación incontrolable que nos envolvía: la crisis. Nosotros, a diferencia de la generación anterior, no hemos vivido como adultos independientes esos años de prosperidad económica luego de la guerra de Corea, entre 1955 y 1965. Más bien nos ha tocado gastar los mejores años de nuestras vidas enfrentando la terrible crisis actual.

No hemos podido –sino por necesidad– realizar esos gestos caballerescos de algunos de la generación anterior (como J.R. Ribeyro, O. Reynoso, Luis G. Lumbreras) de trabajar en Ayacucho, en condiciones pioneras y honorables. Enrique Gonzales Carré me decía últimamente, que en la época del rectorado de don Efraín Morote Best (los años 60) un joven Asistente en la Universidad de Huamanga ganaba más que un juez de la Corte Superior de Ayacucho y mucho más que un empleado bancario. Con nosotros se ha degradado la condición del profesor universitario. Se la ha rebajado. Es una condición estigmatizada.

Por esto muchos pusimos un pie fuera de la universidad nacional y por eso mismo también las nuevas generaciones de clase media que ingresaron a la universidad en los años 70 y 80 prefirieron la universidad privada. La Católica, fundada en 1917, como una universidad confesional, pronto será invadida por los hijos de clase media y gente muy acomodada. Aquellos que salían de los buenos y regulares colegios particulares. Jóvenes inteligentes y bien formados. Lo que la obligó a renovarse intelectualmente, a recurrir a los egresados de San Marcos, a crear una facultad de ciencias sociales e incluso a interesarse por la antropología y la arqueología. A. Flores Galindo con sorpresa, y para señalar este mismo fenómeno, nos decía que hasta se había creado una muestra de objetos artesanales en el segundo piso del Instituto Riva-Agüero<sup>4</sup>. La Católica, en los años 80, ya estaba en condiciones de devolver profesores a San Marcos y muchos atravesarán la avenida Venezuela en busca de trabajo.

En la actualidad, si San Marcos quiere renovarse profesio-

4. Alberto Flores-Galindo, "La imagen y el espejo", en *Márgenes*, Año II, Nº 4, pp. 55-83.

nalmente, sobre todo en las especialidades de ciencias sociales, no podría hacerlo sin recurrir a los egresados de la Católica. Estos son los resultados de veinte años de presencia hegemónica de algunos grupos políticos que confundieron el campus universitario con el escenario político nacional. Por esto ahora encontramos las paradojas más extraordinarias: cuando Patria Roja está fragmentada, en retroceso y casi sin ningún respaldo estudiantil, ni docente, tiene al profesor Wilson Reátegui como rector, controla todas las direcciones universitarias, y gobierna con un consejo universitario adverso en una universidad colapsada e invadida por el ejército. Vivimos, muy probablemente, una época de liquidación de la universidad nacional. Nuestra generación llega a su fin. Los que trabajamos en esta universidad no tenemos casi nada que ofrecer. Dejamos una universidad en ruinas, no solamente físicas y materiales, sino —lo que considero lo más grave— sin la generación de recambio. La que sí existe de manera vigorosa en la universidad privada.

Por otro lado, hemos vivido un momento diferente en la historia de Lima: las invasiones, la andinización, las urbanizaciones de clase media y la ilusión de la casa propia. El compromiso con la casa propia quizás dominó nuestras ansias libertarias, encauzó nuestras ilusiones de manera muy prosaica, fortaleció nuestros compromisos familiares y nos lanzó a vivir una existencia dual: reposados padres de familia en casa y revolucionarios exigidos en la universidad. Pero sin embargo no hemos caído en el alcoholismo, ni en la marginación. Quizás todo lo contrario: la mayoría somos piezas orgánicas del sistema.

Esta alegría, este amor por la vida, no es una casualidad, ni un accidente. Nuestro compromiso político fue firme, nuestra fe en la utilidad de lo que hacíamos nunca fue cuestionada seriamente, nunca bordeamos el galimatías intelectual, ni el exhibicionismo periodístico. Muchos evitamos la mediocridad del ambiente de la universidad nacional con las becas, los proyectos de investigación y las organizaciones no gubernamentales. El Instituto de Estudios Peruanos y DESCO, con sus defectos y peligros, aparecen como los paradigmas de estos centros de salvataje y a la vez de domesticación para muchos intelectuales. En los años 60 se podían contar con los dedos de las manos, ahora sobrepasan los 600 en el Perú. Son los centros de investigación, publicación de libros, debate, reflexión y promoción del desarrollo. Uno puede elegir: una uni-

versidad nacional anclada, sin esperanzas en esta década, o las ONGs dinámicas, exigentes y a la vez tan domesticadoras y adocrinadoras como la Universidad.

Creo que de manera muy sintomática todo lo anterior podría reflejarse muy bien en la vida de Alberto Flores Galindo: estudió en el colegio La Salle, luego Historia en la Universidad Católica, más tarde fue profesor en esta misma universidad y, como una estrategia para ganar mayor libertad y desarrollar un compromiso real con el Perú, fundó un centro de estudios, debate y reflexión, SUR Casa de Estudios del Socialismo. Que más tarde, muy probablemente, será considerado de la misma importancia que el cenáculo que animó Mariátegui en su casa de la calle Washington, y **Márgenes** –la revista de SUR– será semejante a **Amauta**. Tan igual que en los años 20 del presente siglo, ahora también la creación intelectual más renovadora, heterodoxa y revolucionaria la encontramos en estas instituciones no estatales.

Ellas, a pesar de todo, son los lugares de encuentro de gente muy variada que proviene de los dos tipos de universidades, de clases sociales diferentes. En una de estas instituciones, luego de frecuentar las tertulias de Pablo Macera, pude trabajar con AFG. Sin ninguna remuneración durante cerca de diez años; nos ofrecían una oficina, dos escritorios y compartíamos una máquina de escribir para desarrollar nuestros proyectos. Estoy hablando del Instituto de Apoyo Agrario. Para mí, que no tenía algo similar en San Marcos, era una ayuda fundamental.



*Intelectual, heterodoxo y revolucionario.* No quisiera hacer un comentario muy extenso y detallado de algunos libros de Alberto Flores-Galindo y tratar, así, de responder a las preguntas que nos han formulado los organizadores de este evento: marxismo y ciencias sociales en la obra de AFG. Una aproximación de este tipo considero que podría ser arbitraria e injusta. No creo que una lectura en función de encontrar conceptos, categorías metodológicas, sea la más adecuada para analizar su obra. Sus libros, sus ideas, sus demostraciones van más allá de estos conceptos y estas categorías tan temporales, tan históricas y tan comprometidas con el presente. Más bien nos debe interesar el uso de estos conceptos y categorías en su obra, en tanto le permitieron realizar descubrimientos que lo condujeron a una nueva interpretación del pasado

y del presente del Perú. Lo mismo podría suceder si buscamos en Garcilaso de la Vega el neoplatonismo renacentista, en Guamán Poma la retórica tridentina de su época o en José María Arguedas los conceptos y categorías marxistas. Sin embargo, en respuesta a la gentil invitación de participar en esta reunión, quisiera respetar tanto la propuesta de los organizadores como mis propios puntos de vista.

Creo que, a nivel de lo metodológico y de su formación integral, una de las características centrales de la obra de AFG es su distanciamiento de un marxismo dogmático de manuales universitarios. En su libro **La Agonía de Mariátegui** afirmó que “*Mariátegui era un revolucionario pero no un dogmático. La revolución no se contrapone con la heterodoxia. Todo lo contrario.*”<sup>5</sup> Esta actitud amplia, abierta y de enorme curiosidad intelectual lo acercó progresivamente, y de manera sistemática, a la literatura, la economía, la teoría política, la sociología, la antropología y el psicoanálisis. Esta era su opción metodológica esencial: “*ser marxista en este mundo moderno, implica utilizar la ciencia y la cultura de este tiempo desde una perspectiva revolucionaria*”.

La cita anterior nos lleva, de alguna manera, a las fuentes de su heterodoxia. Creo sinceramente que su acercamiento temprano y sistemático a la obra de José C. Mariátegui y sus extensas lecturas de las obras de los intelectuales de la quinta generación de marxistas fundadores de lo que Perry Anderson llama el Marxismo Occidental<sup>6</sup> constituyen las dos fuentes intelectuales de su heterodoxia. Pero para entender mejor esta actitud intelectual, que va más allá del marxismo clásico, hay una tercera fuente que me parece la más importante: su relación, su conocimiento y su compromiso con el Perú. La singularidad de nuestro país, con su mundo andino, su viejo imperio inca, su historia como referencia

5. Alberto Flores Galindo, **La agonía de Mariátegui**, Instituto de Apoyo Agrario, 1989, p. 17.
6. Perry Anderson, **Consideraciones sobre el marxismo occidental**, ed. Siglo XXI, 1979. De acuerdo a este autor los integrantes de esta generación de marxistas occidentales fueron Lukács, Korsch, Gramsci, Benjamin, Horkheimer, Della Volpe, Marcuse, Lefebvre, Adorno, Sartre, Goldmann, Althusser y Colleti. Todos ellos salidos de la tradición intelectual de Europa occidental, críticos del dogmatismo que buscaron afanosamente una renovación del marxismo explorando de manera horizontal (en los desarrollos contemporáneos de las ciencias sociales sin distinción) y de manera vertical (buscando los antecedentes históricos del marxismo antes de Marx).

y esperanza, sus comunidades campesinas, el mito confundido con la historia, la noción de *pachacuti*, le permitieron pensar el marxismo de manera original y para el Perú.

¿Cómo descubrir los conceptos marxistas y de las ciencias sociales en sus libros? ¿Por ejemplo la noción de clase social? Sigo pensando que lo importante es la interpretación global, más que el uso de estos conceptos y categorías. En su libro sobre **Los mineros de la Cerro de Pasco**, su tesis de bachillerato publicada como libro en 1976, hay una serie de conceptos operativos que los científicos sociales usan corrientemente: obreros, proletarios, acumulación, proletarización, capitalismo e imperialismo. Pero hay otros que no son simples instrumentos, sino conceptos esenciales: lucha de clases, explotación, élites de poder y poblaciones andinas. Los primeros sirvieron para describir lo esencial que caracterizó la relación entre el capital (empresa norteamericana) y el trabajo (campesinos proletarizados convertidos en mineros). Los segundos para detectar la particularidad de esta región del Perú central.

Pero no se quedó en el análisis clásico de estos enfrentamientos, sino que buscó todas las manifestaciones a diversos niveles: la expropiación de los campesinos, la destrucción de la ecología local, la descomposición de los ordenamientos comunitarios y la influencia que estos acontecimientos produjeron en la cultura y memoria colectiva de los trabajadores mineros. Este libro, quizá el único de toda su obra, donde hay un manejo de un archivo privado, trabajo de campo, visita a una región andina e investigación muy fina de historiador, lo llevó a aproximarse –por primera vez– a esa dialéctica que será uno de sus temas centrales de reflexión en sus libros siguientes: la particular relación de tradición y modernidad en las realidades andinas y peruanas.

Luego de este libro podemos encontrar dos publicaciones importantes: **Sociedad colonial y sublevaciones populares. Tupac Amaru II: 1780**, (Lima, 1976) y **Arequipa y el sur andino: Ensayo de historia regional. Siglos XVIII-XIX** (1977). En el primer libro, en verdad una antología donde recogió interesantes ensayos sobre la rebelión de Tupac Amaru II, desarrolla las primeras ideas en lo que será uno de sus temas centrales de estudio. Muestra cómo la radicalidad de las poblaciones indígenas que acompañaron a Tupac Amaru II sobrepasa las expectativas del dirigente y menciona la particular ideología que acompaña al movimiento. En el segundo, una discusión con las tesis dependentistas,

discute la formación de la región sur andina, su dinámica peculiar y la aparición de una oligarquía regional. Desde aquí comienza su definición sistemática de lo que consideró una clase social a medio camino: la oligarquía peruana, suma de las regionales, que nunca se constituyeron en una verdadera aristocracia y tampoco en una verdadera clase burguesa nacional.

El libro *Aristocracia y Plebe*, del mismo género que el anterior, ya que en su versión original fue su tesis doctoral defendida en la Universidad de París en 1983, es un estudio muy rico en intuiciones y en ideas para entender a Lima y la sociedad virreinal de fines del siglo XVIII. En este libro, entre otros elementos, se podrían reconocer dos líneas de análisis: el estudio de lo formal y de lo informal. El primero lo lleva a estudiar el comercio colonial, la función económica de Lima, los aristócratas, los esclavos y las economías rurales de los valles del Arzobispado. Pero su análisis de lo informal, de los aspectos menos visibles de la sociedad costeña, lo condujeron a estudiar a los pescadores artesanales, los mil rostros de la plebe, la violencia cotidiana en los hogares aristocráticos y los vendedores ambulantes de la época. Los conflictos entre la aristocracia y la plebe pasaban por la violencia y el consenso, la exigencia y el consentimiento, que permitían estructurar todo el edificio de la sociedad colonial de entonces.

El tercer libro, *Apogeo y crisis de la república aristocrática*, lo escribimos juntos y la primera edición es de 1980. No quisiera ser comentarista de este libro, ni tampoco un apologista. Aún no hay mucha distancia para juzgarlo dentro del proceso de formación de la reciente historiografía peruana. Lo único que puedo decir es que este libro nos permitió sintetizar y reunir nuestras investigaciones paralelas en marcha. AFG venía trabajando muchos años sobre este período (1895-1930), yo terminaba mi libro sobre la Casa Ricketts y empezaba mis investigaciones sobre temas andinos: la hacienda Ccapana, las ideologías campesinas y la sublevación de 1921-1923.

Recuerdo el año 1978 y nuestras discusiones en el Archivo Agrario sobre mesianismo y milenarismo en las poblaciones andinas. Éramos reacios a aceptar que estas dos categorías servían para entender y explicar las emociones, los comportamientos y las ideologías andinas. Eran los momentos iniciales de la utopía andina. Este libro nos permitió descubrir la complejidad del Perú, las diversas y diferentes velocidades de nuestra historia, y tratamos de

presentar una imagen de conjunto. Hay muchos conceptos y categorías de estirpe marxista en este libro: lucha de clases, proletariado, capitalismo, nación, feudalismo e imperialismo. Pero nos interesaron mucho más los detalles, las singularidades de la época y por eso utilizamos conceptos como feudalismo andino, gamonalismo, triángulo sin base, consenso y violencia. Algunos amigos, como Aníbal Quijano, han criticado con insistencia la endeblez teórica de este libro. Nos han reprochado que no entendimos la noción de aristocracia y por eso la utilizamos en este libro y para este período en lugar del concepto de oligarquía.

Lo que tengo que decir es que AFG nunca fue dogmático en el uso de términos para meter a la realidad histórica dentro de ciertas concepciones. Este libro es complejo, rápido, imaginativo, con muchas pretensiones. Queríamos hacer un análisis sistémico de la república aristocrática y presentar su crisis inicial durante el gobierno de Augusto B. Leguía. La entendimos como un proceso, como una dialéctica y una estructura histórica. Pero no teníamos tranquilidad, ni tiempo, para definir y pulir conceptos. La juventud y las urgencias del país, nos empujaban en busca de respuestas históricas para entender los problemas más apremiantes del presente. Además este libro nos acercó a las profundidades de lo andino y también a Jorge Basadre, en los últimos meses de su existencia. Finalmente una lectura minuciosa de éste podrá descubrir que uno de los intereses centrales era discutir la noción de oligarquía: esta clase social frustrada. Su comportamiento, su mentalidad, sus alianzas, su relación con el país, sus intelectuales y su praxis global. Todas estas fueron quizá las mejores ganancias. Las que permitieron su último gran libro: **Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes** (Lima, 1987).

Habría que indicar que los siete años anteriores AFG continuó con el desarrollo de sus intereses iniciales: Túpac Amaru II y el período de Mariátegui (1894-1930). Además descubre a Garcilaso de la Vega, se acerca al siglo XVI y se interesa por José María Arguedas: su periplo por toda la historia peruana lo ha realizado acompañado de la idea de la utopía andina. Le interesaba estudiarla en el caso de los mestizos y de los intelectuales. En **La agonía de Mariátegui**, su libro de 1980, de alguna manera había ajustado cuentas con un personaje que le parecía demasiado sacrosanto: J.C. Mariátegui. En los años siguientes indagó por su “edad de piedra”: quería estudiarlo en sus inicios, en sus momentos de

ambigüedad, de indefinición, de misticismo, de debilidad frente a la oligarquía, para luego entender mejor el Mariátegui marxista “*convicto y confeso*”. Creo que AFG quería entenderse mejor a sí mismo: en la edición de 1980 hay una disimulada actitud desacralizadora y hasta destructiva que cambia a humanizadora y constructiva en la edición de 1989. Paralelamente, la idea de la utopía andina había seguido su marcha: nos habíamos distribuido cronológicamente el tema, pero finalmente AFG, convertido ya en un brillante ensayista, desarrolló todo el esquema en base al análisis de temáticas muy precisas. Puso toda su experiencia en juego en este libro.

Hay un último capítulo en su proceso intelectual que quisiera llamar la atención. Así como antes influyeron en su trabajo Pablo Macera, Ruggiero Romano, Robert Paris y José Aricó, creo que su amistad con Juan Martínez Alier en el año final de su vida fue decisiva para completar su visión de la historia peruana: la historia social andina, al igual que la ecológica, es la historia de un deterioro progresivo donde los intentos ciegos de modernización abortaron en resultados contrarios a los que se esperaban. Los sistemas andinos los había detectado ya a nivel de lo ideológico (utopía), lo económico (comunidades supervivientes), política (movimientos campesinos) y ahora de la ecología. La degradación parecía ser progresiva y provenir esencialmente de esa complicada relación entre la tradición andina (una forma de racionalidad) y la modernidad occidental (expresada de múltiples maneras). Aquí de nuevo su pensamiento adquiría un gran nivel de coherencia.



Permítaseme ahora, para concluir esta intervención, recordar a la persona, al amigo, al compañero de ruta de muchas investigaciones, alegrías y también tribulaciones. Quisiera decir, sobre todo para los jóvenes, que el trabajo en equipo, colectivo, es posible, enriquecedor, es fructífero. Tanto para terminar con los egoísmos, como para desarrollarse por el intercambio, la discusión, la oposición y también la ayuda mutua. En mi caso personal, no creo que el trabajo solitario me hubiera permitido llegar a mi último libro. Recuerdo a los amigos de la época, los lugares, las bibliotecas, las oficinas, todo lo siento tan palpitante, tan presente, lleno de emoción y de esfuerzos descomunales, que ahora ese período, los años 80, me parece de leyenda, casi una etapa heroica.

Fui afortunado en aquella época. Fueron otros tiempos de más optimismo, de mayor compromiso y de entrega total a nuestros ideales. Eran tiempos de juventud, de brillo, de honestidad y de trabajo. Esta situación ha cambiado. Ahora la contrarrevolución toca a nuestras puertas, así como la desilusión y el desencanto. Muchos amigos son ganados por el pragmatismo, el escepticismo y las posiciones de derecha. Pero AFG perdurará como un símbolo de esos tiempos hermosos. Con su rostro joven, con su actitud sensata, con su inteligencia, con su bondad y con su sonrisa a flor de labios, siempre estará con nosotros. Siempre estará con el Perú.



# Buscando a un inca se encuentra a un gran historiador

---

Ruggiero Romano

Que el título del libro **Buscando un Inca** no llame a engaño. Alberto Flores Galindo era un historiador bastante inteligente como para caer en la ingenuidad de creer que andar en busca de un inca y soñar con reconstruir el imperio del Sol podría constituir un proyecto político válido para resolver los problemas del Perú de hoy. Conservar la memoria del pasado es tarea del historiador y la realización correcta de esta tarea permite ciertamente sentar mejor las bases del porvenir; resucitar el pasado como elemento constituyente para construir el futuro es ingenuidad o, peor aún, deliberada voluntad de falsear el pasado para falsear mejor el futuro.

Alberto Flores Galindo ha tenido en este libro una ambición más alta. Al leer con atención se puede advertir que ha querido construir una historia del Perú desde el siglo XVI hasta hoy, a lo largo del hilo de una Utopía Andina. Me parece que ha tenido éxito en este intento, por lo menos para los tres primeros siglos (en seguida procuraré mostrar dónde, cómo y por qué —a mi humilde parecer— el hilo se rompe pero sin dañar a la obra).

El concepto que más recorren estas páginas es ciertamente "*utopía*". Esta idea ha atravesado la cultura occidental desde Platón hasta el siglo XVIII. Ahora bien, en Europa la utopía es el no-lugar, es decir, el lugar que se supone está construido de un

modo ordenado y en el cual todos los hombres viven a gusto y felices. Este lugar se encuentra en "otra parte". Con la excepción de los fenómenos milenaristas (que en cierto modo –pero sólo en cierto modo– pueden ser incluidos en una historia de la utopía), la Utopía Europea es esencialmente espacial y no temporal. Esta se desarrolla en un pasado (o en un presente o en un futuro) de contornos muy poco precisos. Es sólo en 1770 con el libro de L.S. Mercier *L'an 2240* que se llega a una utopía situada temporalmente en un modo preciso.

La utopía andina se presenta con rasgos muy precisos: un día, la angustia del presente desaparecerá porque el inca retornará a gobernar a su pueblo. Estamos –como se ve– más en el ámbito del milenarismo que en el de la utopía *strictu sensu*. En suma, en el Perú –como observa el mismo Flores Galindo– la palabra utopía designa un contenido diverso de aquel del mundo europeo. ¿Diverso en qué cosa? En primer lugar, en el transcurso del siglo XVI cuando aparecen los primeros signos de esta utopía, la situación al nivel de la población indígena es la siguiente: una parte de ella no tenía un buen recuerdo de la dominación inca que había sido de hecho mucho menos idílica de cuanto se ha acostumbrado a creer incluso hoy y, en el otro extremo, a lo largo de Vilcabamba subsisten todavía los monarcas de la vieja dinastía, y por lo tanto, la utopía es harto concreta.

Las cosas cambiarán totalmente en el curso del siglo XVII cuando los horrores de la dominación española están bien presentes, mientras el recuerdo de los abusos de los incas se ha atenuado. En tales condiciones, de lleno pudo estallar la idea que sólo un retorno del inca podría traer la paz, la justicia y la serenidad entre los hombres. Esta aspiración de un retorno del inca no se concretiza tanto en textos escritos, en "ideas", sino en "rebeliones" (rebeliones, no revoluciones). Figuras ambiguas, movimientos convulsos, manifestaciones sospechosas, tratan de dar cuerpo a la esperanza del renacer de la estructura de gobierno prehispánica. De manera abusiva, los líderes de estas rebeliones toman nombres de la dinastía inca, se visten con sus adornos y se proponen como verdaderos descendientes de aquel tronco real.

Es esta característica propia de la utopía de ser hecha más de cosas que de palabras la que ha permitido a Alberto Flores Galindo escribir un libro rico. Las ideas están allí y todas pueden ser con-

ducidas a una sola: aquella de inventar, de resucitar al inca. Mas se trata de una idea que casi parece agotarse en sí misma.

Para ser más claro: también en la historia de la civilización occidental hay conceptos únicos, como el concepto de Estado. Sin embargo, en su propia singularidad se trata de ideas, de conceptos que evolucionan y que pueden dar lugar a una historia (es decir, a una evolución) de la idea de Estado, porque muchas son las formas que aquella idea ha asumido en el tiempo. Aquí, por el contrario, la idea es estática, fija en su singularidad: la evolución es inexistente y en cualquier modo imperceptible.

Pero este "defecto" presenta –en las manos de un gran historiador como lo era ciertamente Alberto Flores Galindo– la oportunidad de esbozar una nueva historia. Una idea por tanto y además fija o casi inmóvil. Exponerla requeriría de pocas páginas. La "astucia" de Alberto Flores Galindo ha sido muy simple: servirse de aquella única idea como una pista para delinear la historia de su país. Es por esto que el lector encontrará en este libro mapas geográficos, cuadros de cifras, porcentajes referentes a hechos económicos y sociales, pero ¿qué tienen que ver con el tema? Mucho. Muchísimo. Miremos las páginas dedicadas al contexto en el cual se manifiesta la gran rebelión de Túpac Amaru en 1780. Se trata de un discurso nuevo y que aporta mucho más que la necia rigidez de la "explicación" (por decir así) de un Jürgen Golte... ya criticada en su momento; pero Alberto Flores Galindo toma aquellas críticas, las afina, haciendo todo más claro.

Igualmente uno de sus personajes, Gabriel Aguilar, tiene dudas en torno a sus padres. Aunque no es un "hijo natural", se siente como tal. Inmediatamente Alberto Flores Galindo da cuerpo a este sentir ofreciendo datos de primera mano que le han costado mucho trabajo de investigación y de reelaboración para indicar cuán alto fue –en los tiempos y en el lugar de Gabriel Aguilar– el porcentaje de nacimientos ilegítimos. Puede parecer exagerado afirmar que seguir las revueltas y la esperanzas en el nombre del Inca constituye un hilo para seguir la historia del país y esto es ciertamente así en el caso de países que han tenido una independencia reconocida. De ahí la frase celebre de Hugh Trevor Roper que hablando de la evolución de la historiografía china –en el período maoísta–, decía en síntesis: "Antes, la historia de la China era una sucesión de nombres y de dinastías imperiales interrumpidas, cada tanto por una revuelta. Ahora, en la época de Mao, la

*historia de la China es una sucesión de revueltas campesinas interrumpidas por algunos nombres de un emperador*". Del mismo modo, no se puede reducir la historia de Francia a una simple serie de revueltas campesinas y/o urbanas. Pero, en el caso de China o el de Francia, nos encontramos en presencia de una entidad (no hace falta usar grandes términos como Estado y Nación), dotada de una autonomía propia.

En el caso del Perú no se debe olvidar que en última instancia estamos frente a una colonia. Su historia durante tres siglos (desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII) no es más que el reflejo de la historia de España; sus guerras son aquellas que España decide; el espacio mayor o menor que el Perú alcanza a encontrar está estrechamente ligado a la capacidad que tiene la capital de ejercer un control más o menos directo. En tal forma, la historia peruana se reduce a su economía (minera pero sobre todo agrícola a pesar de una cierta historiografía "fantástica" que privilegia el primer aspecto), y a los contrastes sociales que lo invaden. Es por lo tanto claro que, a la luz de estas consideraciones, el seguir esta ansia que se ha tenido de "buscar un inca" constituye un óptimo hilo conductor para esbozar la historia maestra del país. Pero —y esta es una pregunta que en su momento hice al mismo Alberto Flores Galindo— se puede preguntar ¿por cinco siglos? ¿desde el siglo XVI hasta nuestros días? No lo creo. Tengo la sospecha (y más que sospecha) que desde el siglo XIX, el hilo se rompe. Por lo demás el mismo Alberto Flores Galindo lo reconoce: por ejemplo indica que durante la guerra de la independencia, "*Los incas fueron reducidos a motivos e imágenes*". O bien, a propósito de la guerrilla de los años sesenta de nuestro siglo, reconoce que "*esta vez no se trata... del retorno al Tahuantinsuyo*".

Aún así, sea para el caso de Haya de la Torre (en particular de la vertiente indigenista del APRA), como en el caso de Mariátegui, me parece difícil sostener que esos intelectos fueran "*tributarios de la utopía andina*". Es cierto que, en el fondo, en Haya de la Torre y Mariátegui (particularmente en Mariátegui) el mundo de los incas aparece bastante idealizado. Pero es igualmente cierto que ya no aparece la idea del retorno del inca: el pasado (el comunismo inca, por lo demás, jamás ha existido), para Mariátegui, sirve de simple presupuesto para el futuro socialista. Pero eso es muy poco, tan poco como ese comunismo fundado sobre el antiguo "comunismo" de los evangelios.

En resumidas cuentas, el pasado incaico cuenta para Mariátegui como para el mismo Alberto Flores Galindo: “*Por lo tanto la tesis de este libro no es continuar buscando un inca..., tenemos la necesidad de una utopía que apoyándose sobre el pasado sea abierta al futuro, para repensar de este modo el socialismo en el Perú*”.

Sobre esto no cabe sino estar de acuerdo, añadiendo además que es la misma composición étnica del país y su bilingüismo quechua-español (lo que no significa que todos hablen dos lenguas pero sí que conviven dos grupos cada cual con su propia lengua), que imponen esta fuerte presencia del pasado. Dicho esto quedan en pie algunos problemas.

En primer lugar, ¿qué se entiende por etnicidad andina? Ciento que es una especificidad que ha existido y existe hasta ahora, pero no parece que se pueda establecer una continuidad de cinco siglos. En el mundo peruano ha sucedido aquello que sucede en cada mundo colonial: el dominado, para sobrevivir, tiende a integrarse en el mundo dominante. No se trata de oportunismo, simplemente es una necesidad de aprovechar las fisuras que el sistema dominante ofrece, se trata de incorporarse en sus contradicciones internas. Así, en la historia del Perú se asiste a un progresivo y creciente número de procesos para el reconocimiento de derechos de propiedad, protagonizados por movimientos de comunidades o de individuos étnicamente aborígenes. No importa el hecho de que los tribunales nunca les den la razón; lo importante es que dirigirse a un tribunal significa que se entra, de buena voluntad o sin ella, conscientemente o de manera inconsciente, en una fase de aculturación, y que la “etnicidad” pura (en caso de que exista), se pierde. Y el propio Alberto Flores Galindo lo reconoce cuando indica que “*desde fines del siglo XVII podemos observar la formación de familias de indios ricos que, conociendo los mecanismos de reciprocidad e intercambio andino y la legislación colonial y las prácticas mercantiles, entran en el mundo*” (énfasis mío). Personalmente no creo que la observación se pueda referir solo a los “indios ricos” y pienso que el fenómeno fue más generalizable. A partir de mediados del siglo XVII. Ahora bien, no se puede conocer la “legislación colonial” sin perder una parte de la propia identidad (sea andina o no). Igualmente, sé bien que la difusión del cristianismo se ha efectuado en el mundo andino en modo ambiguo y que no han faltado (y sobreviven todavía hoy),

formas de sincretismo. Pero, asimismo, se debe reconocer que el ingreso de Santa Rosa de Lima en el panteón aborigen (hecho al cual Alberto Flores Galindo dedica páginas absolutamente admirables), significa siempre, a pesar de todo una “corrupción” del originario espíritu étnico. La defensa contra ésta (y otras numerosas) forma de “corrupción” se prolongó en el tiempo, pero me parece que después de los inicios del siglo XIX, esta defensa deviene siempre más débil.

¿Se dirá, entonces, que el libro no presenta unidad? Con toda sinceridad no lo creo. La unidad existe gracias a un aspecto particular: la extraordinaria tensión moral que sostiene todas estas páginas, desde la primera hasta la última.

Aquí el discurso debe cambiar de tono, no se trata más de indicar la calidad de un historiador sino su temple.

Creo conocer un poco el Perú, en este país he tenido el placer y el honor de encontrarme con dos grandes figuras: Pablo Macera y José María Arguedas. El primero ha representado (y representa todavía) aquello que he bautizado “*la mala conciencia del Perú*” en cuanto ha tenido el coraje de denunciar los vicios, las injusticias, la hipocresía de su país con una fuerza y una violencia difícilmente imaginables. (“*El Perú es un burdel*” fue la frase del vals que le valió el exilio forzado en Bolivia durante el gobierno militar). José María Arguedas ha sido (y no lo es más), “*la conciencia profunda*” del Perú. También en Arguedas encontramos la misma rabia que en Macera, pero ésta es casi filtrada de la constante preocupación lingüística. Ahora bien, confieso que la lectura de este libro (hace casi cinco años) me ha permitido releer con una luz más intensa los escritos de Pablo Macera y los de José María Arguedas. Quiero decir que –aun teniendo en cuenta las limitaciones indicadas anteriormente– este libro tiene una gran fuerza de evocación histórica que permite ver, entender mejor, la ira y las rabias de Pablo Macera y de José María Arguedas. Hay más: creo incluso que las últimas páginas (aquellas “contemporáneas”, para entendernos) de Alberto Flores Galindo se alinean más que dignamente con *Las Furias y las Penas* (Lima, 1983) de Pablo Macera o con los “*Diarios*” de José María Arguedas, en *El Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo*. Pero hay otro factor que da unidad a este libro. Sé de manera pertinente que este no ha sido escrito porque el autor un buen día decidió escribirlo: este libro ha venido al mundo casi como el producto obligado del

trabajo que Alberto Flores Galindo venía desarrollando como historiador.

Si no temiese aburrir al lector podría indicarle cómo detrás de cada capítulo o grupo de páginas se encuentran libros enteros o artículos eruditos de Alberto Flores Galindo. Es esta erudición la que permite a las páginas de **Buscando un Inca** ser totalmente livianas, de una estructura tan ligera, que da la impresión de un trabajo sumamente fácil, allí donde, por el contrario, ha existido trabajo y sudor.

Líneas arriba he hablado sobre tensión moral, y quiero regresar sobre este aspecto. A primera vista Alberto Flores Galindo daba la impresión de ser una persona “fácil”, con pocos problemas, contento por el solo hecho de vivir. Era quizás su extraordinaria risa de tono agudo lo que engañaba. De hecho, su espontaneidad era sólo aparente. En realidad Alberto Flores Galindo era un “duro”, bueno, generoso, de buen carácter, pero un “duro”. Su compromiso político era total y en eso militaba con un coraje poco común.

Puedo ofrecer un testimonio. En junio de 1986 estuve en Lima pocos días después de que los militares habían masacrado en la cárcel a algunos centenares de guerrilleros de Sendero Lumino-so, Tito (así llamaré a Alberto Flores Galindo) había venido a recogerme al aeropuerto para conducirme a la ciudad en su Volkswagen. Su mujer, Cecilia, estaba con él. Yo estaba sentado detrás. Después de un momento, mientras él guiaba, me entrega un periódico en el cual había escrito un artículo (que es la fuente esencial de los datos del ensayo final en este libro, **La Guerra Silenciosa**). Lo leí, o mejor lo recorrió. La denuncia era tanto más violenta cuanto fría, glacial. Cargada de odio, ira, furor: pero todo contenido bajo un discurso riguroso. Bastante para enloquecer a los oficiales del ejército peruano. Mi reacción fue la siguiente: “*Tito, ¿recuerdas que tienes mujer y dos hijos y que ‘éstos’ un buen día te harán desaparecer?*”. Ni siquiera me respondió. Confieso que tuve vergüenza de mis palabras.

Ahora, Tito murió en marzo de 1990 de un tumor en el cerebro. He aquí unos fragmentos de una carta que me dirige el 16 de noviembre de 1989: “*Tú sabes cual es mi situación: el fin parece irreversible, espero que sea lo más tarde. Quiero terminar un pequeño libro sobre los últimos años de Arguedas y de qué manera planteó entonces el estudio del mundo andino y su confrontación con Occidente. Dicho así es muy simple. Demasiado.*

*Pero creo que en lugar de extenderme te mando las primeras páginas que tengo escritas. Es lo básico.*" La lucidez con la cual ve su enfermedad no le impide planificar su trabajo y, si pide que el fin sobrevenga lo más tarde posible, es sólo porque quiere terminar su estudio sobre José María Arguedas. Con igual lucidez ve la situación del país:

*"La situación del país cada vez empeora. Estamos en riesgo de caer en una violencia ciega de todos lados. Está Sendero Luminoso, que ha crecido y se ha endurecido, bordeando la criminalidad, si no ya convertidos en asesinos. Hay otro movimiento, supuestamente inspirado en Túpac Amaru, pero es la guerrilla clásica, más figurativa que real. También un sector de la izquierda que tal vez se embarque en una vía similar. Mientras tanto, ha reaparecido la derecha, dirigida por Vargas Llosa, con gran éxito. Todo esto varía según los lugares y regiones. El país corre el riesgo de disolverse (es una exageración). Lamento no poder ver qué pasará, pero algún momento tendría que desaparecer, y nunca es el más adecuado."*

Esta cita puede constituir una conclusión adicional a **Buscando un Inca**. No se vislumbra el cansancio del hombre enfermo, sino la lucidez del intelectual que ve andar a su país a la disolución (aunque toma la precaución de decir que es una exageración). Lucidez y tristeza quizás. Con Tito ha muerto también el Inca.

P.S. *De mortuis nisi bene*: así reza la hipócrita fórmula judeo-cristiana. No la sigo y en estas páginas sí he reconocido en Tito Flores Galindo el temple del gran historiador, y no he vacilado en expresar también mis reservas.

Sé que Tito, si pudiera, me daría su aprobación, de la misma forma como en su momento tuvo la cortesía de agradecerme en este mismo texto por haberle expresado mis propias reservas en un abundante intercambio de cartas. Ahora bien, debo confesar que al recordar a Tito siento malestar conmigo mismo por otra razón. Muy a menudo le he reprochado –sin otra autoridad que aquélla que derivaba de mis cabellos blancos– por pasar rápidamente de un tema a otro. No es que encontrase que sus páginas fuesen débiles sino que, simplemente, habría preferido que se concentrarse más sobre algunos temas.

En realidad, no había entendido que aquel pasar de un sujeto a otro no era otra cosa que el deseo de prepararse mejor para “*buscar el inca*”.

Estoy ahora convencido de que una suerte de previsión inconsciente de su muerte precoz empujaba a Tito en una especie de carrera contra el tiempo. Perdóname Tito, por no haber entendido pero, reconoce, era difícil entender.

(Traducción: Fanni Muñoz/Joan Martínez Alier)



# Apuntes sobre el estilo de Alberto Flores Galindo

---

Antonio Melis

Frente a una obra como la de Alberto Flores Galindo, impresionante por su calidad científica y su dimensión, sobre todo relacionada con la breve vida de su autor, un discurso sobre el estilo puede parecer reduccionista, o por lo menos secundario. Pero creo que vale la pena intentar esta aproximación para destacar, en primer lugar, un rasgo importante de su personalidad de investigador. Como dijo con gran acierto Antonio Cisneros, prologando una recopilación de escritos periodísticos de nuestro autor, Flores Galindo “*es hombre de escritura*”<sup>1</sup>. En el mismo pasaje, el poeta subraya también que este aspecto lo aleja de la práctica corriente de los científicos sociales. Es a partir de esta originalidad que quiero emprender un primer análisis de la prosa de Flores Galindo. Ella vive y se estructura en una tensión permanente entre la urgencia de los hechos y la necesidad de organizarlos con la fuerza del estilo.

Otros, con mayor autoridad y competencia, hablarán sobre sus aportes como historiador. Es evidente que nos encontramos frente a un estudioso completo, que no ignora ninguna dimensión

1. Antonio Cisneros, “Tito Flores, periodista”, en Alberto Flores Galindo, *Tiempo de plagas*, El Caballo Rojo Ediciones, Lima, 1988, p.9.

del quehacer historiográfico. La apertura hacia la literatura, en un sentido muy amplio, no es algo adjetivo, sino una forma de expansión y proyección a partir de una base firme de conocimientos. Una de sus manifestaciones es el empleo de referencias literarias en sus escritos. La técnica de utilización de textos de creación refleja una actitud singular del autor. No se trata de meros adornos de la trama historiográfica. Flores Galindo injerta orgánicamente la cita literaria en su elaboración conceptual.

La literatura ofrece al historiador y al comentarista político argumentos y sugerencias para su análisis. Pero esto no implica, de ninguna manera, una subordinación del hecho literario o una utilización instrumental. En otras palabras, no se encuentra en él ninguna forma de sociologismo vulgar. Las obras literarias no se consideran como mero testimonio, a partir de una teoría del reflejo más o menos proclamada. Forman parte, en cambio, de un *continuum*, de una totalidad, iluminando resquicios ocultos de la realidad por su calidad de escritura.

Hay una palabra clave que aclara esta actitud. En su "Introducción" al ya nombrado *Tiempo de Plagas*, Flores Galindo sugiere una observación preciosa acerca de la violencia:

*"Pero lo que interesa subrayar ahora es cómo en el caso de la violencia, no se trata sólo de una práctica sino además de un determinado discurso, que justifica y que, a la vez, propone todo un proyecto autoritario"*<sup>2</sup>.

En esta palabra "*discurso*" se cifra toda una perspectiva cultural y metodológica. En toda su obra el autor emplea el análisis de los diferentes tipos de "*discurso*" como un elemento fundamental de su interpretación. Un ejemplo típico lo encontramos en la antología mariateguiana *Invitación a la vida heroica*: "*La llegada de los provincianos a la capital subvierte el discurso oligárquico, funda otro lenguaje y otro estilo de encarar los problemas peruanos*"<sup>3</sup>.

El discurso literario es un caso especial dentro del contexto

2. Alberto Flores Galindo, *Op. cit.*, p. 21.

3. Alberto Flores Galindo, "Presentación" de José Carlos Mariátegui, *Invitación a la vida heroica*, Antología, Selección y Presentación de Alberto Flores Galindo y Ricardo Portocarrero Grados, Prólogo de Javier Mariátegui Chiappe, Instituto de Apoyo Agrario, Lima, 1989, p.22.

de una atención constante al nivel lingüístico y sus implicaciones ideológicas.

Cuando Flores Galindo emprende su trabajo de investigador, se encuentra no sólo frente a modelos metodológicos, sino también frente a modelos estilísticos. Los puntos de referencia están representados, sobre todo, por autores como Jorge Basadre y Pablo Macera. No faltan, por supuesto, referencias significativas, desde el punto de vista teórico, a grandes historiadores no peruanos, como "la seducción de lo inacabado"<sup>4</sup> que se encuentra en el "Prólogo" a la segunda edición de *Los Mineros de la Cerro de Pasco* y el diálogo continuo con el maestro conflictivo Ruggiero Romano. En el caso de Basadre, el retrato que el propio Flores Galindo ha trazado de él en *Allpanchis*<sup>5</sup>, parece un espejo de sus propias aspiraciones e ideales. Sobre todo resulta significativa su insistencia en la continua renovación metodológica de Basadre.

Pero la misma referencia a los nombres de Basadre y Macera nos remite a una manera de concebir el trabajo historiográfico no ajena de preocupaciones literarias. Se trata, en ambos casos, no solamente de investigadores abiertos a la experiencia literaria, sino de autores constantemente preocupados por la calidad de la escritura. En forma diferente representan, en la tradición historiográfica peruana, una valla formidable contra la degradación estilística promovida por la irrupción de las jerigonzas típicas de las ciencias sociales en las últimas décadas.

Flores Galindo se inscribe claramente en esta tradición, pero desde sus comienzos lo hace con una personalidad literaria original. Desde los primeros trabajos se asoma una visión de la tarea del historiador donde el tratamiento científico se une al arte del narrador.

Se advierte asimismo la exigencia de superar toda abstracción, reivindicando la presencia decisiva del factor humano en la historia. Pero el hombre de Flores Galindo es un hombre integral, en carne y hueso, con su vida cotidiana, sus sentimientos y sus

4. Alberto Flores Galindo, *Los Mineros de la Cerro de Pasco 1900-1930*, Pontificia Universidad Católica, Lima, 1983, segunda edición, p. 3.
5. Alberto Flores Galindo, "Jorge Basadre o la voluntad de persistir", *Allpanchis*, vol. XIV, Nº 16, Cusco, 1980, pp. 3-8 (sobre Basadre, véase también, del mismo autor, "La terca apuesta por el sí", *Caballo Rojo*, Nº 60, Lima, 5 de julio de 1981, publicado también en *Tiempo de Plagas*, Op. cit., pp. 123-128).

fantasías. En el libro ya mencionado sobre los mineros de la Cerro de Pasco, un trabajo de historia económica y social, se pregunta: “*Pero, por encima de lo que se dice, de las imágenes, ¿quiénes son realmente esos hombres?*”<sup>6</sup>. Y más adelante reafirma esta exigencia de superar toda visión estrechamente economicista:

“*Nos va a interesar no sólo el grado de explotación económica a que estuvieron sometidos, sino también sus relaciones sociales, su vida cotidiana, sus canciones, sus sentimientos, etc. La condición minera, como cualquier otra situación de clase, es la resultante de una combinación específica de la totalidad social*”<sup>7</sup>.

Es esa misma actitud, abierta a la dimensión de lo imaginario, que lo llevará a escribir, en **Buscando un Inca**, el capítulo sobre “Los sueños de Gabriel Aguilar”.

Un aspecto notable de su relación con los textos literarios es el empleo de los mismos como fuentes para los epígrafes de sus libros. En una nota de Cecilia Rivera de Flores que precede a la segunda edición de **Aristocracia y plebe en Lima**, con el nuevo título **La ciudad sumergida**, se señala entre las modificaciones introducidas por el autor la incorporación de un nuevo epígrafe. Así aparecen juntos dos poetas, Martín Adán y Jorge Euardo Eielson. Se trata de dos autores muy distantes de cualquier vinculación con la problemática socio-política. Esto, por lo menos, dentro de una visión esquemática y parcelada de la cultura. Pero Flores Galindo, siguiendo en esto la huella de Mariátegui, sabe escuchar a los poetas. Sabe percibir la verdad profunda presente en sus símbolos. En este caso, la cita de Martín Adán tiene una vinculación cronológica con el tema del libro, con su alusión al siglo XVIII. Pero el elemento significativo es la referencia del poeta al carácter “*bonito*” de ese siglo. Parece casi una irrupción irreverente dentro de un trabajo historiográfico. Por eso mismo introduce una nota aérea, que alivia todo posible academicismo. La cita de Eielson, en cambio, se injerta dentro de una visión de la estratificación temporal, que corresponde perfectamente al trabajo auténtico del historiador. Pero introduce una nota profundamente emocional frente a representaciones puramente objetivas de esta tarea.

6. Alberto Flores Galindo, **Los Mineros de la Cerro...**, p.4.

7. *Ibid*, p. 7.

Otro gran poeta, otro intérprete del Perú profundo, Emilio Adolfo Westphalen, aparece en el umbral de *La agonía de Mariátegui*. Los “*imperativos esenciales*” que afirma, “*la falta de resignación, la esperanza a pesar de toda previsión razonable contraria*”<sup>8</sup>, establecen un contrapunto con la definición mariateguiana y unamuniana de “*agonía*”. Otra variante de este procedimiento se encuentra en la antología ya nombrada, *Invitación a la vida heroica*, cuyas secciones están precedidas por citas del propio Mariátegui, que en su conjunto forman un itinerario ejemplar de lectura.

La cita de Mariátegui, por otra parte, señala otra característica del estilo de Flores Galindo. A partir de una identificación profunda con el tema de sus investigaciones, el autor asume rasgos estilísticos de su personaje preferido. Se podría demostrar, a través de un registro sistemático que aquí no viene al caso, la adquisición por parte de Flores Galindo de algunas peculiaridades de la prosa mariateguiana.

Una de ellas, presente justamente en la cita de Mariátegui aludida arriba, es la preocupación semántica. En ambos autores es permanente el afán de aclarar el significado de las palabras empleadas, remontándose a su etimología. Piénsese, en el caso de Mariátegui, además del epígrafe apenas citado, en un conocido trabajo sobre Chaplin donde escribe: “*Chaplin es un verdadero tipo de élite, para todos los que no olvidamos que élite quiere decir electa*”<sup>9</sup>.

En la “Introducción” a *La agonía de Mariátegui*, Flores Galindo le dedica un fino análisis al término *agonía*<sup>10</sup>. Pero también en otros pasajes de su obra de historiador se empeña en ese tipo de vivisección lingüística. En la tercera edición del mismo libro, por ejemplo, subraya la elaboración de un lenguaje propio por parte del pensador: “*mito, feudalidad, socialismo, civilización, época, decadencia, heroísmo*”<sup>11</sup>.

Al fondo de esta actitud común existe la exigencia de evitar

8. Alberto Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*, DESCO, Lima, 1980, p.7.
9. José Carlos Mariátegui, “Esquema de una explicación de Chaplin”, en *El Alma Matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Biblioteca Amauta, Lima, 1981, séptima edición, p. 68.
10. Alberto Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui*, Op. cit, p. 13.
11. Alberto Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima, 1989, tercera edición, p. 11.

toda ambigüedad. Pero se manifiesta también la voluntad de remontarse a los significados originarios, encubiertos por un proceso de desgastamiento. Es la comprobación, a nivel lingüístico, de la relación dinámica establecida con la tradición. Como decía Mariátegui en un ensayo memorable, hay que arrebatarles la tradición a los tradicionalistas<sup>12</sup>. La reconstrucción del significado originario de las palabras forma parte de este proceso de reapropiación.

Otro aspecto estilístico que revela la relación creciente con la obra de Mariátegui es de tipo sintáctico. A lo largo del tiempo, desde los primeros trabajos hasta los más recientes, se puede observar una reducción progresiva de los períodos. La culminación de este proceso se encuentra en la "Presentación" de la antología mariateguiana. En su escritura predominan netamente las frases cortas, a veces formadas solamente por dos palabras. Es una forma de expresión que elimina todo adorno inútil, y pone en primer plano la elocuencia de los datos y los hechos concretos. Su misma progresión señala una ampliación constante del conocimiento.

Se acerca también al estilo mariateguiano la tendencia de Flores Galindo a empezar sus trabajos sin preámbulos, *in medias res*. Es otra manera de proporcionarles el aspecto narrativo del trabajo historiográfico. Unos pocos ejemplos pueden aclarar esta técnica de exordio:

*"En los años iniciales de la República nuestro país podía provocar desconcierto y asombro a cualquier europeo"*<sup>13</sup>.

*"Decía el historiador Jorge Basadre que la toma de conciencia acerca del indio ha sido el aporte más significativo de la intelectualidad peruana en este siglo"*<sup>14</sup>.

Su prosa se caracteriza también por un empleo peculiar de la adjetivación. Frecuente es la presencia de una pareja de adjetivos:

*"(...) la transformación sustancial del Perú sería el resulta-*

12. José Carlos Mariátegui, "Heterodoxia de la tradición", en *Peruanicemos a Perú*, Biblioteca Amauta, Lima, 1970, pp. 117-120.

13. Alberto Flores Galindo, "El militarismo y la dominación británica (1825-1845)", en *Nueva historia general del Perú*, Mosca Azul Editores, 1980, segunda edición, Lima, 1979, p. 107.

14. Alberto Flores Galindo, *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*, Casa de las Américas, La Habana, 1986, p. 5.

*do de una tarea prolongada y silenciosa (...) único medio para desplegar una oposición radical y consecuente”<sup>15</sup>. “Inmóvil y pasivo. Singular y abstracto”<sup>16</sup>.*

En otros casos, hay un uso muy eficaz del asíndeton, que confiere un ritmo rápido y apremiante a la prosa:

*“(...) Mariátegui acabó elaborando una manera específica –peruana, indoamericana, andina– de pensar a Marx (...)"<sup>17</sup>.*

*“Mariátegui quiso recusar una acepción convencional que identificaba a esta palabra con la acción inmediata, el caudillismo, la escena oficial”<sup>18</sup>.*

Por lo que se refiere a la anáfora, el ejemplo más notable se encuentra en esta repetición de la palabra clave agonía, siempre en posición inicial: *“Agonía significa también afán polémico (...) Agonía es sinónimo de conflicto interior (...) Agonía es pasión, fe, elan. Agonía se confunde finalmente con esa esperanza (...)"<sup>19</sup>.*

La utilización de la metáfora es sobria, pero siempre acertada y punzante:

*“Abandonar el territorio apacible de las ideas desencarnadas”<sup>20</sup>.*

*“La aristocracia colonial (...) fue un edificio liso, sin resquebrajaduras importantes, a pesar de todas las convulsiones sociales de esos años. Por eso, como los edificios poco flexibles ante los movimientos sísmicos, terminó al final de un derrumbe catastrófico”.*

*“El marxismo de Mariátegui, al igual que su ejercicio del periodismo, se emplazaba en la calle, lejos de cualquier recinto oficial, en medio de las multitudes”<sup>21</sup>.*

Dentro de la evolución en el tiempo de la prosa de Flores Galindo, quizás haya un rasgo que se mantiene constante. Desde sus primeras investigaciones hasta las últimas páginas, hay un continuo recurso a la interrogación con función estilística. En su

15. Alberto Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui*, p. 18.

16. Alberto Flores Galindo, *Buscando un Inca*, p. 6.

17. Alberto Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui*, p. 12.

18. Alberto Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui*, 3ra. edición, p. 14.

19. Alberto Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui*, p. 14.

20. Alberto Flores Galindo, *Buscando un Inca*, p. 6.

21. Alberto Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui*, 3ra. edición, p. 15.

aporte a la nueva historia general del Perú, después de haber reconstruido la trayectoria de la Confederación Peruano-Boliviana, se pregunta: “*¿Por qué fracasó la Confederación?*”<sup>22</sup>.

Y el procedimiento se repite, ya no como mero sustento retórico de la argumentación. A lo largo de toda su trayectoria, se afirma cada vez más como la síntesis de su actitud hacia la investigación.

En el libro sobre los mineros, por ejemplo, las interrogantes fundamentales se refieren a la definición clasista de esta categoría de trabajadores:

“*¿Hasta qué punto esto era cierto? ¿Qué tan formados estaban los mineros como clase?*”<sup>23</sup>.

“*¿Hasta qué punto estos hombres serían transformados en verdaderos proletarios? (...) ¿Qué tan fuerte fue esa resistencia en el centro?*”<sup>24</sup>.

En el libro sobre Mariátegui las preguntas identifican el drama de los militantes peruanos: “*¿era posible persistir en la revolución fuera de la Internacional? ¿se podía luchar por el socialismo sin ser comunista? ¿un revolucionario podía oponerse a la Komintern?*”<sup>25</sup>.

En el trabajo sobre el siglo XVIII se plantea nuevamente el problema de la determinación en términos de clase: “*¿Qué reglas resultaron de las relaciones entre estos personajes? ¿Pueden ser razonados en términos de una sociedad de clases? ¿Cuáles serían esas clases?*”<sup>26</sup>.

A propósito de la crisis del siglo XVIII, las preguntas se suceden sin pausa: “*¿crisis? ¿dónde? ¿desde cuándo? ¿para quiénes? Nuevas preguntas que parecen confundir todavía más nuestro derrotero*”<sup>27</sup>.

En una nota sobre la imagen desalentadora de una sociedad sin salida, proporcionada en *Aristocracia y plebe*, escribe: “*¿Se podría generalizar, a todo el orden colonial, esta conclusión?*”<sup>28</sup>.

22. Alberto Flores Galindo, “El militarismo y ...”, Op. cit., p. 113.

23. Alberto Flores Galindo, *Los mineros de la Cerro...*, p. 6.

24. *Ibid.*, p. 33.

25. Alberto Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui*, p. 35.

26. Alberto Flores Galindo, *La ciudad sumergida. Aristocracia y plebe en Lima, 1760-1830*, Editorial Horizonte, Lima, 1991, 2da. edición, p. 20.

27. *Ibid.*, p. 27.

28. Alberto Flores Galindo *Buscando un Inca*, p. 13, n.2.

En el mismo libro, hablando de la presencia del tema incaico en la cultura popular, se pregunta: “*¿Simple retórica? ¿Elaboraciones ideológicas, en la acepción más despectiva de este términos? ¿Mistificaciones de intelectuales tras los pasos de Valcárcel?*”<sup>29</sup>.

Y más adelante, después de una cita de Arguedas, propone este problema de interpretación: “*¿Es esta una descripción de la realidad andina o la expresión de los sentimientos que anidan en un mestizo?*”<sup>30</sup>.

Algunas interrogantes vuelve a plantearse a lo largo de su itinerario, como el que se refiere a la definición de la sociedad colonial: “*Pero, cuestión previa, ¿la sociedad colonial puede ser pensada como una sociedad de clases?*”<sup>31</sup>.

Se podría seguir largamente con estas muestras, que se extienden a los artículos reunidos en **Tiempo de plagas** y a las mismas reseñas de libros. Quiero terminar este registro muy parcial y puramente indicativo con un breve examen de la “Introducción” escrita para la tercera edición de **La agonía de Mariátegui**. Desde las primeras líneas, frente a la exigencia de encontrar explicaciones para el carácter excepcional de la trayectoria del personaje, surgen las preguntas cortantes: “*¿Cuáles? ¿Dónde?*”<sup>32</sup>.

Más adelante, después de haber sintetizado el descubrimiento por Mariátegui de la articulación compleja de la “*escena contemporánea*”, aparece otra interrogante elíptica: “*¿Opciones?*”<sup>33</sup>.

Las soledad final de Mariátegui, después de la batalla con el APRA y con la Komintern, propone una confrontación con otros personajes: “*¿Cuántos como él en los años 20?*”<sup>34</sup>.

Y una vez más, constatando la capacidad de Mariátegui de no perder nunca la esperanza: “*¿Por qué?*”<sup>35</sup>.

Cuando cita el pasaje de Mariátegui donde se expresa la voluntad de fundar el socialismo peruano en la tradición comu-

29. Ibid., p. 16.

30. Ibid., pp. 21-22.

31. Alberto Flores Galindo, “Independencia y clases sociales”, en Alberto Flores Galindo (compilador), **Independencia y revolución (1780-1840)**, Instituto Nacional de Cultura, Lima, 1987. t. I, p. 125.

32. Alberto Flores Galindo **La agonía de Mariátegui**, 3era edición, p. 9.

33. Ibid., p. 11.

34. Ibid. , p. 13.

35. Ibidem.

nitaria, emerge otro problema: “*¿Un socialismo campesino?*”<sup>36</sup>.

Dentro de las interrogantes retóricas puede colocarse el sucesivo, de evidente entonación polémica: “*Entonces ¿cómo recurrir a un autor como Mariátegui para avalar prácticas reformistas?*”<sup>37</sup>.

Pero, inmediatamente después, el autor vuelve al empleo acostumbrado, problemático, de la interrogación: “*¿Cómo evitar la reproducción de las prácticas de la sociedad que se quiere abolir y en cuyo seno ha surgido el partido?*”<sup>38</sup>.

La “Introducción” analizada ocupa solamente diez páginas. Resulta por eso muy significativa la presencia de este procedimiento tan insistente, sobre todo si se considera que se trata de la tercera edición del libro. Después de tantos años de trabajo, lo que se exhibe no son certidumbres, sino dudas fecundas.

En la nota ya citada arriba que precede a la segunda edición de *Aristocracia y plebe*, Cecilia Rivera señala otro de los cambios que el autor pudo realizar en su texto. Me parece sumamente sugerente la transformación en interrogante del título de un capítulo, “*¿Una sociedad sin alternativa?*”. En esta elección, no creo sea arbitrario leer una síntesis de su actitud hacia la vida y hacia la investigación. No existen verdades absolutas: más importante que las presuntas respuestas definitivas es la capacidad de plantearse nuevos problemas, pero siempre animados por la esperanza. Aquí está la lección profunda de estilo que Alberto Flores Galindo nos consigna, tanto en el trabajo como en la vida.

36. Ibid., p. 16.

37. Ibid., p. 17.

38. Ibid., p. 18.

# Fotografía, fantasía y modernidad<sup>1</sup>

---

Deborah Poole

Como antropóloga que inició su trabajo de campo en los Andes a mediados de la década de los setenta, la tarea de escribir sobre la influencia de Flores Galindo me resulta, por decir lo menos, abrumadora. En primer lugar, porque evaluar la influencia de un autor es como tratar de imaginar cómo sería el mundo sin sus trabajos. ¿Cómo pues imaginar el estudio de historias y economías regionales sin *Arequipa y el Sur Andino*, el primer libro que me mostró la relevancia de la historia regional para un entendimiento etnográfico de las percepciones campesinas de economía regional y espacio religioso? ¿Cómo imaginar mis posteriores campos de estudio –violencia, gamonalismo e indigenismo– sin los acuciosos, y sobre todo sugerentes, trabajos de Flores Galindo sobre Mariátegui, Túpac Amaru y la República Aristocrática? Finalmente, ¿cómo imaginar la utópica posibilidad de lograr algún día la largamente esperada integración de antropología e historia sin el trabajo del único historiador peruano que tomó seriamente la cultura como una fuerza histórica y política?

1. Quisiera agradecer la gentileza de Luis Figueroa Yábar por haberme facilitado los archivos y negativos de su padre, el fotógrafo Juan Manuel Figueroa Aznar.

La seriedad con que Tito trató a la cultura se puede medir con la reacción que suscitó su más importante trabajo sobre cultura. **Buscando un Inca** tocó un punto sensible en los círculos peruanistas. Los historiadores objetaron que era un trabajo excesivamente romántico, que veía acción histórica ahí donde no existía, que erróneamente asignaba objetivos políticos a fantasías culturales irracionales, que despojaba a la historia política de su propio basamento cronológico, que confundía historia con sueños y fantasía. Los antropólogos objetábamos que el libro idealizaba y homogenizaba la cultura andina, resucitaba Incas allí donde no habían existido, y confundía los indigenismos mestizos con otros proyectos más auténticos de reivindicación cultural indígena. Algunas de estas críticas intentaron abrir un polémica constructiva con el objetivo abiertamente político del libro de crear un nuevo espacio para el diálogo cultural y político en el Perú; otras apuntaban hacia los innegables vacíos empíricos en el ambicioso alcance del libro.

Sin embargo, mirando hacia atrás, cualquier apreciación de la importancia de **Buscando un Inca** debe ir más allá de la evaluación pormenorizada de sus méritos empíricos o "científicos" y preguntarse el por qué, a pesar de sus ocasionales fallas empíricas, este libro provocó –y continúa provocando– tanta discusión y debate. Una respuesta inicial pondría énfasis en su ambicioso alcance que irónicamente, al mismo tiempo, lo ha convertido en un libro bastante accesible de gran popularidad y amplia lectura. **Buscando un Inca** da vida a la historia peruana en su integridad; su fluida narrativa muestra el pasado actuando en el presente, y el presente en acción reformulando el pasado.

No obstante, una respuesta más elaborada apuntaría al hecho de que **Buscando un Inca** se niega a diluir la compleja historia del Perú en las categorías analíticas que dan forma al discurso sociológico e histórico dominante sobre la modernidad y sobre el Perú. Esta tradición sociológica europea define a la sociedad moderna como aquella en la cual la separación entre el dominio público y el dominio privado de la vida social ha sido totalmente "racionalizada"<sup>2</sup>. Se considera que esta separación es responsa-

2. De aquí en adelante, utilizo el término "*europeo*" para hacer referencia al conjunto de tradiciones discursivas y culturales tanto europeas como estadounidenses que han dado forma a la definición hegemónica de "la modernidad".

ble de la creación de un dominio “público” en el cual las personas pueden actuar independientemente de sus intereses familiares y privados, como “ciudadanos del Estado, para vincularlo con las necesidades de la sociedad burguesa (y) ...de esta manera convertir la autoridad política en autoridad ‘racional’.”<sup>3</sup> Esta visión europea toma a la modernidad como sinónimo universal de formas históricamente específicas de la sociedad política europea y de la esfera pública burguesa.

En comparación, se considera sociedades tradicionales a aquellas en las cuales la vida política no se arraiga en una comunidad “racional” de ciudadanos privados, sino más bien en el parentesco y en “el incuestionable apuntalamiento de legitimación constituido por las interpretaciones míticas, religiosas o metafísicas, de la realidad”<sup>4</sup>. En estas sociedades pre-modernas o tradicionales, según Habermas, “los principios de la racionalidad universalmente válidos no han puesto en cuestión –explícita y claramente– la validez cultural de las tradiciones compartidas intersubjetivamente”<sup>5</sup>.

Recurriendo a un estereotipo inscrito en el corazón de la sociología europea por lo menos desde los tiempos de Durkheim, esta sociología eurocéntrica ve a las sociedades tradicionales o primitivas como sistemas sociales orgánicos en los cuales las personas no son todavía capaces de actuar críticamente como individuos “autónomos”<sup>6</sup>. Es esta tendencia totalitaria la que los sociólogos europeos de lo moderno –muy pocos de los cuales han visitado siquiera una sociedad “primitiva”, o mucho menos conversado con un individuo “primitivo”– consideran como el elemento de distinción entre las sociedades tradicionales pre-modernas (así como también las modernas sociedades no-burguesas) y las sociedades políticas modernas.

3. Jürgen Habermas, “The Public Sphere”, en *Jürgen Habermas on Society and Politics*, Edit. S. Seidman, Boston, Beacon, 1989, p. 234.
4. Ibid. 246; énfasis mío.
5. Ibid. Habermas sugiere que estas sociedades operan sobre la base de “gramáticas de comunicación sistemáticamente distorsionada”, culturalmente específicas. Supuestamente estas “gramáticas” no permiten un cuestionamiento crítico del orden social, ni la separación “racional” entre el hecho empírico y la creencia subjetiva.
6. Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society* (1989). Veáse también, Steven Lukes, *Individualism*, Oxford, Basil Blackwell, 1973.

La controversia alrededor de la publicación de **Buscando un Inca** fue en gran parte una reacción a sus intentos de tender un puente sobre esta separación –excesivamente mitologizada– entre un mundo moderno conformado por individuos racionales y pensamiento político instrumental, por un lado, y el mundo tradicional al cual se percibe impregnado de sentimiento afectivo e irracional, por el otro. En **Buscando un Inca**, la línea imaginaria que supuestamente separa las utopías irrealizadas, fantásticas y privadas, del pensamiento político, público, racional e instrumental es difícil, si no imposible, de establecer. Los danzantes del Taqui Onqoy, los sueños de Gabriel Aguilar, la elusiva existencia de Rumi Maqui, y los innumerables y nunca vistos pishtacos son presentados como testigos de un proyecto político colectivo. Debido a que este proyecto es a la vez imaginario y político, público y privado, y porque también incluye –aunque no se limita a– la acción instrumental o estratégica, pone de lado el paradigma sociológico reinante que percibe a la modernidad como algo necesariamente análogo a la esfera pública burguesa europea y a las tradiciones culturales andinas (o a la sierra) como pre-modernas o “*tradicionales*”. Las utopías descritas por Flores Galindo son simultáneamente estéticas, afectivas, irrationales y plurales, instrumentales, estratégicas y materiales. Circuladas de boca en boca y en reuniones informales, marcan el surgimiento de una suerte de “*esfera pública andina*”. Al no estar mediada a través de la imprenta, esta esfera pública de opinión y discurso difiere de la esfera pública burguesa que posibilita la emergencia de una modernidad europea; pero al mismo tiempo se asemeja a la esfera pública europea por el hecho de que también es una fuente de “*desafío radical a las formas reinantes de autoridad política*”<sup>7</sup>. Como tales, las utopías descritas por Flores Galindo no solamente niegan las actitudes “*acríticas*” asignadas a miembros de las sociedades tradicionales. También expresan la posibilidad de una modernidad sustantiva y políticamente diferente a la del modelo europeo dominante.

Como **Buscando un Inca** lo hace claro, la construcción de

7. Charles Taylor, “The Modes of Civil Society”, **Public Culture**, III (1), (Otoño 1990), p. 110; véase también Habermas, “The Public Sphere”. Para una discusión más amplia sobre la importancia de la imprenta en las formas europeas de esfera pública véase Benedict Anderson, **Imagined Communities: Reflections on the Emergence and Spread of Nationalism** (London: Verso, 1983).

esta “*modernidad alternativa*”, a través de la historia, ha sido una experiencia bastante heterogénea. Conceptos y estrategias andinas y europeas se combinan imperceptiblemente en el mito de Inkarri, los sueños de Gabriel Aguilar, los viajes de Juan Santos Atahuallpa, los escritos de José Carlos Mariátegui, y la problemática –aunque finalmente poco importante– identidad étnica de Rumi Maqui. En este proceso, la cultura andina colonial deja de ser parroquial para asumir características cosmopolitas “*modernas*”. A semejanza de aquellos estudios económicos e históricos que han insistido en considerar la formación de sociedades y economías andinas como parte de la compleja historia global del capital, **Buscando un Inca** inaugura una visión de la cultura andina en la que se busca incorporarla como parte de una igualmente compleja comunidad internacional de ideas.

En este ensayo exploró algunas formas de continuar con la tarea iniciada en **Buscando un Inca** de insertar a la cultura andina dentro de la historia del pensamiento social moderno. El particular dominio de la producción social que utilizó para explorar este proceso es el de la fotografía, la primera tecnología que introdujo la posibilidad práctica de producir imágenes visuales realistas basadas en los principios modernos de la objetividad científica. Debido a que las fotografías fueron aceptadas como impresiones de la realidad producidas por una máquina, ellas revolucionaron la forma en la cual los europeos concebirían e imaginarían el mundo que los rodeaba<sup>8</sup>. Este contexto tecnológico e ideológico en los discursos de la objetividad, el realismo y el racionalismo científico (o industrial), explica la rapidez y el entusiasmo con el cual la fotografía se ha convertido en un instrumento para elaborar y reunir inventarios visuales, tanto del mundo europeo como del no

8. La cámara oscura que precedió a la cámara fotográfica producía simulacros de escenas reales pero no era capaz de producir una imagen durable de la escena excepto a través de la mediación de la mano del artista. Al introducir la noción del observador separado y móvil, la cámara oscura y otros ingenios ópticos que precedieron a la fotografía contribuyeron a la creación del entendimiento de la subjetividad moderna (Jonathan Crary, *Techniques of the Observer, On Vision and Modernity in the Nineteenth Century*, Cambridge, MA:MIT Press, 1990). La relación específica entre fotografía y modernidad tiene que ver, de un lado, con su rol en consolidar este entendimiento del observador, y del otro, con la revolución que produjo en la industrialización de la elaboración de imágenes (Walter Benjamin, “The Work of Art in the Age of its Mechanical Reproduction”. *Illuminations* New York: Schocken, 1969, pp. 217-52).

europeo. Desde el momento de su invención, la fotografía ha sido utilizada para producir imágenes de lugares y gentes no-europeos. El “realismo” de estas imágenes se tomó como prueba definitiva del atraso racial y la inferioridad cultural de los fotografiados. Como tal, su principal uso en la construcción del discurso europeo hegemónico sobre lo moderno fue el de acomodar los hechos observables de la diferencia cultural y social dentro de las mitologías europeas de evolución y raza.

Un examen más estrecho de las expediciones y personalidades que fotografiaron el mundo andino, revela hasta qué punto las utopías privadas y las creencias profundamente “irracionales” de la cosmología europea dieron forma a la construcción de esta moderna racionalidad “científica”. En la primera sección examino la interacción entre la mitología científica y la metafísica en las fotografías y los escritos del explorador-historiador estadounidense Hiram Bingham. En la siguiente sección analizo el proyecto contra-hegemónico de los indigenistas cusqueños empeñados, a través del sentimiento y la estética, en construir una modernidad andina alternativa.

### LAS IMÁGENES ONÍRICAS DE HIRAM BINGHAM

Como símbolo del nacionalismo peruano y de las reivindicaciones culturales andinas, Macchu Picchu goza del dudoso privilegio de ser el lugar más fotografiado del Perú. El primer fotógrafo en observar Macchu Picchu a través de un lente fotográfico fue Hiram Bingham, explorador, historiador y senador del noreste de los Estados Unidos. Aunque Hiram Bingham es conocido por haber sido el “descubridor” de Macchu Picchu en 1911, la expedición en la que fue conducido a ésta por guías cusqueños (quienes obviamente habían “descubierto” Macchu Picchu mucho antes que Bingham) fue sólo una de sus varias expediciones auspiciadas por la Universidad de Yale y la National Geographic Society<sup>9</sup>. Como producto de estas expediciones se publicaron cuatro libros de viaje escritos por Bingham, y cerca de cien artículos científicos y monografías sobre tópicos tan diversos como paleontología,

9. Bingham condujo tres expediciones en el Perú, los años de 1911, 1912 y 1914-15. La expedición de 1911 fue auspiciada por Yale y las otras dos por Yale y la National Geographic Society.

fisiología de altura, geología y mariposas. También se creó un archivo de más de 11,000 negativos fotográficos<sup>10</sup>. En su conjunto, los textos y fotografías producidas por las expediciones de Bingham constituyeron una significativa porción del conocimiento acumulado sobre los Andes en los Estados Unidos de principios del siglo XX.

La persona que concibió y llevó a cabo estas expediciones fue en muchos aspectos el típico explorador-científico de esos tiempos. Como otros de su misma especie, sus motivos para viajar al Perú fueron a la vez personales y académicos. En lo personal, Bingham deseaba escapar y superar a Hiram Bingham Jr., un estricto misionero de la Nueva Inglaterra cuyo propio padre (también llamado Hiram) había ganado cierta notoriedad autoproclamándose como el virtual soberano de un estado nativo en Hawaii, creado por él mismo<sup>11</sup>. Criado en un hogar altamente disciplinado en la isla de Hawái, Hiram Bingham III era considerado por su familia como el sucesor natural de un largo linaje de protestantes autoritarios dedicados a salvar almas –y sociedades– de nativos hawaianos. El ingreso de Bingham al mundo académico fue al mismo tiempo una rebelión contra la autoridad paterna, y una estrategia para arreglar el compromiso con su futura esposa, cuya acaudalada familia desaprobaba la posibilidad de tener a un misionero como yerno. Su elección de Sudamérica como área de especialización fue empero una abierta decisión política, que coincidió con la consolidación de las aspiraciones imperiales de los Estados Unidos hacia sus poco estudiados vecinos del sur. Apoyado en parte por la familia de su esposa, Bingham, que se había graduado en la Universidad de California, empezó estudios doctorales de historia en la Universidad de Harvard.

En 1911 el interés de Bingham por Sudamérica se había hecho más topográfico que bibliográfico. Habiendo colecionado y leído gran parte de la literatura disponible sobre América del Sur, se encomendó la misión de dar orden al aparente revoltijo narrati-

10. Los negativos de Bingham se encuentran depositados en la Universidad de Yale y en la National Geographic Society en Washington D.C. En Nueva York, la Hispanic Society of America conserva un juego completo de fotografías originales.
11. Alfred Bingham, *Portrait of an Explorer, Hiram Bingham Discovers Macchu Picchu* (Ames: Iowa State University Press, 1989), p. 31.

vo de los sucesos que había sido capaz de reconstruir a través de sus lecturas. Sin embargo, en lugar de recurrir a archivos, Bingham se propuso dar coherencia a la historia sudamericana anclando la abstracta narrativa del historiador en las concretas ciencias físicas de la cartografía y la topografía. En su primer viaje a Sudamérica en 1906 añadió a su itinerario original, un recorrido colateral que reproduciría el viaje que Bolívar hizo en 1819 entre Bogotá y Caracas. En la particular concepción de Bingham este viaje al mismo tiempo daría a conocer un parte aún no cartografiada de Sudamérica, y también echaría luces sobre un episodio poco conocido de su historia<sup>12</sup>. Durante su segunda jornada sudamericana, en 1908, presentó una propuesta similar para volver a trazar la ruta comercial colonial que enlazaba Lima, La Paz y Cusco<sup>13</sup>. Fue durante este viaje –y a sugerencia de un anónimo historiador peruano en Lima– que se interesó por primera vez en cartografiar la historia de los Incas de Vilcabamba. Su interés, empero, tenía más que ver con las posibilidades que le ofrecía la historia incaica para inscribir sobre la propia faz de Sudamérica su autoridad personal como explorador, que con los mismos Incas. En la cordillera no cartografiada del Vilcabamba Bingham vislumbró la posibilidad de lograr la perfecta correspondencia entre topografía e historia. “*El Inca*” escribió, “*habitaba en una tierra de violentos contrastes... En la tierra incaica en unas pocas horas se puede pasar de glaciares a helechos arbóreos. Así también, en el laberinto de las crónicas contemporáneas de los últimos Incas ningún historiador puede ir más rápidamente del hecho a la fantasía, de la observación minuciosa a la imaginación más grotesca. La historia de los Incas está todavía atrapada en una confusa mezcla de duda y contradicción*”<sup>14</sup>.

Para Bingham, el historiador y el explorador compartían la misión de restaurar la verdad tanto sobre el paisaje como sobre la narración. La historia no existía mientras no tuviera asignado un

12. En la publicación que describe esta expedición Bingham combina la narración histórica con la topográfica de la misma manera como después lo hará en sus otros libros. H. Bingham, *Journey of an Expedition Across Venezuela and Colombia* (New Haven, 1909).
13. Hiram Bingham, *Across South America* (Boston, 1911).
14. Hiram Bingham, *Inca Land* (Segunda Edición. Boston: Houghton Mifflin, 1923), p. vii. Esta y todas las traducciones de los escritos de Bingham son de G. Rénique.

lugar físico en el mapa; a su vez, estos lugares no existían si no eran visibles en algunos mapas europeos. Una y otra vez asoma a la superficie en los escritos de Bingham, su fascinación –o tal vez obsesión– por descubrir la existencia de lo que él consideraba como las partes perdidas del paisaje de Sudamérica. Por ejemplo, después de salir del poblado de Vilcabamba, Bingham señala su sorpresa ante la existencia de “*una larga cadena de montañas nevadas que se levantaban encima y detrás de Vilcabamba*”. Los mapas disponibles, observó Bingham, “*no dejaban suficiente espacio para la existencia de tal cadena entre los ríos Apurímac y Urubamba*”. Uno de los logros de su expedición, continúa Bingham, fue el de determinar que estos dos ríos estaban en realidad “*treinta millas más alejados de lo que se suponía*”<sup>15</sup>. No contento con simplemente llenar los espacios vacíos en los mapas de otros exploradores, repetidamente Bingham reivindicaba estar sacando a la superficie aspectos subterráneos –por su falta de presencia en los mapas– del paisaje sudamericano.

Como fotógrafo, la misión de Bingham era la de documentar el indómito estado de desorden natural en el cual se encontraban estas ocultas piezas del paisaje y la historia al momento de ser “*descubiertas*”. Estos criterios guían sus fotografías de Macchu Picchu en las que construye las ruinas como un oculto laberinto de malezas y misterio. Envueltas en la niebla, las ruinas son reproducidas en impresiones fotográficas de bajo contraste cuyo efecto es el de diluir de manera imperceptible la mampostería con la maleza que, según afirma Bingham, cubría todo Macchu Picchu. Estas fotografías dan cuenta de la perspicacia de Bingham al detectar e interpretar ruinas que por siglos habían permanecido ocultas a los ojos de otros historiadores. “*En esta tierra en la que el reporte acucioso de lo que uno ve no es una característica relevante*”, escribió Bingham, “*yo tenía, afortunadamente una buena cámara y un sol brillante*”<sup>16</sup>. En otras fotografías algunos indios aparecen

15. *Ibid.*, pp. 272-3.

16. Alfred Bingham, *Portrait*, p. 68. Más tarde defendió su condición de descubridor de Macchu Picchu contra las denuncias de algunos cusqueños, haciendo referencia a la incapacidad de éstos para reconocer la importancia del lugar. Para Bingham el descubrimiento era sinónimo de los hechos paralelos de hacer a algo visible (a través de mapas y la fotografía) y también inteligible (a través de hechos e interpretación).

misteriosamente entre las ruinas de una supuesta ciudad enterrada. Sus figuras humanas son utilizadas para dar escala a sus fotografías de la mampostería incaica. No obstante, para sustentar sus pretensiones de que Machu Picchu estaba cubierto de “*siglos de malezas*”, Bingham nunca reprodujo ni publicó uno solo de sus numerosos negativos que muestran el trabajo de los indios. De haberlo hecho habría tenido que admitir que gran parte de las ruinas habían sido limpiadas con anterioridad por los indios mucho antes de que él llegara al lugar<sup>17</sup>. Estos habían limpiado las ruinas con el fin de hacer espacio para sus huertos y cultivos mucho antes que Bingham fuera llevado al lugar. Otras fotografías muestran caseríos de Vilcabamba fotografiados desde arriba y encuadrados de tal forma que no muestren los caminos y sendas que conducían a estos poblados. Al igual que las ruinas que descubriera, Bingham constantemente hace referencia a estos lugares, inexistentes en los mapas de la época, como si hubieran estado perdidos por siglos. Al igual que los mapas sobre los cuales Bingham esperaba registrar estos poblados, las fotografías ofrecían una prueba física sin precedentes de su existencia así como del paisaje que los rodeaba.

Otro grupo de fotografías documenta la búsqueda de Bingham de una fabulosa ciudad Inca en la montaña detrás de Macchu Picchu. Para él, Conservidayoc –el área donde se encontraba la supuesta ciudad escondida– “era un lugar vago rodeado de misterios; una tierra de salvajes hostiles, aunque dijieran poseer las ruinas de una ciudad Inca”<sup>18</sup>. En esta zona, localizada más allá de “*las fronteras de la topografía conocida*”, los hechos históricos y los espacios físicos con los cuales Bingham esperaba llenar el mapa del Perú se tornaban aun más intengibles o resistentes al registro empírico de la cartografía y la fotografía. Con preocupación Bingham se preguntó, “*¿Serán sólo fantasmas estas ruinas? ... ¿Se desvanecerán ante la llegada del hombre blanco con cámara fotográficas y cintas de medición?*”<sup>19</sup>. Incluso los indios eran más elusivos. Bingham se maravilló de cómo éstos aparecían y desaparecían silenciosamente entre la espesa maleza que rodeaba las ruinas en Espíritu Pampa. A diferencia de los indios de las

17. A. Bingham, *Portrait*, p. 169.

18. *Inca Land*, p. 271.

19. *Ibid.* p. 269.

alturas, estos eran taciturnos y renuentes a sus esfuerzos por obtener información histórica. Bingham describe al Campa como “*de lejos el más sucio y vil salvaje que jamás he visto*” (...) *tenía el pelo largo, descuidado y enmarañado. Tenía ojos pequeños y profundos, mejillas cadavéricas, labios gruesos y boca larga. Los dedos de sus pies eran extrañamente largos y prensiles*”. Su lenguaje consistía en “*gruñidos graves, sonidos respiratorios y guturales*”<sup>20</sup>. En el recuento publicado de su viaje, Bingham lamenta que estos “*salvajes*” escaparan de sus esfuerzos por fotografiarlos. Sin embargo, inexplicablemente en casi todas sus fotografías de Espíritu Pampa aparecen nativos<sup>21</sup>. Cubiertos con hojas de parra, ellos aparecen como parte de lo salvaje con que la naturaleza había cubierto la historia.

Como historiador, la misión de Bingham era la de desentrañar la maraña de maleza histórica colocando sobre el mapa tantas personas y hechos de la historia documental como le fuera posible. Tanto en *Inca Land* como en sus otros dos libros sobre Macchu Picchu (*Machu Picchu, a Citadel of the Incas* 1930 y *Lost City of the Incas*, 1948), Bingham interpreta cada uno de los ríos y ruinas que encuentra en su recorrido, en términos detallados en relación a la historia de Manco Inca. En su búsqueda de la perfecta interrelación entre historia y paisaje, Bingham no deja sin explicación ningún aspecto del paisaje natural o humano.

En fantasiosos vuelos de la imaginación, Bingham asigna nombre y función a cada una de las estructuras que encontró en Machu Picchu<sup>22</sup>. En la medida en que para su carrera profesional la importancia de Machu Picchu se hacía más obvia, el peso de ésta para la historia incaica se hacía cada vez más exagerada en los escritos de Bingham. No contento con su visión inicial de Machu

20. *Ibid.* p. 290. A pesar de que Bingham reportó que los campa que encontró en Conservidayoc recientemente habían escapado de incursiones de los caucheros, no es capaz de relacionar este hecho con su desplorable aspecto físico o sus aterrorizadas reacciones frente al encuentro con otros hombres blancos.
21. Bingham asevera que los campa que encontró en Conservidayoc permitieron fotografiarse cuando dos miembros de la expedición regresaron más adelante para realizar mediciones astronómicas en Espíritu Pampa (*Inca Land*, p. 302). Las fotografías de “*salvajes*” reproducidas en *Inca Land* son sin embargo atribuidas a Bingham, así como también lo son las reproducidas en este artículo.
22. Los nombres dados por Bingham son todavía utilizados en casi todas las guías turísticas de Macchu Picchu.

Picchu como la capital de los últimos Incas, más adelante Bingham modificó esta versión afirmando al mismo tiempo que esta ciudadela también había dado origen a los primeros Incas. Bingham documentó estas aseveraciones sobre la exclusiva base de su instinto como descubridor y explorador de Vilcabamba. Salapungo, afirma Bingham, “*posiblemente se habría construido para defender Vilcabamba contra Cusco y Ollantaytambo*” en lugar de proteger “*aquellas conocidas ciudadelas Incas contra los salvajes de la jungla amazónica*”<sup>23</sup>. Al igual que sus Incas imaginarios, Bingham también sintió que sus pretensiones de autoridad histórica sobre la región de Vilcabamba eran acechadas desde la ciudad del Cusco<sup>24</sup>.

Para defender su autoridad científica o intelectual sobre Vilcabamba, Bingham remarcó los sacrificios personales y físicos que había hecho en nombre de la ciencia. En sus textos, la disciplina intelectual del historiador está inextricablemente entrelazada con la severa disciplina corporal impuesta por la mala comida andina, las largas noches, el clima frío, la ciudades inmundas y los tercos cargadores indígenas. De manera similar a los primeros ascéticos cristianos y a los misioneros puritanos, en cuyo ejemplo había sido educado, Bingham validó sus pretensiones de verdad “*científica*” a través de sus referencias a la disciplina de la ciencia y las dificultades de la exploración.

Si bien tales nociones de disciplina y sacrificio eran bastante comunes en la literatura de exploración científica de la época, los elevados picos y los “*violentos contrastes geográficos*” de los

23. *Inca Land*, pp. 210-11.

24. En 1911 el Prefecto de Cusco –irritado tal vez por los artículos de Bingham que aseveraban que Cusco era una de las ciudades más sucias del mundo– intentó restringir las excavaciones de Bingham. El año de 1915, Luis Valcárcel y otros intelectuales cusqueños cuestionaron la legalidad de las excavaciones de Bingham, plantearon la posibilidad de que se estuviera enviando objetos incaicos hacia los Estados Unidos. (A. Bingham, *Potrait*, pp. 304-8). Bingham respondió reafirmando su autoridad histórica y científica sobre la región de Vilcabamba, región que había permanecido sin cartografiar a pesar de estar a “*menos de cien millas del Cusco, la principal ciudad de los Andes peruanos, y sede de una universidad por más de tres siglos*”. (*Inca Land*, p. 273). La campaña de Valcárcel de 1915 contra Bingham, quien pasó totalmente por encima de las autoridades locales cusqueñas mediante garantías personales de Leguía, tenía una motivación política. En sus *Memorias*, Valcárcel no hace mención de su propio papel en el affaire y concede legitimidad a las pretensiones de Bingham de ser el “*descubridor*” de Macchu Picchu (Luis Valcárcel, *Memorias*, Lima, 1981, pp. 185-7).

Andes ofrecían a exploradores como Bingham un particular y fértil sustrato en el cual podrían hacer coincidir sus utopías personales y científicas a través de la práctica del alpinismo. En sus planes originales de la expedición de 1911, Bingham consideró el ascenso al Coropuna como su principal objetivo. Fue después de la presentación del proyecto ante la Universidad –para la aprobación de su presupuesto– que la búsqueda de ruinas incaicas y la exploración geológica del meridiano 73 reemplazaron al alpinismo como el principal objetivo del viaje de la Expedición Científica. Sin embargo, su deseo personal de “conquistar” el “pico virgen” del Coropuna, se mantuvo como uno de los objetivos fundamentales de la expedición. “*Mi principal excusa para escalar la montaña*”, escribió más tarde, “era la de erigir en la cúspide o cerca de ésta, una señal que (los geólogos) pudieran usar como estación para hacer más exactas las triangulaciones. Mi real objetivo, debo confesar, era el de gozar la satisfacción, que sienten todos los alpinistas, al conquistar un ‘pico virgen’.”<sup>25</sup>

Al conquistar el pico considerado en esa época como el más alto de los Andes, Bingham esperaba dejar sentada su autoridad como historiador y explorador en un acto de extremo sacrificio físico. Sin embargo, dentro de la disciplina de trascendencia física del “alpinismo científico” de Bingham, se camuflaban doctrinas metafísicas referentes a las relaciones entre las montañas, la trascendencia espiritual y la sensibilidad estética de lo sublime. Tal como lo definiera el escritor inglés William Burke en el siglo XVIII, lo sublime se puede encontrar en “*todo aquello que de algún modo sea adecuado para excitar las ideas de dolor y peligro; es decir aquello que de algún modo es terrible o está relacionado con objetos terribles, o que funciona de manera parecida al terror*”. Lo sublime, continúa, es instigado por aquellas “*ideas de dolor, enfermedad y muerte (que) llenan la mente con fuertes emociones de horror (...). Es a partir de las emociones más fuertes que la mente es capaz de sentir*”<sup>26</sup>.

Como la más poderosa de las pasiones, lo sublime negaba tanto la división racionalista entre pasiones públicas y privadas, como la división paralela entre sensación (o sentimiento) apasio-

25. Inca Land, p. 22.

26. Edmund Burke, A Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful (London, 1757), pp. 38-39.

nada y entendimiento (o ciencia)<sup>27</sup>. Al situar completamente la más esencial experiencia estética dentro del dominio físico del cuerpo, lo sublime anulaba las facultades de la razón localizadas en la mente. Esta experiencia podría lograrse de dos maneras. Mediante el esfuerzo físico a través del cual “*el poder de contracción de los músculos.., el dolor*” o mediante el esfuerzo muscular de los ojos que se tornan exhaustos al observar “*objetos visuales de gran dimensión*”<sup>28</sup>. Dentro de estos grandes objetos, Burke y otros consideraban a las montañas como la última expresión de los sublime por la forma en que combinaban su tamaño con otras formas de lo sublime, como la oscuridad y el terror a lo divino.

A fines del siglo XIX y principios el siglo XX, la relativamente pasiva— aunque para Burke agotadora— contemplación de las montañas había sido reemplazada por el deseo de escalarlas o conquistarlas<sup>29</sup>. Sobre la base de las teorías de lo sublime del siglo XVIII, a través de la rigurosa disciplina física requerida para escalar montañas, los alpinistas del siglo XIX combinaron el estado de apasionada transcendencia, con la nueva ideología del dominio científico sobre la naturaleza<sup>30</sup>. La narración de Bingham sobre su ascenso al Coropuna está marcada por temas recurrentes: el agotamiento físico de los escaladores, que alcanza su clímax a medida que se aproximan a la cima, y el terror de los indios que, al rehusarse a acompañar a Bingham a la cumbre, parádojicamente convalidaron su sublime proeza de escalar la montaña. Las “*supersticiones*” de los indios en relación a las montañas proporcionan la necesaria evidencia empírica del terror que el propio Bingham hubo de confrontar en su conquista del Coropuna. Bingham

27. Burke, al igual que otros filósofos europeos, dividía las pasiones entre las de dominio privado y las de dominio público. Entre las primeras se encontraban las pasiones pertinentes a la relación entre los sexos; entre las últimas, aquellas pertinentes al sentimiento de la comunidad pública o política que caracterizaba las “*relaciones entre hombres*”. (*Philosophical Inquiry*, p. 40). Al igual que las divisiones conceptuales entre “racionalidad moderna” y tradición primitiva, ciencia y creencia, y entre esfera pública y esfera privada, esta tipología de las pasiones se asentaba en una construcción basada en el género.

28. Burke, *Philosophical Inquiry*, p. 135.

29. Marjorie Hope Nicholson, *Mountain Gloom and Mountain Glory*, Ithaca, 1969.

30. Foucault, etc.

señala que, ante su pedido de servir como cargadores, los indios reaccionaron con un “*terror abyecto*”. Ellos relataban historias de cómo la montaña los podría devorar. También dijeron que los muertos habitaban en jardines hermosos y etéreos en el pico del Coropuna. Sin embargo, lo curioso sobre el interés de Bingham en los temores y “*supersticiones*” de los indios, es la forma en que los utiliza para legitimar la validez de su propia conquista “*racional*” y “*científica*” del Coropuna. Al escalar una montaña vista por los indígenas con extremado temor, Bingham adquirió simultáneamente la legitimidad estética y metafísica según su propia tradición occidental adscrita a experiencias de terror y sublimidad y, a la vez, comprobó la superioridad de la razón científica occidental sobre la superstición nativa.

Las fotografías de Bingham sobre el ascenso al Coropuna dan cuenta de esta compleja interacción de tradición estética, transcendencia metafísica y rigor científico. Se muestra al Coropuna desde la distancia como un macizo de roca y hielo coronando una desolada extensión de tierra plana y rocosa. Los expedicionarios abordaron la montaña desde su frente medio, aparentemente aterrados por la sublime lejanía de la montaña y el despoblado que tenían que atravesar antes de llegar a sus faldas. Fotografías del ascenso mismo muestran a los escaladores descansando o en posición horizontal, evidenciando el agotamiento físico y el sacrificio soportado en su ascenso vertical. En otras fotografías de la montaña, Bingham ilustra muy diestramente el paisaje montañoso como una escena de alto contraste de luz y sombra. En la pintura paisajista europea esta interacción de luz y sombra simboliza los atributos divinos y sublimes, respectivamente, asociados en la cultura europea con los picos nevados de las montañas del Olimpo<sup>31</sup>.

Empero, el Coropuna mismo no es presentado en este idioma debido tal vez, como el mismo Bingham comenta, a que su agotamiento físico era tal que al llegar a la cima, “*no tuvo el más mínimo interés ni sintió el menor placer ante lo que se veía desde la cumbre del Coropuna. Todos nos sentíamos muy deprimidos y hablamos poco*”<sup>32</sup>. La inenarrable experiencia de alcanzar la cumbre de la montaña que Bingham creía era la más alta en los Andes

31. Véase por ejemplo, “Grosevenor Glacier and Mt. Salcantay”. *Inca Land*. lámina opuesta a p. 210

32. *Inca Land*, p. 43.

escapó a las categorías estéticas que él mismo aplicara a sus otras fotografías de montaña. La vista de Bingham desde la cima “era desolada en extremo... un gran desierto volcánico salpicado de picos aislados cubiertos de nieve y glaciares ocasionales”. “Aparentemente”, continúa, “estábamos parados en la cúspide de un mundo muerto”<sup>33</sup>. Si para los indios de Cotahuasi el Coropuna era el hogar de los espíritus y los condenados, para Bigham este pico era el lugar desde el cual podrían combinarse los extremos conceptuales de disciplina científica y experiencia metafísica. Era un lugar que se levantaba, que en realidad estaba por encima de la vida misma<sup>34</sup>.

### LA MODERNIDAD SENTIMENTAL DEL INDIGENISMO

La persistencia de creencias religiosas, místicas y redentoras en los proyectos científicos de medición –y por lo tanto de racionalización– del paisaje andino, muestran las limitaciones de aquellas filosofías de la modernidad que proponen una ruptura demasiado radical entre sujetos tradicionales y subjetividad moderna. Lejos de dar lugar al desencanto con la naturaleza que Hegel y otros proponían como fundamental para el surgimiento de la racionalidad “moderna”, en los itinerarios y mediciones científicas de Bingham y otros, ciencia y creencia son intercambiables en la creación de una imagen del paisaje andino como zona escatológica de trascendencia personal. Sin embargo, en su conjunto, tales entendimientos alternativos de la naturaleza y el tiempo constituyan, en el mejor de los casos, una serie de breves e intermitentes interrupciones –denominadas por Walter Benjamin como chispas

33. Ibid.

34. En 1911 los nevados del Coropuna eran empero no solamente hogar de penas y almas. En el pico norte opuesto al conquistado por Bingham, una banderola amarilla con la inscripción de “VOTES FOR WOMEN” (Voto para las mujeres) anunciable las demandas de la Liga Sufragista Juana de Arco. Esta banderola había sido plantada por Annie Peck, una alpinista y feminista estadounidense. Decidida a demostrar las habilidades y capacidades de la mujer para competir con los hombres en los mismos terrenos Peck había escalado en 1895 el Matterhorn y en 1897 el Monte Orizaba, estableciendo un récord mundial para alpinistas mujeres. Después de estas experiencias Peck puso sus miras en Sudamérica donde sería posible “hacer un poco de legítima exploración, conquistar algún pico virgen, y alcanzar alturas no alcanzadas por ningún hombre”. (Annie Peck, *A Search for the Apex of America*, New York: Mead & Col, 1911). Con este objetivo en mente en 1904

zos del entendimiento— en la narrativa lineal dominante de la modernidad y el progreso. De hecho, los extremos a los cuales llegaron viajeros y científicos para reprimir en sus textos experiencias afectivas y sentimentales, revelan hasta qué punto el racionalismo triunfó en la lucha por definir la subjetividad moderna europea.

Sin embargo, el racionalismo científico no tuvo siempre éxito en imponer su particular forma sobre las emergentes formas de modernidad que encontró a su paso. Tal fue el caso, por ejemplo, de los Andes. Como los proyectos utópicos descritos en **Buscando un Inca** lo hacen claro, en los Andes la moderna conciencia temporal asumió diferentes formas. Los principales signos de la modernidad son: el conocimiento reflexivo de la historia como proceso colectivo y trascendente, y la convicción secular de que el futuro es algo que puede ser construido como un proyecto político y social<sup>35</sup>. Si tomamos esta forma de conciencia temporal como signos de una subjetividad “moderna”, los proyectos utópicos descritos en **Buscando un Inca**, expresan claramente una modernidad emergente remitible a los más remotos rincones de los Andes y a los más apartados momentos de la historia colonial.

Dicir que estos proyectos compartían ciertos conocimientos básicos sobre la naturaleza y mutabilidad del proceso histórico, con la comprensión europea de lo moderno, no significa afirmar empero que estos proyectos aspiraran a identificarse con los proyectos europeos de modernidad dominantes. Como Habermas y otros autores lo han sugerido, la modernidad europea está signada por la paradoja o incongruencia de afirmar su permanente novedad: la misma conciencia del proceso histórico que la modernidad eleva a la superficie hace imposible sostener sus propias afirmaciones de total y absoluta novedad. En comparación, en muchos de

escaló el Sorata y dos años después el Huascarán. El sólo anuncio de su intención de escalar el Coropuna provocó en Bingham una frenética competencia. Como él mismo le escribiera a Peck, “*bajo ninguna circunstancia habría contemplado su viaje*” de haber conocido sus planes de antemano (Alfred Bingham, *Portrait*, pp. 235-6). Cuando descubrió que Peck estaba camino hacia el Coropuna, interrumpió sus tareas científicas en un fallido intento de llegar a la montaña antes que ella. Durante su ascenso al Coropuna Bingham hace constante referencia al “*irritante pico*” que Annie Peck ya había escalado.

35. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge:MIT Press, 1987), pp. 1-22.

los proyectos utópicos descritos en **Buscando un Inca**, se percibe una relación más amigable entre tradición y modernidad. Lejos de relegar factores como tradición, comunidad, sentimiento y oralidad a los remotos rincones de la conciencia “*premoderna*” (o “*pre-crítica*”) como lo hicieron los filósofos europeos de la modernidad, las utopías andinas abrazaron estos elementos como parte constitutiva de cualquier proyecto futuro para el Perú. En su conjunto, sentimiento, oralidad y comunidad definieron la “*esfera pública*” dentro de la cual los proyectos utópicos andinos tomaron forma.

No obstante, esta relación diferente con el problema de la tradición en la modernidad andina va más allá de las necesidades estructurales de una sociedad analfabeta. Proyectos como el indigenismo cusqueño descansaban en comunidades lectoras semejantes al público europeo moderno. Sin embargo, la división entre tradición y modernidad, razón y sentimiento, proporcionaba los elementos a partir de los cuales estos proyectos indigenistas se distinguían intencional y programáticamente del discurso dominante de la modernidad europea. De manera semejante a algunos cultos europeos de la sensibilidad del siglo XVIII, los indigenistas cusqueños se propusieron explorar el dominio de la vida afectiva que la filosofía y ciencia racionalista europea habían tratado de colonizar<sup>36</sup>. En sus esfuerzos por reformular la paradoja entre conciencia histórica moderna y las demandas modernistas de una ruptura con el pasado (tradición), los cusqueños se embarcaron efectivamente en la formulación de una modernidad alternativa.

Dos importantes trabajos del indigenismo cusqueño marcan los extremos dentro de los cuales se dio esta reformulación. Estos fueron **Tempestad en Los Andes** de Luis Valcárcel publicado en 1927, y **El Nuevo Indio** de Uriel García publicado en 1930 como réplica al libro de Valcárcel. Mientras que Valcárcel entendió la historia colonial como un proceso de degeneración racial y cultural, y demandó un retorno a la pureza y valores de la sociedad Inca, García percibió esta historia como un proceso de mejoramiento cultural y racial. El verdadero indio afirmaba García, no era puro (o incaico) sino más bien mestizo, producto del pasado colonial

36. Terry Eagleton, **The Ideology of the Aesthetic** (London: Basil Blackwell, 1990), p. 27. Véase también Burke, **Philosophical Inquiry**.

cusqueño De acuerdo a esta visión histórica, la misión indigenista de García era la de crear un “*nuevo indio*”. Rechazaba la visión de Valcárcel de la cultura andina como una constante heredada (o tradición recibida) que podría ser resucitada siguiendo las metodologías arqueológicas o históricas de descripción empírica e inducción científica. Para García la emergente cultura andina debería ser producto de un mestizaje dirigido. Los intelectuales neo-indianistas que conducirían este proyecto serían forjados mediante la fusión del poder telúrico o espiritual del paisaje andino, con las habilidades intelectuales de la vanguardia mestiza.

La noción indigenista de poder telúrico se derivaba de su propia teoría que afirmaba que las características de la cultura andina estaban determinadas por las enormes fuerzas geológicas y orgánicas de que la naturaleza había investido al paisaje andino. Estas teorías cusqueñas de telurismo se asentaban a su vez en las teorías europeas, particularmente en las de Hippolyte-Adolphe Taine, sobre la determinación geográfica o ambiental de la producción artística y el espíritu cultural. El método de Taine, en el que se inspiraban tanto Valcárcel como García, entendía las formas artísticas como producto científicamente determinado por el medio ambiente y la raza<sup>37</sup>. Elucubraciones similares fueron tomadas prestadas de Spengler, quien percibía el espíritu racial y cultural limitado por su medio ambiente, y de Bergson cuyo concepto de intuición fue utilizado por los indigenistas para explicar la relación causal entre las fuerzas telúricas y las formas artísticas que esas fuerzas inducían espontáneamente<sup>38</sup>. Para los seguidores de Valcárcel estas teorías proporcionaban la motivación para sus estudios empíricos sobre las raíces históricas y científicas de la cultura andina en el paisaje y la civilización inca.

El particular interés de los seguidores de García en las teorías de Taine descansaba en su elevación hegeliana del artista como la figura más representativa de la sociedad, y del estilo

37. Hippolyte-Adolphe Taine, *Lectures on Art* (New York 1875). Teorías similares respecto á la identidad nacional y el paisaje telúrico fueron desarrolladas por indigenistas bolivianos contemporáneos, véase Walrand Queiser Morales, “Philosophers, Ideology and Social Change in Bolivia”, *International Philosophical Quarterly*, XXIV (March 1984) : 21,38.
38. Uriel García, “El Movimiento filosófico contemporáneo y los ideales nacionalistas”, *Revista Universitaria del Cusco* N° 49-50 (1925-26): 25-37.

artístico como signo del espíritu colectivo –y por tanto indiferenciado– de la sociedad. Al combinar esta mistificación de la creatividad estética con la determinación ambiental de la expresión artística, las teorías de Taine sugerían la existencia de una conexión espiritual o sentimental uniforme y empíricamente verificable que une a los individuos de **todas** las etnidades y clases sociales con las fuentes telúricas de la cultura andina. Tales teorías proporcionaron las bases para que los indigenistas reclamaran para sí la representatividad de la sociedad y cultura andina en su conjunto y el consecuente rol de vanguardia, como líderes artísticos de este proceso de revolución cultural conducente a la formación de un nuevo indio<sup>39</sup>.

La teoría telúrica también proporcionó la base específica sobre la cual se desarrolló una diferente formulación de la oposición modernista entre hecho empírico y sentimiento. Mientras que las reacciones europeas ante el paisaje andino sublimaban el sentimiento y la pasión al impulso racionalizador, cartografiando y cuantificando el paisaje, los cusqueños rechazaron explícitamente tales conceptualizaciones geográficas en favor de una noción estética del paisaje.

Uriel García en particular trató de extraer de las filosofías europeas de lo moderno solamente aquellos elementos sentimentales y estéticos que pudieran servir al proyecto indigenista de establecer relaciones afectivas compartidas con el paisaje. “*Esta nueva filosofía (de Bergson)*”, escribió García, “*nos procura estas verdades: el espíritu como una realidad diversa a la materia; la voluntad, incrementada de sentimiento, como una actividad superior a la inteligencia; la filosofía más encumbrada que la ciencia; la libertad creadora más recóndita que el determinismo físico*”<sup>40</sup>. Con el fin de regenerar estos aspectos de la filosofía moderna del empiricismo científico, García llamó a los indigenistas a

39. Véase especialmente, Atilio Sivirichi, “El Contenido Espiritual del Movimiento Indigenista”, *Revista Universitaria del Cusco* Nº 72 (1<sup>er</sup> sem. 1937): 1-23, y Alfredo Yépez Miranda “El Proceso Cultural del Perú. La unidad geográfica y cultural de la costa”, *Revista Universitaria del Cusco*, Nº 78 (1940): 27-37. Para un análisis de las teorías cusqueñas de la vanguardia modernista, véase D. Poole, “Figueroa Aznar and the Cusco Indigenistas: Photography and Modernism in Early 20th Century Peru”. *Representations*, 1991 (en prensa).

40. García, “Movimiento filosófico”, p. 27.

rechazar la hegemonía y objetividad que la ciencia europea reclamaba.

*“Cuatrocientos años de ciencia europea han comprimido la expansión del espíritu original de nuestros pueblos. Por eso, las nuevas ideas que van circulando por el pensamiento contemporáneo no deben servirnos sino como préstamos a corto plazo o como puntos de apoyo para afirmar nuestros propios valores”*<sup>41</sup>.

Debido a su cercanía ideológica con la modernidad europea afirmada sobre la innovación tecnológica y el realismo científico (objetividad), la fotografía es un medio particularmente fascinante para estudiar las divergencias entre el proyecto cusqueño de una modernidad sentimental o afectiva y el discurso modernista europeo dominante. La fotografía fue introducida en el Cusco a través de los viajeros y expedicionarios científicos, los cuales en su mayoría representaban intereses gubernamentales o privados. El primer estudio fotográfico en el Cusco fue instalado por misioneros que utilizaban las fotografías de indios harapientos para colectar dinero en Inglaterra<sup>42</sup>. Otros estudios introdujeron una forma burguesa de retrato cuyas poses formales y elaborados decorados han contribuido a la formación de cierta noción del individuo burgués del siglo XIX europeo<sup>43</sup>. Otros usos tempranos de la fotografía incluían su empleo en estudios arqueológicos y geológicos conducidos por académicos franceses, alemanes y estadounidenses, y en la elaboración de *cartes de visite* de “tipos indios” comercializadas por fotógrafos franceses como Manoury y Couret en los círculos de moda parisinos. Estas *cartes de visite* y la fotografía expedicionaria contribuyeron a la creación de una imagen popular de base científica del Perú como tierra vacía, un imperio caído, un país atrasado y de indios empobrecidos cuyo progreso futuro dependería tanto de capital extranjero como del progreso occidental. Sin embargo, como lo fue el caso de Bing-

41. *Ibid.* p. 33.

42. Entrevista con Washington Gonzalez, Cusco, Julio 1986; para ejemplos de tales fotografías véase, Geraldine Guiness, *Peru: Its Story, People and Religion* (London, 1909).

43. Véase André Rouillé, *L'Empire de la photographie, Photographie et pouvoir bourgeois 1839-1870* (París, 1982).

ham, incluso los fotógrafos más científicos llevaban consigo el bagaje estético y metafísico de sus propias culturas europeas. Uno de los que más utilizó la fotografía científica en el Perú fue el Coronel P. H. Fawcett, un místico comprobado, que más tarde desapareció en su búsqueda de una ciudad perdida en el Amazonas<sup>44</sup>. La viajera inglesa Miss E. B. Gibbes, que visitó Perú, Bolivia y Chile por encargo de la Royal Geographic Society de Londres en 1911, asevera haber establecido contacto con el espíritu del Coronel Fawcett después de que éste desapareciera en 1925. De acuerdo a Miss Gibbes y la medium inglesa con la que trabajó, el Coronel Fawcett vivía en la Atlántida acompañado de indios amazónicos<sup>45</sup>.

En la fotografía europea de los Andes, sin embargo, la ciencia casi siempre venció a la magia. La relación entre la fotografía y la ciencia europea no fue un secreto para los cusqueños. Los cusqueños tampoco admiraron ciegamente la fotografía como emblema de modernidad, tecnología y progreso. Como hemos visto, los indigenistas cusqueños buscaron más bien contrapesar la mirada controladora y la clasificación científica positivista de su propia historia y geografía, enfatizando los valores filosóficos y estéticos de la intuición y el sentimiento que daban forma a sus nociones de telurismo y emoción andina. Para los indigenistas los poderes telúricos andinos eran capaces de resistir la medición científica con la cual fotógrafos como Fawcett y Bingham tendían una cubierta sobre sus propias reacciones místicas y afectivas hacia la tierra. Al respecto, García afirmó que los paisajes andinos deberían ser “*tomados como valores y no como cantidades*”<sup>46</sup>.

El trabajo de los fotógrafos cusqueños Juan Manuel Figueroa Aznar y Martín Chambi –que fueron contemporáneos– revela las dificultades de conciliar tales nociones de telurismo con la tecnología fotográfica moderna. Martín Chambi siguió muy estrechamente el proyecto de Valcárcel de construir una modernidad andina enfatizando la distinción empírica del pasado andino. Para Chambi la fotografía era un medio de recoger y conservar la

44. Fawcett fue el agrimensor principal y fotógrafo de la Comisión de Límites Perú-Bolivia de 1906.

45. Geraldine Dorothy Cummins, *The Fate of Colonel Fawcett. A Narrative of His Last Expedition* (London: Aquarius Press, 1955).

46. García, “Movimiento filosófico”, p. 30.

existencia de lo que él consideraba la rápida desaparición del indio andino “auténtico”. Este esfuerzo consciente por crear un inventario fotográfico de “tipos étnicos” correspondía a la campaña promovida por Valcárcel en pro del estudio científico y etnológico del pasado incaico. Como en otras partes del mundo fue la cámara la que proporcionó la tecnología más apropiada en esta misión científica de inventariar y clasificar el mundo nativo. Chambi describió sus fotografías de indios y fiestas indias como una “colección de tipos indígenas” y, en algunas de sus fotografías, utilizó las poses antropométricas desarrolladas por la antropología francesa enseñadas en la Universidad del Cusco por profesores indigenistas como Manuel Bueno y José Coello. Estas fotografías eran comercializadas entre turistas europeos y estadounidenses.

El programa de Valcárcel también contenía elementos teatrales que fueron incorporados más abiertamente en el trabajo de Figueroa para la Misión Peruana de Arte Incaico, grupo teatral viajero montado en 1923 por el propio Valcárcel para promover ejemplos de arte neo-inca en Bolivia y Argentina. El trabajo de Figueroa incluye retratos estilizados de actores vestidos como incas. Para enfatizar la calidad imaginaria de los trajes y ambientes, Figueroa utilizó ampliamente enfoques suaves e iluminación de fondo y estudios casi etéreos. En fotografías conservadas en un álbum, se ve a unos indios que se apoyan apáticamente en la mampostería de Saqsawaman y Qolqampata, mientras que actores vestidos en ropajes incaicos están sentados en poses teatrales en el Trono del Inca en Saqsawamán. En otra página del mismo álbum, se agrupan tres fotografías. La primera muestra tres “Incas” danzando con los brazos en alto. Esta fotografía se titula “Un Sueño”. La segunda fotografía, llamada “Otro Sueño”, muestra a los tres incas sentados en una roca en Saqsawamán. La más grande y compleja de las tres fotografías muestra al Inca gesticulando dramáticamente hacia una joven princesa incaica. Esta se titula “Lo que sueña el viajero en el Palacio del Almirante”<sup>47</sup>.

Las estilizadas poses utilizadas en estas fotografías son recurrentes en los autorretratos de Figueroa en los que posa ante la

47. Este álbum se encuentra en la División de Grabados y Fotografías de la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos en Washington. Todas las otras fotografías de Figueroa a las que hago referencia en este artículo son propiedad de Luis Figueroa Yábar.

cámara como cazador al acecho, músico gitano, monje franciscano, artista romántico o amante despechado. Esta fascinación con la maleabilidad y montaje de identidades sociales se refleja también en sus fotografías de “tipos” indios bien bañados y bien vestidos, en muchas de las cuales utilizó al mismo modelo. Para Figueroa, así como para los neo-indianistas (y los modernistas europeos), las identidades sociales no eran identidades históricas o naturales esperando ser descubiertas y descritas empíricamente como el indigenismo de Valcárcel y la fotografía de Chambi. Por el contrario, las identidades se constituirían según los criterios conscientemente elaboradas de una vanguardia política. La fotografía encajaba dentro de esta filosofía como forma de documentar la posibilidad empírica de una nueva identidad imaginada.

Esta afinidad entre fotografía e identidad moderna estaba sin embargo limitada por el entendimiento doctrinal de los indigenistas acerca de las cualidades telúricas del arte en su relación con la tierra. A lo largo de su vida Figueroa recurrió a diferentes medios para diferentes objetivos representacionales: utilizó la fotografía para autorretratos con escenas teatralizadas y para fantásticas fotos de estudio de “tipos” indios; la pintura para indios, paisajes y alegorías. Entre otros, Uriel García atribuyó el éxito de la pintura de Figueroa a su inmersión en el paisaje rural de Paucartambo<sup>48</sup>. Estos críticos argüían que las especiales sensibilidades bohemias de Figueroa le daban facilidad para trasladar al lienzo los poderes orgánicos espontáneos que la naturaleza había conferido al paisaje de Paucartambo.

El efecto estetizante y sensibilizado del paisaje andino se encontraba empero restringido a la pintura y no podía trasladarse a través de la tecnología fotográfica. A consecuencia de esto, la fotografía paisajística –la primera forma de fotografía pictorialista surgida en Europa y los Estados Unidos– nunca se desarrolló seriamente en el Cusco. Si bien fotógrafos cusqueños como Martín Chambi, Alberto Ochoa y Pablo Verdampendi fotografiaron lugares

48. Véase por ejemplo, Uriel García, *El Sol* (Cusco) 2 julio 1908; José Pacheco Andía, *El Pueblo* (Arequipa), 17 febrero 1957; “La exposición de Arte”, *El Comercio* (Cusco), 4 octubre 1922. Debido a su proximidad con la selva, Paucartambo fue considerado por García y otros indigenistas como un poderoso centro de poder telúrico. Figueroa pasó sus últimos años en Paucartambo y fue Subprefecto de la provincia en 1913-1914.

arqueológicos, su trabajo estaba destinado a documentar el pasado histórico incaico celebrado por escritores indigenistas como Vallcárcel<sup>49</sup>. La misión de expresar la esencia telúrica del paisaje estuvo reservada a la vanguardia de artistas indigenistas que podían traducir este sentimiento en el arte pictórico del color, la emoción y la sensibilidad personal, opuesta a la tecnología mecanizada de la fotografía.

Otros artistas cusqueños siguieron al ejemplo de Figueroa experimentando tanto en fotografía como en pintura. A excepción de Chambi, los fotógrafos indigenistas de la generación de Figueroa casi sin excepción prefirieron la pintura como medio de expresión de lo que denominaron el “*sentimiento andino*”. Dado que para los indigenistas la belleza no era inherente al indio o al paisaje *per se*, ella no podía ser capturada por lo que los europeos consideraban como “*la magia*” de la tecnología fotográfica. La realidad del mundo andino debería más bien transformarse y retrabajarse, encuadrarse cuidadosamente, y teñirse hábilmente antes de servir como instrumento de la filosofía y la estética indigenistas. Como lo expresara un crítico indigenista, “*los pintores (indigenistas) interpretan el paisaje andino y llevan a la objetividad plástica la indianidad pura*”<sup>50</sup>. La importancia de Figueroa en forjar esta estética tanto para la fotografía como para la pintura se refleja en las palabras que José Gabriel Cosio puso en el obituario de Figueroa, alabándolo por haber sido “*de los primeros en emplear el tema indigenista con un sentido puramente estético sin preocupaciones etnológicas ni sociales*”<sup>51</sup>.

## FANTASÍA, FOTOGRAFÍA Y MODERNIDAD

El 3 de julio de 1839, François Arago informó a la Cámara Francesa de Diputados sobre los avances en la novísima tecnología

49. Aun en el caso de tales paisajes arqueológicos, los neoindianistas —que consideraban a la cámara un instrumento de modernidad y por lo tanto anatema a los sentimientos telúricos— afirmaban que era el paisaje en sí mismo y no la cámara la que “capturaba la escena”. Así por ejemplo, en una reciente película sobre Martín Chambi, Atilio Sivirichi describe la forma en que un paisaje arqueológico “hechizaba la película de Chambi” (Atilio Sivirichi, entrevista en “Martín Chambi and the Heirs of the Incas”, de Andy Harris y Paul Yule, 1986).

50. Sivirichi, “El Contenido Espiritual”, p. 21.

51. José Gabriel Cosio, “Notas del Arte”, *El Sol* (Cusco), enero 1951.

fotográfica realizados por M. Daguerre y Niepce. Al recomendar que el Estado pagara pensiones de por vida a cada uno de estos inventores, Arago enfatizó particularmente cinco características de la nueva tecnología fotográfica. En primer lugar, afirmó que en comparación con otros medios de representación pictórica, la fotografía ofrecía “*inimaginable precisión de detalle*”. Su capacidad sin precedente para la reproducción realista de detalles, presintió Arago, haría de la fotografía un elemento particularmente valioso para los artistas. En segundo lugar, señalaba las implicaciones igualitarias de un medio que no precisa de manipulación alguna y que cualquier persona puede utilizar, y para lo cual “*cualquiera puede tener éxito tan ciertamente como el propio M. Daguerre*”. En tercer lugar, anotó la sorprendente “*rapidez del método*”. En cuarto lugar, enfatizó su uso potencial para registrar secuencias de fenómenos naturales. Finalmente, remarcó “*el extraordinario rol que el proceso fotográfico deberá cumplir en la gran empresa nacional francesa de inventariar los monumentos históricos en Francia y las colonias.*”<sup>52</sup>

Realismo, democracia, rapidez, ciencia y nación. Los cinco factores que Arago asignó a la magia de la tecnología fotográfica parecieron colocarla en el centro de una modernidad definida por muchos como un movimiento progresivo hacia una máxima racionalidad. En esta visión del mundo, la modernidad es construida como un objeto singular. Irradiando desde el mundo europeo de la Ilustración, la modernidad es caracterizada por ideólogos –de credenciales (y capacidades) tan diversas como Habermas y Vargas Llosa– como un forma de conciencia social basada en la racionalidad y el realismo. La perciben como una ruptura necesaria y total con las formas “*premodernas*” de la irracionalidad, la superstición, el clientelismo y las sociedades basadas en el parentesco, con todo lo cual el discurso sociológico y antropológico han poblado el mundo no-europeo.<sup>53</sup>

Vista desde esta perspectiva, y siguiendo a Arago, la fotografía parecería constituir la quintaesencia de la tecnología para la

52. Cominique François Arago, “Report of the Commission of the Chamber of Deputies... 3 julio 1839”, en Alan Trachtenberg (ed.), *Classic Essays on Photography* (New Haven: Leete’s Books, 1980), pp. 15-25.

53. Véase por ejemplo Mario Vargas Llosa, “Questions of Conquest”, Harpes, dic. 1990, pp. 45-53, y *La guerra del fin del mundo*, Seix Barral, 198...

propagación de la modernidad y las formas modernas de identidad social: el lente fotográfico proporcionó a Europa un inventario científico del mundo entero. Ofreció al resto del mundo no-europeo y colonial, una tecnología accesible y democrática a través de la cual documentaron sus propias realidades y sus propias formas de identidad moderna y nacional.

La concordancia entre la caracterización de Arago sobre la fotografía y la ideología del racionalismo europeo es menos sorprendente que el hecho de que muchos críticos, incluso en la presente década, persistan en estudiarla en términos de sus semejanzas superficiales con este particular discurso ideológico. La investigación crítica e histórica sobre la fotografía peruana sigue enfocando el encuentro supuestamente maravilloso entre el mundo campesino y provincial “*premoderno*”, y la reluciente y moderna tecnología de cámaras, químicos y películas. Martín Chambi es venerado como el fotógrafo “*indio*” autodidacta que aprovechó de su natural visión estética, para documentar las incongruencias y contradicciones de la paternalista y premoderna sociedad cusqueña. Sebastián Rodríguez es visto como el fotógrafo pueblerino que intuitivamente documentó la confrontación entre el mundo rural y la modernidad de la explotación minera. A los hermanos Vargas se les da su lugar en la historia como modernistas peruanos *avant la lettre*.

Sin embargo, si extrajéramos la fotografía y el mundo andino del particular discurso ideológico de la modernidad en el que han estado inmersos, entonces podríamos empezar a construir un discurso alternativo sobre este encuentro. Este discurso deberá reconocer el hecho de que simultáneamente con su complicidad en la construcción de los discursos e ideologías de realismo y racionalismo científico que caracterizan la esfera pública burguesa, la fotografía también ha dado lugar a un nuevo dominio y medio para la fantasía. Los retratos en formas de *cartes de visite*, la más temprana forma de fotografías producidas industrialmente, proporcionaron un medio para imaginar y universalizar las nuevas formas de identidad burguesa que serían igualadas con el mundo “*moderno*”<sup>54</sup>. *Cartes de visite* de mujeres, salvajes y campesinos, sin embargo, crearon también nuevas formas de fantasear sobre el

54. Rouille, L'Empire.

mundo. Esta forma de fantasía difería de los anteriores modos de imaginar al fantástico otro, debido precisamente a que el objetivo voyeurista de la fotografía (mujeres desnudas o salvajes primitivos) era indisputablemente realista: sus sujetos eran capturados por el lente de la cámara en un momento particular y en un lugar real y determinado; la tecnología científica de la fotografía confirma su existencia específica y concreta en el mundo, y creaba la forma en la cual podrían convertirse en objeto privado de fantasía e imaginación sin límites.

El lugar central que llegará a ocupar la fotografía en la emergente comprensión europea del mundo moderno, reside en su aparentemente contradictoria interacción entre la objetivización de la encuesta científica y la mirada interiorizante del observador privado. Lejos de soldar la visión racional y científica del mundo que la ideología de la modernidad propone como hegemónica o controlista, el realismo fotográfico creó un espacio en el cual pueden proliferar formas de fantasía irracionales e "*incontrolables*". Mientras que la ideología de la modernidad se convirtió en la ideología controladora o característica de la esfera pública burguesa y su división de la sociedad en esferas pública y privada de la ciencia y el sentimiento, el realismo fotográfico proporcionó el sustrato para la existencia de un campo sumergido de experiencia colectiva a la que Kluge y Negt se refieren como la "*esfera pública proletaria*". Según éstos, este campo de experiencia alternativa, que existe dentro de la esfera pública burguesa, se nutre de las tensiones creadas por el discurso social dominante en sus intentos de reprimir o distorsionar el dominio de la fantasía personal. Enraizada en las constitutivamente diferentes vidas y mundos de los trabajadores, este espacio está conformado por los "*procesos específicos a través de los cuales las estructuras libidinales, la conciencia y el mundo externo se conectan entre sí*". Como tal esta "*esfera pública proletaria*" tiene el potencial de contrarrestar la dicotomía dominante de público privado a través de la cual el individuo es hecho para "*entender que no hay nada que él (o ella) pueda hacer con su experiencia privada, que él (o ella) no pueda transformar su destino con la ayuda de la fantasía.*"<sup>55</sup>

55. Oskar Negt & Alexander Kluge, "The Public Sphere and Experience: Selections", October, No 46 (Otoño 1988): 71. A diferencia de otras teorías sobre la modernidad, como las de Jürgen Habermas y Marshall Berman

Como los proyectos utópicos que describe, **Buscando un Inca** es un proyecto intelectual que intenta “*navegar contra la corriente*” dominante que fragmenta la experiencia social en dominios separados de lo político y lo cultural. Sus páginas nos permiten dar un vistazo a los hombres y mujeres andinos en lucha para convertir sus fantasías en realidad. Lucha que a la vez pone sobre la mesa una agenda histórica y antropológica para la búsqueda de las formas a través de las cuales los pueblos andinos han insertado sus más extremas fantasías dentro de los intersticios de la ciencia, la política y la razón europeas. El reconocimiento de la existencia –y el poder– de las formas de fantasía operando en dominios tan diversos como el de la fotografía indigenista y la vida política andina es un prerequisito para construir un discurso alternativo sobre el encuentro entre Europa y los Andes. También es imprescindible reconocer que la línea entre fantasía y realidad, entre irracionalidad y racionalidad, son construcciones imprecisas de la ideología moderna; y que, de la misma manera, la línea entre pueblos andinos y mundo moderno nunca ha sido tan nítida como siempre se nos ha tratado de hacer creer.

(Traducción: Gerardo Rénique / Maruja Martínez)

(**Everything Solid Melts Into Air**, New York, 1985), la propuesta de Kluge y Negy permite el reconocimiento de que la modernidad no es una experiencia uniforme. Tratándose más bien de un proceso modulado por diferencias de clase, género, raza y etnicidad.



Foto 1

Foto 2



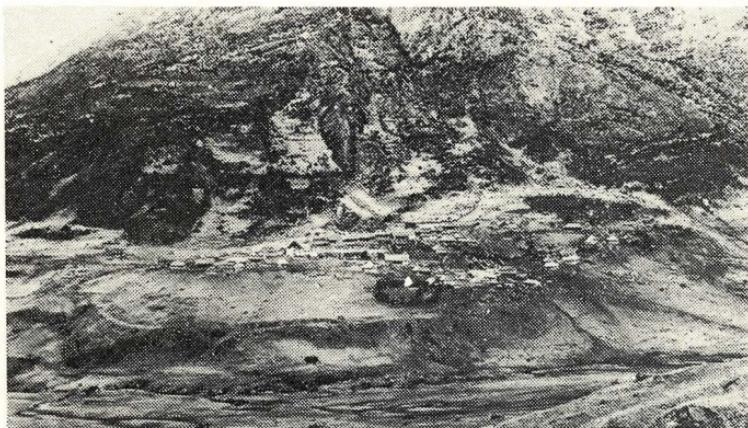


Foto 3

### FOTOGRAFÍAS

Foto 1: Indígenas campas en Conservidayoc. (Cusco)  
Fotógrafo: Hiram Bingham. (1911)

Foto 2: Ruinas de Espíritu Pampa (Cusco).  
Fotógrafo: Hiram Bingham. (1911)

Foto 3: Paisaje y comunidad descubiertos por Bingham en Vilcabamba. (Cusco)  
Fotógrafo: Hiram Bingham. (1911)

Foto 4: Intelectual indigenista. (Cusco)  
Fotógrafo: Martín Chambi. (ca. 1920)

Foto 5: "Lo Que Sueña el Viajero en el Palacio del Almirante".  
Fotógrafo: Juan Manuel Figueroa Aznar. (ca. 1923)  
[Milhollen Collection, Library of Congress, Washington D.C.]

Foto 6: *Carte de visite* andina. (Lima)  
Fotógrafo: E. Courret.

Foto 7: Indios cusqueños vistos por un viajero europeo.  
Fotógrafo: Anónimo. (ca. 1900)



Foto 4

Foto 5



*La que suena el ruido del viento del horizonte.*

La Cuna de la  
Alberto Flores A.

Alonso Flores



Foto 6

En el año de 1880 se realizó en la villa de Huancayo una feria de ganado que duró 10 días. Los animales eran de los más variados tipos y procedían de las provincias de Junín, Ayacucho, Arequipa, Cusco y Potosí. La feria fue un éxito rotundo y sirvió para que los lugareños pudieran adquirir animales para su uso doméstico. Los animales eran vendidos a precios muy elevados, lo que generó una gran cantidad de dinero para la economía local. La feria fue un evento muy importante en la vida social y económica de la villa de Huancayo.

Foto 7





# La agonía de Mariátegui según Alberto Flores Galindo

Alfonso Ibáñez

*"El mariateguismo fue una aventura inconclusa"*

A. Flores Galindo

En su carta de despedida, en ese mensaje de vida y esperanza que constituye también su testamento intelectual y político, Tito Flores nos dijo que “en el Perú sólo hemos pensado en una tradición comunista, olvidando a quienes fueron derrotados pero que quizás planteaban caminos que pueden ser útiles para discutir. No buscar otra receta, hacernos una. En todos los campos. Insistir con toda nuestra imaginación. Hay que volver a lo esencial del pensamiento crítico...”. Si pudo escribir estas palabras en **Reencontremos la dimensión utópica**<sup>1</sup>, es porque desde hacia mucho antes él había iniciado esta búsqueda y este encuentro con los derrotados y olvidados de la historia rebelde y socialista. Supongo además que tenía muy en mente, entre otros, a José Carlos Mariátegui.

En cualquier caso, Alberto Flores Galindo había bebido con avidez en las fuentes primigenias del socialismo en el Perú. Por eso, oponiéndose a las visiones distorsionadas o dogmáticas de Mariátegui, y resaltando constantemente su originalidad, supo contribuir como muy pocos a elaborarnos una nueva imagen de Mariátegui. Así aportó, de manera decisiva, a la renovación de la

1. Alberto Flores Galindo, “Reencontremos la dimensión utópica”, *Márgenes* Año IV, Nº 7, Lima, 1991, p. 78.

izquierda peruana en la década de los 80. Pues el reencuentro con Mariátegui, que signa aún a nuestro presente histórico, se vio fuertemente animado por las interpretaciones y debates que propició Tito Flores desde diferentes tribunas y dirigiéndose a múltiples interlocutores. Aquí sólo quisiera indicar algunos de los rasgos que me resultan más atractivos de su provocadora lectura del Amauta.

### UN MARXISMO VIVIENTE

Recuerdo que en la presentación de la antología de textos de Mariátegui, titulada **Invitación a la vida heroica**<sup>2</sup>, en cuya confección tuvo una labor muy destacada, junto con Ricardo Portocarrero, él subrayó que se había tenido muy en cuenta el marxismo del “factor subjetivo” del Amauta. Y creo que ahí está la clave de lectura que Tito Flores puso a prueba, especialmente en su profundo y hermoso libro sobre **La agonía de Mariátegui**. Desde el mismo título se alude a la subjetividad más íntima del individuo, pues como lo anota su autor “*el verbo ‘agonizar’ es una especie de ‘llave’ del mariateguismo*”.<sup>3</sup> Y al recorrer sus páginas surge la imagen de un hombre libre que se enfrenta a su destino, que lucha contra la vida y contra la muerte en pos de una vida plena para todos. Un viajero, un “*hombre nómada*” abierto al mundo y a todo lo novedoso, pero que al mismo tiempo persigue construir su propio rumbo. De ahí también su espíritu crítico y polémico, su peculiar manera de pensar a Marx.

Lejos de cualquier academicismo, en ese libro Flores Galindo nos acerca a un Mariátegui sumergido en los acontecimientos que le tocó vivir. Sin desconocer las distancias históricas que se interponen, nos coloca ante su propio proceso de esclarecimiento a través de sus debates y polémicas, particularmente con la III Internacional. Tal recurso expositivo le otorga una vibrante plasticidad al relato, sin mellar en nada su rigurosa científicidad. Y si en algún aspecto puede que se haya exagerado un poco las oposiciones, en conjunto se puede expresar que la versión de Tito Flores se

2. José Carlos Mariátegui, **Invitación a la vida heroica**, Instituto de Apoyo Agrario, Lima, 1989.
3. Alberto Flores Galindo, **La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern**, DESCO, Lima, 1982, p. 14.

halla mucho más cerca de la verdad histórica. Así es como nos muestra un hombre a la vez independiente y solidario, tratando de construir un proyecto socialista autónomo para el Perú. Y ahí reluce, sin duda alguna, el gran mérito de Mariátegui, la talla del hombre. Pues pese a la represión policial, a la enfermedad, a los desgarramientos de las polémicas y escisiones políticas, e incluso de la soledad de sus últimos días, no se cansó de ensayar su “creación heroica”, sin calcos ni copias.

### LA TRADICIÓN ANDINA

La figura de Mariátegui, que en la presentación de Tito Flores quizás pudiese evocarnos a un héroe de la tragedia griega, nos remite más bien a nuestras propias raíces culturales. Ya que si bien el proyecto socialista tiene un alcance universal, y así lo vivía Mariátegui –gran admirador de las luchas obreras y populares en el mundo entero y entusiasta defensor de la Revolución Rusa–, ese socialismo en el Perú tenía que surgir de nuestras propias condiciones sociohistóricas, y especialmente de las tradiciones nacionales y populares. Motivo por el cual no fue un repetidor de marxismo, o un mero “*aplicador*” del mismo, sino un verdadero productor de marxismo, a partir de nuestra realidad nacional y de las aspiraciones del movimiento popular. Por su lado, Tito Flores supo relevar cómo su gran esfuerzo consistió en vincular estrechamente marxismo y nación, indigenismo y socialismo. De esa simbiosis debía brotar algo nuevo y muy nuestro.

El proyecto socialista en el Perú no podía elaborarse según el supuesto devenir unilineal de la historia universal, remedando la historia europea o en función de otros modelos preestablecidos. Más allá de todo eurocentrismo, y sin confundir al socialismo con una sola vía, había que atenerse a lo nuestro. Como se enuncia en **Reencontremos la dimensión utópica**: “*El socialismo en el Perú es un difícil encuentro entre el pasado y el futuro. Este es un país antiguo. Redescubrir las tradiciones más lejanas, pero para encontrarlas hay que pensar desde el futuro. No repetirlas. Al contrario. Encontrar nuevos caminos...*”.<sup>4</sup> Creo que Tito Flores aprendió también esto de Mariátegui, quién dio importancia pri-

4. Alberto Flores Galindo, “Reencontremos la dimensión utópica” Op. cit., p. 79.

mordial a la tradición andina con sus prácticas comunitarias en su configuración de la utopía socialista. De ahí su empeño en articular el campesinado indígena tradicional con el naciente movimiento obrero moderno de las ciudades, en igualdad de condiciones, en tanto que sujetos protagónicos del socialismo peruano.

Hoy habrá que tener más en cuenta a otras tradiciones, en un país tan rico y variado en su composición étnico-cultural.

Igualmente habrá que recoger con lucidez las mutaciones ocurridas en el tiempo y en el espacio. Pero no podemos hablar de modernidad a secas o dentro de un discurso simplemente universalista, al modo de los neoliberales, sin atender a nuestras raíces autóctonas, sin un verdadero anclaje nacional. Probablemente por ello Tito Flores, al final de su vida, se dispuso a realizar una investigación a fondo sobre la obra de José María Arguedas... La compleja dialéctica entre tradición y modernidad, es algo que me parece sigue vigente tanto del pensamiento de Mariátegui como del de Tito Flores en sus indagaciones sobre la "*utopía andina*". Especialmente cuando el mundo moderno y occidental, del cual también formamos parte, se halla en una crisis histórica aún más radical de la que pudo calibrar el mismo Mariátegui en su época. Y tal vez las tradiciones nacionales y populares, con sus sabidurías ancestrales, tengan mucho que aportar para la renovación del ideal socialista<sup>5</sup>.

### *UN NUEVO ESTILO POLÍTICO*

La lectura mariateguiana de Mariátegui; que practicaba Alberto Flores Galindo, hizo mucho hincapié en el estilo del hombre, en su forma de comprender y hacer política revolucionaria. Siempre desde abajo, al interior de los movimientos sociales, impulsando los esfuerzos de autoorganización democrática. Así es como privilegiaba la unidad y la convergencia de los más diferentes sujetos y movimientos populares. En esta óptica hay que colo-

5. Como lo advertía en el epílogo a su obra de madurez, “*otro desenlace podría avizorarse si a la mística milenarista se añade el socialismo moderno con su capacidad para organizar, producir programas estratégicos y moverse en el corto plazo de la coyuntura política. En otras palabras, si la pasión se amalgama con el marxismo y su capacidad de razonamiento*” . Alberto Flores Galindo, *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima, 1987, pp. 367-368.

car también su búsqueda de una relación no autoritaria, entre los intelectuales y los trabajadores, dentro de una dinámica de intercambio y aprendizaje mutuo. Esta relación horizontal, y de comunicación dialogal, le resultaba pertinente para la creación de una voluntad colectiva sustentada en una coherencia simbólica, al modo de una revolución cultural. Por ello la tarea colectiva de la revista *Amauta*, con sus redes nacionales e internacionales, terminó convertida en el centro cultural del Perú de entonces.

En esta perspectiva se entiende que Mariátegui no compartiese los estilos vanguardistas y jacobinos de hacer política. Ya que el mito de la revolución social era una construcción imaginaria colectiva, ajena a los liderazgos individuales. Esto lo destacó muy adecuadamente Tito Flores en “Un viejo debate: el poder”<sup>6</sup>, a propósito de la polémica entre Haya de la Torre y Mariátegui. Asunto que alejó también a este último de la Komintern. A diferencia del caudillismo, forjar una voluntad colectiva implicaba tener muy presente el ritmo y el compás del movimiento social. Así se explican sus reticencias a fundar un partido revolucionario desde afuera y desde arriba del movimiento obrero y campesino. Más que un presupuesto, el partido debía surgir de su interior, como un resultado de su proceso de maduración sociopolítica. La interesante carta de César Falcón sobre el acuerdo de Génova, fechada a fines de 1923, que se publica en el reciente número del *Anuario Mariateguiano*<sup>7</sup>, no hace sino confirmar estas apreciaciones.

La posición democrática de Mariátegui se manifiesta en su concepción de que en el Perú el socialismo no podría ser tal si no asumiese, en primer lugar, las reivindicaciones del indio, así como las tradiciones democráticas de las comunidades indígenas. Y esta democracia desde la vida cotidiana, que se fija no sólo en el elemento clasista sino también en el problema de la raza, la supo enfatizar muy bien Tito Flores. Pienso que este estilo democrático es hoy fundamental para el futuro proyecto socialista. Pues éste únicamente se podrá construir potenciando los procesos de democratización socio-política que provienen de los distintos movi-

6. Alberto Flores Galindo, “Un viejo debate: el poder”, en *Socialismo y Participación* Nº 20, Lima, 1982, p. 15.
7. “Una carta de César Falcón de 1923”. Análisis y transcripción de A. Melis. *Anuario Mariateguiano* Vol. II, Nº 2, *Amauta*, Lima, 1990, p. 13.

mientos sociales del país. Ante el derrumbe de los pretendidos “socialismos reales”, estrangulados precisamente por sus carencias democráticas, ahora hay que concebir al socialismo como la radicalización de la democracia, lo cual supone su concreción y reinvencción integral. Esto también lo podemos aprender en cierta forma de Mariátegui y Flores Galindo, quienes siempre exigieron una coherencia ético-política entre los medios y los fines.

### UNA FE APASIONADA

Finalmente, quisiera resaltar que Tito Flores no omitió, por contraste con otros intérpretes, la dimensión afectiva y pasional del marxismo y del proyecto socialista de Mariátegui. Lejos de esquivarla, en distintas ocasiones –como en su ensayo “Para situar a Mariátegui”– sostuvo que la singularidad de su obra residía en su sensibilidad mística<sup>8</sup>, sensibilidad que le llevó a relativizar la racionalidad científica y a concebir al marxismo como la religión de nuestro tiempo. No, claro está, en tanto que una iglesia con sus dogmas y jerarquías, que más bien evocaría al comunismo oficial y ortodoxo. Sí como búsqueda riesgosa de plenitud, de liberación integral, en las condiciones sociohistóricas. No en tanto que verdad ya poseída, sino como sentido y verdad a ser construidos en la efectividad de nuestra historia humana. No en tanto que seguridad incuestionable. Sí como esperanza combativa.

Para Mariátegui, como para Tito Flores, la utopía socialista tiene mucho que ver con la ética, con la creación en la historia viviente y compartida de los hombres, de nuevos valores y formas de vida. De ahí sus reiterados llamados a la imaginación. Pues esto supone “*la esperanza por encima de cualquier previsión razonable contraria*” o, como le gustaba decir a Tito, “*ir contra la corriente*”. En estos momentos de desaliento, que podría inducir a una desmoralización ética y psicológica, tenemos que recuperar el mito social y la utopía para el proyecto socialista. Pero como lo señala Flores Galindo en **Reencontremos la dimensión utópica**:

8. Alberto Flores Galindo, “Para situar a Mariátegui”, en *Pensamiento Político Peruano*, DESCO, Lima, 1987. Allí puntualiza lo siguiente: “*Es desde esta permanente preocupación religiosa, que atraviesa todos los textos de Mariátegui hasta el final de su vida, que él hará una lectura particular del marxismo.*” (p. 204). Cf. “Márxismo y religión: para situar a Mariátegui”, en *30 Días* N° 5, Lima, 1984.

*"Un socialismo construido sobre otras bases, que recoja también los sueños, las esperanzas, los deseos de la gente. Uno en que se dé cabida también a estas necesidades".<sup>9</sup>* Ya que el espíritu libertario comienza por cuestionar y revolucionar nuestra propia vida cotidiana.

Concluyo estas rápidas notas explicitando que habría que ahondar en esta afinidad que vislumbro entre Mariátegui y Alberto Flores Galindo, y que se puede rastrear en el transcurso de sus vidas y obras. Aunque en situaciones diferentes, existiría una cierta similitud de trayectorias y de destino porque se dio entre ellos una *"amorosa asonancia"*<sup>10</sup>. Pero sobre todo porque los dos fueron entre nosotros hombres muy exigentes: Amautas, sabios y maestros de profundos deseos. Y como lo planteaba Marx, una *"revolución radical"* sólo puede surgir de las *"necesidades radicales"* de los individuos y colectividades. Ahí se encuentra, en todo caso, la invitación a la vida heroica que ambos nos hacen hoy día para continuar su aventura inconclusa, su agonía y lucha creadora.

9. Alberto Flores Galindo, "Reencontremos la dimensión utópica", Op. cit., p. 81.

10. La expresión es de Mariátegui, refiriéndose a sus relaciones con Piero Gobetti. *7 ensayos e interpretación de la realidad peruana*, Amauta, Lima, 1974, p 229.



# Incas y reyes españoles en la pintura colonial peruana: La estela de Garcilaso

Gustavo Buntinx / Luis Eduardo Wuffarden

## I. INTRODUCCIÓN

### *Garcilaso, las imágenes, el poder simbólico*

Lentamente se ha ido afirmando la opinión de que el espacio colonial andino fue escenario no sólo de conflictos sociales y económicos, sino también de una fundamental lucha por el poder simbólico. En ella destaca la competencia de prestigios protagonizada por autoridades españolas y nobleza indígena, con la variable participación de la jerarquía eclesiástica y las distintas órdenes religiosas. Es sabido el papel que en todo esto llegaron a tener los escritos de Garcilaso de la Vega. Pero no se ha tomado suficientemente en cuenta las maneras cómo esa influencia fue procesada para un público más amplio por medio de representaciones ce-

\* El origen de este trabajo se remonta a 1985, cuando recorrimos las iglesias y conventos de Lima en compañía de Alberto Flores Galindo, "buscando un inca" en el sentido más literal de esa frase que luego él convertiría en título de su libro culminante sobre la utopía andina. Es en un reconocimiento algo más que afectivo, entonces, que dedicamos las siguientes páginas a la memoria de nuestro amigo y maestro. Con él terminaremos de comprender que si toda historia es historia contemporánea, ésta lo es más aún en "el Perú hirviente de nuestros días", esa expresión de Arguedas que Tito hiciera tan suya.

remoniales, escénicas y plásticas. Esta es una omisión importante. Pintada o actuada, la imagen funciona como un sistema primordial de comunicación ideológica en sociedades de culturas escindidas y de restringida tradición literaria, como lo fue el Perú colonial.

Nuestro trabajo intenta ingresar a esta problemática a partir del análisis detallado de un programa iconográfico particularmente rico en sugerencias al respecto. Se trata de la conocida galería de reyes incas y emperadores españoles, surgida a principios del siglo XVIII y luego reelaborada en varias sintomáticas versiones que se prolongan hasta bien entrada la república. En ese desarrollo texto e imagen se combinan de múltiples, ambiguas maneras, prestándose ocasionalmente a los fines políticos tanto de la metrópoli como de los independentistas criollos. En su momento más denso, sin embargo, este género de imágenes expresa la posición ambivalente y compleja de los curacas, cuyos privilegios se fundamentaban en la tradición prehispánica pero dependían de una lealtad continuamente reafirmada a la corona española. Cobra así especial sentido la presencia de Garcilaso en los sucesivos desarrollos de esta iconografía.

Para mejor entenderla, nuestra ponencia reorganiza los conocimientos establecidos sobre ella, intentando aportar evidencias nuevas pero sobre todo interpretaciones distintas en un campo que se creía virtualmente explicado. El resultado se presenta como avance y resumen de un trabajo mayor sobre la imagen del inca en la plástica peruana, sugiriendo también una línea de trabajo en esa perspectiva. Se trata aquí de analizar desde fuentes poco frecuentadas las maneras cómo evoluciona la influencia de Garcilaso para empezar a plantear un recorrido alternativo por los procesos ideológicos del último siglo colonial y, en menor medida, el primero republicano.

#### *Garcilaso como punto de partida*

Al menos en dos aspectos, Garcilaso es un ineludible punto de partida para toda reflexión sobre la iconografía incaica. A la información que nos proporciona sobre la pintura prehispánica, debemos añadir su crucial testimonio sobre el uso político del género pictórico por parte de la nobleza indígena sometida al poder español. Además, claro, del papel que al propio cronista le tocó asumir en tanto intermediario y difusor de ese tipo de imágenes.

Como es bien sabido, los *Comentarios Reales* ofrecen una de las mejores referencias que tenemos de lo que pudo haber sido la pintura mural y conmemorativa en el Tawantisuyo: ese emotivo pero discreto recuerdo de los dos cóndores representados sobre una peña para perennizar la salvación heroica del Cusco que, en la versión de Garcilaso, protagoniza Viracocha cuando su padre Yahuar Huaca se da a la fuga ante el sorpresivo avance de los sublevados chancas. La precisa descripción<sup>1</sup> de las dos aves en actitud contrastante –de huida y de combate– puede resumirse en el título de uno de los capítulos anteriores: “*El Inca desampara la ciudad y el Príncipe la socorre*”.<sup>2</sup>

La expresión plástica es aquí entendida fundamentalmente como **monumento** en el sentido etimológico de memoria. Pero ésta actúa siempre como una fuerza activa –y por lo tanto manipulable– en la vida social y política. Tanto más en el contexto colonial andino, donde derechos y privilegios con frecuencia se sustentan en abolengos encumbrados. De allí la importancia del árbol genealógico “*pintado en vara y media de tafetán blanco de la China*” que los descendientes de la aristocracia cuzqueña envián a la Corte por intermedio de Garcilaso.<sup>3</sup> Según el testimonio de éste, se trataba de obtener el reconocimiento de su nobleza para lograr la excención del pago del tributo “*y otras vejaciones que como los demás indios comunes padecen*”.<sup>4</sup>

Esta iniciativa de 1603 se ubica en los comienzos de una larga tradición de peticiones de curacas que hacen uso importante de imágenes como sustento y apoyo para sus reclamos. (Piénsese sólo en el caso paradigmático de Guaman Poma de Ayala). Las obras que acá discutiremos derivan en parte de esa convención, por lo que nos interesa resaltar tres aspectos de ella que se verán

1. Garcilaso comprueba el buen estado de la pintura en 1580, pero quince años después recibe noticias de su virtual desaparición. “*Porque el tiempo*”, dice con ese tono de callada melancolía que suele caracterizar a sus alusiones a las ruinas incaicas, “*con sus aguas y el descuido de la perpetuidad de aquella y otras semejantes antigüallas, la habían arruinado*”. *Comentarios Reales*, Libro Quinto, capítulo XXII.

2. *Ibid.*, Libro Cuarto, capítulo XXIV.

3. *Ibid.*, Libro Nono, capítulo XL.

4. *Ibid.* Recientemente se publicó el poder otorgado por los nobles cusqueños a Garcilaso, Melchor Carlos Inca, Alonso de Mesa y Alonso Márquez. Cf. el apéndice documental de Fernando Iwasaki, “*Las panacas del Cuzco y la pintura incaica*”, en *Revista de Indias*, Vol. XLVI, Nº 177, 1986; pp. 59-74.

reiterados a lo largo de nuestra reflexión y aparecen ya claramente anunciados en Garcilaso.

El primero de ellos es el recurso al rey como última y casi providencial instancia para las aspiraciones de curacas que se sentían maltratados por las autoridades coloniales, o incluso por el sistema colonial mismo. *"Escriben con gran confianza [...] que, sabiéndolas [sus miserias] su Majestad Católica, las mandará remediar y les traerá otras muchas mercedes, porque son descendientes de Reyes"* dice nuestro cronista, quien añade entre paréntesis *"y así lo creemos todos"*, haciendo suya una convicción –o al menos una política y una retórica– que está en la base misma de las representaciones sobre las que trataremos.<sup>5</sup>

Otro factor es el papel especial que tendrán los mestizos de sangre real incaica como representantes de los indios principales en sus trámites ante la Corona.<sup>6</sup> Tal vez esto era de esperar, por contar algunos de ellos tanto con la confianza de sus parientes indígenas como con el conocimiento del lenguaje y las formalidades de la cultura oficial española. Podrán así presentarse como intermediarios naturales entre la nobleza nativa y la europea, definiendo un lugar y una función para su imprecisa identidad. No fueron los únicos que lo intentaron. También sectores de órdenes religiosas como las de los franciscanos y jesuitas procuraron ocupar ese espacio. En algunos casos sus iniciativas llegan a plasmar elocuentes expresiones plásticas, que deben ser hoy entendidas como sin duda lo fueron en su propia época: no un mero gesto artístico, sino parte también de una estrategia simbólica para la consecución de fines políticos concretos. (En contextos pre-modernos, arte y sociedad no son términos tan artificiosamente disociados como en nuestra cultura actual. Es siempre bueno recordarlo).

No puede entonces extrañar que en ese ámbito la información sea frecuentemente manipulada. En la **Historia General del Perú** se denuncia que Melchor Carlos Inca termina por ocultar el lienzo y la carta de sus parientes a la Corte para asegurarse merce-

5. Comentarios Reales, Libro Nono, capítulo XL.

6. Si bien Garcilaso prefiere no asumir personalmente el encargo de los curacas cuzqueños, lo transfiere a Melchor Carlos Inca, noble y mestizo como él.

des personales.<sup>7</sup> Pero en los *Comentarios* Garcilaso mismo distorsiona el contenido de ese cuadro al contar entre los soberanos allí representados a Inca Yupanqui: Como se sabe, ese monarca es otro nombre de Pachacútec, pero nuestro cronista le da identidad propia con el fin de restarle importancia a una panaca rival de la suya.<sup>8</sup> El mismo principio es el que le lleva a confundir el accionar heroico de Pachacútec con el de Viracocha. Dos de los rasgos que permiten precisar la variable influencia que Garcilaso va teniendo en los desarrollos iconográficos.

Para hacerlo debemos desligarnos por el momento de la antigua controversia respecto a la posible relación entre “*las pinturas que envió y trajo a España don Francisco de Toledo*”<sup>9</sup> y las efigies posteriores de los incas. Dado el marco restringido de esta ponencia preferimos poner el énfasis en una representación más vinculada a iniciativas y circunstancias locales. Se trata de las conocidas series de gobernantes del Perú con la sucesión de incas y reyes españoles.

## II. EL PROGRAMA ICONOGRAFICO DE CUEVA

### *El grabado y sus derivaciones pictóricas*

El modelo visual de esta representación –no el literario, como se verá– queda establecido en el primer tercio del siglo XVIII y de ese período datan sus versiones pictóricas originales. Actualmente sobreviven tres de ellas, todas de aparente mano cuzqueña pero al menos dos realizadas con probabilidad en la

7. **Historia General del Perú**, Libro Octavo, capítulo XXI.
8. La manipulación queda evidenciada cuando, en su descripción del lienzo, Garcilaso se ve forzado a ubicar a los descendientes de Pachacútec y de Inca Yupanqui en la misma panaca, a pesar de que todos los demás incas aparecen como cabeza de linajes propios. *Comentarios Reales*, Libro Nono, capítulo XL.
9. Es el título del conocido trabajo en el que Marco Dorta explora las sugerencias de un expediente sobre el tema ubicado por María Rostworowski en el Archivo General de Indias. Enrique Marco Dorta, “Las pinturas que envió y trajo a España don Francisco de Toledo”, en *Historia y Cultura*, Nº 9, Lima, Museo Nacional de Historia, 1975; pp. [67]-78. Este y otros temas relacionados son discutidos por Teresa Gisbert en *Iconografía y Mitos Indígenas en el Arte*, La Paz, Gisbert y Cía. 1980; esp. pp. 117-120 y ss. Cf. también José de Mesa y Teresa Gisbert, *Historia de la pintura cuzqueña*, Lima, Biblioteca Peruana de Cultura, 1982; t. 1, pp. 50-51. Asimismo puede consultarse la breve revisión de Iwasaki, *op. cit.*

capital del virreinato. En efecto, la que consideramos más importante se encuentra en la Catedral de Lima, donde fue sólo recientemente salvada del olvido y de un deterioro casi absoluto (Fig. 1). Y la más conocida es la del antiguo beaterio de Copacabana, en el barrio capitalino del Rímac (Fig. 2). Existe también una más sencilla, con mucho menor carga textual, en el convento de San Francisco de Ayacucho, sobre la que no nos ocuparemos mayormente.<sup>10</sup> Aunque debieron haber más hoy perdidas esperamos demostrar que esta distribución es de por sí significativa, como lo es el hecho de que la única referencia precisa a otro de estos cuadros lo ubique en manos de un curaca altiplánico.<sup>11</sup>

Teresa Gisbert ha sido la primera en proponer como origen común de todas estas obras a un grabado cuya concepción se atribuye al sacerdote e intelectual limeño Alonso de la Cueva<sup>12</sup> (Fig. 3). Así lo afirman los testimonios contemporáneos de Arzáns y Llano Zapata, sobre todo este último que fue amigo y correspondiente de Cueva, habiendo vivido con él cinco años.<sup>13</sup> Pero su texto

10. Para una descripción y análisis pormenorizados de estas pinturas, sus antecedentes y derivaciones, cf. Gisbert, *op. cit.*, 1980; pp. 117-146. Allí aparecen reproducidas las dos últimas, no así la primera que se encontraba íntegramente oscurecida al momento de la edición de ese libro. Sin duda ésta fue la razón por la que su importancia pasó hasta entonces desapercibida. Algo después de la exitosa restauración (efectuada en 1985, por el equipo de Liliana Canessa) Jaime Mariazza publica el cuadro y hace algunas precisiones sobre su relación con las demás obras que conforman esta iconografía: "Los incas y los reyes españoles en la Catedral de Lima", en *Boletín de Lima*, N° 51, Lima, mayo 1987; pp. 11-17. Véase asimismo Francisco Stastny, "Iconografía, pensamiento y sociedad en el Cuzco virreinal", en *Cielo Abierto*, Vol. VII, N° 21, Lima, jul-set. 1982; pp. 40-55. Allí el autor se ocupa brevemente sobre este tema específico relacionándolo con problemas iconológicos más amplios que desarrolla también en varios otros estudios importantes a los que luego harémos referencia.
  11. José Fernández Guarachi de Jesús de Machaca en la provincia de Pacajes, hoy Bolivia, quien en su testamento de 1734 menciona una obra con estas características, sobre la que más adelante nos detendremos. Gisbert, *op. cit.*; pp. 133, 166-168. Cf. también n. 113.
  12. Gisbert, *op. cit.* pp. 128-135.
  13. Arzáns reproduce algunos textos de este grabado al narrar el origen de los incas y el fin de su imperio con Atahualpa. En la primera de esas ocasiones cita explícitamente a "el Licenciado Don Alonso de la Cueva Ponce de León *GENEALOGIA DE LOS REYES INGAS DEL PERU*, en la tabla que ideó este asunto". Bartolomé Arzáns de Orzúa y Vela, *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, Providence, Brown University Press, 1965, tres tomos (Manuscrito de 1705 a 1736). Cf. t. I, p. 265 y t. III, p. 266.
- Para Llano Zapata "Fue el primero que hizo el dibujo y ordenó la serie de los Incas don Alonso de la Cueva, cronista de la Santa Iglesia de Lima". Esta

habla de un dibujo a partir del cual el jesuita Juan de Narváez habría realizado la estampa, al parecer en Quito.<sup>14</sup> Una serie de diferencias entre ésta y los cuadros que hemos enumerado permite sospechar que al menos uno de ellos –probablemente el de la Catedral– se basa en el boceto original y es tal vez anterior al grabado mismo.<sup>15</sup> No entraremos aquí en todos los detalles de esta cuestión complicada, sino para adelantar que en algunas de esas variaciones se evidencia parte importante de la influencia de Garcilaso que nos interesa precisar.

Referencias internas del grabado y externas a él inducen a

fuente además advierte que “*la iconografía que dan de estos emperadores es arbitraria y sin más fundamento que pintar como querer*”, desmintiendo a quienes aseguraban que Cueva se basó en efigies antiguas de origen indígena. José Eusebio de Llano Zapata, *Memorias Histórico-Físicas Apologéticas de la América Meridional*, Lima, 1904; p. 106 (manuscrito de 1761).

14. *Ibid.* Rubén Vargas Ugarte sigue esta opinión en la entrada que le dedica a Narváez en su *Ensayo de un diccionario de artífices de la América Meridional*, Burgos, 1968; p. 434. Allí se proporcionan algunas informaciones adicionales sobre los intereses artísticos de este sacerdote español activo en Quito durante las primeras décadas del siglo XVIII. No obstante, Gisbert pone en duda la figura de Narváez como grabador y propone en cambio a “*un tal Camacho*” o a Miguel Adame como posibles autores materiales de la estampa que nos ocupa, sin llegar a tomar una determinación al respecto: Gisbert, *op. cit.*; pp. 131-132. No hemos podido consultar a Guillermo Furlong, “Un grabador quiteño de 1718”, en *II Congreso Internacional de Historia de América*, Buenos Aires, Academia Nacional de Historia, 1938; t. III, pp. 455-457.
15. Las variaciones se dan también entre los cuadros mismos e involucran tanto las posiciones de los distintos soberanos representados como aspectos diversos de sus atuendos, sobre algunos de los cuales después trataremos. Gisbert (*op. cit.* 1980; p. 132) considera al lienzo de Ayacucho como el más relevante y antiguo, entre otras razones por su mayor fidelidad al grabado de Cueva. Pero esto más bien distancia a esa obra de la iniciativa original de un programa al que aparentemente sigue sin mayor criterio: a pesar de que no reproduce las importantísimas leyendas biográficas, al final de la cartela superior mantiene la afirmación de que “*La edad de los Yngas según sus Anales fue tan larga como se nota en cada uno*”. Indicación que no corresponde a esta versión abreviada y bastante derivativa. En cambio lo original y complejo de múltiples detalles en las pinturas de la Catedral y el hoy monasterio de Copacabana justifica que se las considere anteriores y más significativas. Esto es sobre todo cierto para la primera de ellas, cuyos visibles “*arrepentimientos*” de orden compositivo (la segunda hilera de gobernantes fue inicialmente planteada a una altura muy distinta de la que luego se impuso) ponen en duda que sus realizadores hayan estado siguiendo un programa ya firmemente establecido en cada aspecto. Aunque no haya manera de demostrarlo a cabalidad, todo parecería sugerir que entre la estampa y los dos cuadros de Lima la relación no es de dependencia sino de una fuente compartida. Se trataría de tres desarrollos paralelos a partir de un mismo boceto. Esto le da sentido especial a las variantes, como se verá.

Gisbert a fecharlo entre 1724 y 1728<sup>16</sup>, pero una lectura más atenta a los hechos narrados en los textos de su programa iconográfico nos permite ubicarlo con toda certeza entre 1725 y 1728, y muy probablemente el propio año de 1725 o poco después por razones que luego se expondrán.

A pesar de la notable difusión alcanzada por esta estampa (lo demuestran sus múltiples derivaciones, tanto en América como en España) todos sus ejemplares parecen haberse perdido y hoy se le conoce sólo gracias a la reproducción publicada por José Imbelloni en su libro *Pachakuti IX* de 1946<sup>17</sup>. Aunque la calidad gráfica de esa ilustración deja algo que desear, allí se perciben los elementos distintivos del programa: flanqueado por los escudos de España y del Tawantisuyo (este último de invención colonial), Cristo Justiciero, “*REY DE REYES, Y SEÑOR DE SEÑORES*”, preside sobre tres filas horizontales donde se encuentran retratados, en figuras de busto, los sucesivos gobernantes del Perú, desde los primeros incas hasta Felipe V en su segundo reinado. Bajo cada efígie una cenefa de lugar a breves textos biográficos que, en el caso de los monarcas españoles, tienden a resaltar las iniciativas tomadas por algunos de ellos en favor de la raza indígena. Arriba y a ambos costados aparecen las imágenes en cuerpo entero de Manco Cápac y Mama Huaco, acompañadas por un recuento mítico del papel fundador que ellos tuvieron en los orígenes del Tawantisuyo. También se ofrece una periodificación sumaria de los tiempos preincaicos.

El conjunto es tradicionalmente interpretado como propaganda oficial, por presentar a la dominación española como una extensión casi natural de la incaica, bajo la vigilante protección de

16. Op. cit; p. 131. Gisbert se basa en la referencia ya citada de Arzáns (cf. nota 13), que data de 1728, y la fecha del inicio del segundo reinado de Felipe V (1724), último monarca representado. Logra así enmendar opiniones que ubicaban este grabado hacia 1740, como la del propio José Imbelloni quien lo divulga y estudia en su *Pachakuti IX* (*El Inkario Crítico*), Buenos Aires, Editorial Humanior, 1946; s.p. Pero Gisbert también corrige el testimonio de época proporcionado por Llano Zapata (op. cit.), quien extrañamente asegura que Narváez “[abrió las láminas y tiró las estampas, por los años de 1715]”, contradiciendo la evidencia de las propias imágenes. Tal vez se trate de una errata por 1725, fecha que consideramos más probable, coincidiendo en esto con Stastny (op. cit.; p. 46), quien sin embargo no argumenta esta opción.

17. Op. cit.

la fe católica. En principio podemos reforzar esta opinión con algunas observaciones. El texto principal insinúa que la dinastía incaica tuvo un origen espurio e incestuoso, para de inmediato introducir el tema de la legítima sucesión.<sup>18</sup> Este se verá luego continuamente reiterado al concluir cada biografía con la fórmula “*sucediole su hijo*”. Las excepciones son significativas. De Huás-car se afirma que “*no tuvo hijo varón*” y el punto no es tocado en relación a Atahualpa, quien además por la posición en que aparece retratado pareciera estar entregando a Carlos V su *champi*, esa combinación de cetro y hacha que era distinción de señorío. Queda así tácitamente planteada la vacancia del trono incaico y su justificada ocupación por los soberanos españoles. Tal interpretación se ve abonada por la larga frase que sirve de título a toda la composición: “*EFIGIES DE LOS INCAS O REYES DEL PERU con su Origen y Serie Y de los Catholicos Reyes de Castilla y de Leon que les han sucedido hasta el presente que Dios Guarde*”.

Sin embargo, es posible replantear enteramente el problema echando una mirada más pausada e intensa sobre las imágenes **junto con los textos** que las acompañan (pero que han sido por lo general soslayados), y con estricta referencia a sus posibles antecedentes. De esas relaciones se desprende una profunda y sugerente ambivalencia de sentido que no podrá ser aquí abordada en todos sus aspectos. Por el momento nos preocupa sobre todo ensayar una lectura más amplia y compleja de la apuesta ideológica de esta composición y de su manejo interesado de fuentes. Se trata de reexaminarla dentro del contexto mayor de la discusión política e historiográfica del momento, concentrando nuestra mirada en el ambiente social de Lima que generó tan cargada iconografía. Para ello será necesario colocarla bajo la luz de nuevos materiales y otras informaciones que a continuación presentamos.

18. Es lo que podría desprendese de una lectura desinformada de la primera parte de la cartelera superior ubicada a la izquierda del cuadro (es decir a la derecha del espectador): “*COMENZO este gran imperio de los Ingas por MANCO CAPAC Inga, o Monarca Iº del Peru el qual, por fiction de su Madre Mama Huaco fue tenido por hijo del Sol, y de la Cueva Pacarictambo; con que fue aclamado por Rey en toda la Region del Cuzco Ciudad y Corte, que fundó o acrecentó. A los 14 años de su edad se casó con su misma Madre, o ignorante o sabedor del parentesco Puso ley, para mayor seguridad de la Real Estirpe que sus Descendientes se cassen con la hermana mayor*”.

Ante todo, es útil recordar que la representación de incas no era en sí excepcional. A los conocidos trabajos sobre los lienzos relacionados con la gestión toledana<sup>19</sup> se suman ahora noticias documentales como las que L. E. Tord divulga sobre un cuadro perdido a fines del siglo XVI o principios del siguiente en el que los incas formarían parte de un repertorio mayor de indígenas americanos.<sup>20</sup> Existen varias otras referencias, incluso para el caso específico de Lima. En el Archivo Histórico Municipal de esta ciudad se ha encontrado una breve alusión de 1659 al “aderezo” de “*un retrato del Inga que está en los corredores del Cavildo*”.<sup>21</sup> (El testimonio de un viajero nos da una cierta idea de cómo lucirían ésa y otras pinturas de tema parecido en 1755).<sup>22</sup> Pero nos interesa resaltar la serie probablemente realizada por Agustín de Navamuel en el Cuzco, y de allí trasladada a la capital hacia 1720. Un conjunto en apariencia fastuoso que el marqués de Valleumbroso –a quien se le acusaba de presumir una ascendencia incaica– manda pintar para Diego Morcillo, entonces virrey del Perú y a partir de 1723 arzobispo de Lima.<sup>23</sup>

19. Cf. n. 9.
20. Luis Enrique Tord, “Una pintura desconocida: Retratos de los Reyes Incas”, en *El Comercio*, Lima, 25 de marzo de 1984, suplemento Dominical; pp. 18-19.
21. Libro XXVI de Cabildos; p. 439.
22. “*El palacio del virrey no es hermoso ni en su arquitectura ni en sus muebles. El Cabildo no tiene más distinción: se ve ahí solamente la historia de los indios y de sus Incas, de manos de pintores del Cuzco, que pasan por los más diestros del país. El gusto de estos pintores es del todo gótico, porque, para la inteligencia del tema que representan, hacen salir de la boca de sus personajes unos rollos sobre los que escriben lo que quieren hacerles decir*”. “Carta del R.P. Morghen, Misionero de la Compañía de Jesús, al señor marqués de Reybac”, en Armando Nieto Vélez, “Una descripción del Perú en el siglo XVIII”, en *Boletín del Instituto Riva Agüero*, N° 12, Lima, 1982-1983.
23. Esta serie es sólo conocida por la referencia indirecta del contrato en el que el capitán y pintor Agustín de Navamuel asume la realización de otra similar para el capitán Cristóbal de Rivas y Dávila. Se trata de veinticuatro retratos de doce incas y sus respectivas mujeres, representados “*con todos sus atributos [...] dorados de realsse, de colores finos y las camisetas bordadas de oro según lo natural en las bestiduras y traxes que usaron dichos Reyes Ingas y Nüstas*”. Un despliegue suntuoso que en algo recuerda al exhibido por el cuadro de la Catedral. Jorge Cornejo Bouroncle, *Derroteros de Arte Cuzqueño*, Cuzco, 1960; p. 287. Cf. también Gisbert, op cit; pp. 125-126. Sobre la compleja actitud del marqués de Valleumbroso y su relación con

Cueva gozó de la amistad y protección de este último prelado, lo que ha hecho pensar que el conocimiento de los cuadros de Navamuel inspiró en él y en la cúpula misma de la administración colonial la propuesta de extender la galería de incas con la de reyes españoles.<sup>24</sup> Pero esta empresa no parece responder solamente a un impulso oficial en el sentido más estrecho del término. Ella más bien formaliza una idea que –con matices varios– se encontraba generalizada en el ambiente cultural de la época. Lo demuestran las diversas pompas coloniales en que los propios curacas representaban el papel de los soberanos indígenas rindiendo pleitesía a la corona y a sus autoridades locales.

En ocasiones, estas ceremonias configuran antecedentes exactos de las obras que estudiamos. Según Arzáns, para el matrimonio de Felipe III los indios principales de Potosí organizaron una mascarada donde los incas desfilaron seguidos por los monarcas españoles que hasta entonces imperaron sobre el Perú.<sup>25</sup> Es posible que la descripción no corresponda del todo a lo sucedido en esas fiestas de 1600, pero sin duda revela la percepción que se tenía de ellas y de otras similares a principios del siglo XVIII, precisamente el período que nos incumbe.<sup>26</sup> De hecho, actos parecidos se repiten a lo largo de la colonia en todas la ciudades donde se congrega un número importante de indios principales. Pero por su cercanía física y cronológica a nuestro programa iconográfico nos interesa destacar las festividades que a principios de 1725 sirvieron para celebrar la coronación de Luis I, quien en Lima fue incluso vivido como "*gran Ynca*" por los curacas encargados de representar a sus antiguos gobernantes.<sup>27</sup>

Morcillo, cf Bernard Lavalle, *El mercader y el marqués: las luchas de poder en el Cusco (1700-1730)*, Lima, Banco Central de Reserva, 1988; esp. p. 112, donde se comenta una carta de 1726 en la que Morcillo "afirmaba en particular que era falso decir que, cuando había pasado por el Cusco, el marqués le había enseñado retratos de reyes incas [...] diciéndole: 'ahí tiene Vuestra Excelencia mis abuelos'".

24. Gisbert, op. cit.; p. 131.
25. Arzáns, op. cit.; t. I, p. 244.
26. Para una pertinente crítica de las descripciones que Arzáns hace de las fiestas en la primera época de Potosí, cf Manuel Burga, *Nacimiento de una utopía: Muerte y resurrección de los incas*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1988; pp. 378-389. Cf. también Gisbert, op. cit.; pp. 141-142.
27. Contamos con una crónica detallada de esa ceremonia, que además se publicó a pocos meses de su realización: Jerónimo Fernández de Castro, *Eliseo Peruano. Solemnidades heroicas y festivas demostraciones de Jubilos...*, Lima, 1725. Para una reproducción de las páginas referidas a las "fiestas de los naturales" cf. Carlos A. Romero, "Una supervivencia del Inkanato durante la colonia" en *Revista Histórica*, t. X, entrega 1, Lima, 1936; pp. 76-94.

Tales escenas sin duda influyeron en la sensibilidad despierta de Cueva. La suya es una trayectoria aún no debidamente estudiada, a pesar de que en ella se perfilan aspectos significativos de la historia social e intelectual de la colonia, con algún interesante elemento de controversia. En efecto, hacia el final de su vida (1684-1754) este religioso criollo se vio envuelto en querellas públicas que le valieron ser calificado como hombre "*de genio ardiente y notado por su libre maledicencia*" en la correspondencia del virrey Manso de Velasco, conde de Superunda, notorio por sus actitudes opuestas al nacionalismo indígena.<sup>28</sup> Sin embargo hubo tiempos más propicios en que Cueva fue un personaje de reputada erudición y cercano al poder, sobre todo en la figura del ya mencionado Diego Morcillo. Ocupó cargos de responsabilidad en la Iglesia de Panamá, Cartagena y la capital del Perú, siendo incluso consultor y abogado de presos de la Inquisición. Precisamente fueron autoridades del Santo Oficio y de la Catedral de Lima quienes le encargaron confeccionar la historia de este arzobispado, obra mayor para la que Cueva solicita materiales mediante un impresio de 1725 cuando ya Morcillo ocupa la primera prelatura del país.<sup>29</sup> Tómese en cuenta que éste es también el año en el que se habría concebido la tabla de incas y reyes españoles,

28. Rubén Vargas Ugarte, **Manuscritos peruanos del Archivo de Indias**, Lima, 1938; t. II, p. 241. La controversia se debe a denuncias que Cueva parece haber hecho sobre malversación de fondos por parte de la orden del Oratorio de San Felipe Neri, a la que perteneció pero de la que fue expulsado. Cuando Cueva muere lo hace con los hábitos de la Compañía de Jesús, pero el Arzobispo de Lima informa a la corona que la Gaceta omitió toda mención de su deceso por orden del virrey mismo. *Ibid.*; p. 237.
29. La circular de Cueva lleva el explícito título de **Carta suplicatoria a los ilustrísimos y R. arzobispos y obispos de los reynos del Perú, Tierra Firme y Chile, para que sus señorías se sirvan concurrir con las noticias de sus diocesis a la historia general de la Santa Iglesia Metropolitana Arzobispal de Lima**. Allí se explica que fue Pedro de la Peña, consultor y juez ordinario del Santo Oficio de Lima, además de arcediano de la Catedral, quien primero le comisionó la historia del arzobispado. A la muerte de este dignatario la tarea le sería ratificada por su sucesor en esos cargos, Andrés de Munive. Este y otros materiales relacionados a Cueva aparecen reproducidos o comentados en José Toribio Medina, **La imprenta en Lima**, Santiago, 1904; t. II, pp. 314 y ss., 343, 450-452; t. III, pp. 103-105, 516, 559-560. Más datos sobre Cueva pueden encontrarse en Manuel de Mendiburu, **Diccionario histórico-biográfico del Perú**, Lima, 1874-1890, y José de la Riva-Aguero, **La historia en el Perú**, Lima, Instituto Riva-Aguero, 1965; p. 325 y ss. Para un resumen de estas informaciones -bastante esquemático pero aplicado a nuestros fines- cf. Gisbert, op. cit.; pp. 130-131. La de Cueva, sin embargo, es una figura que amerita mayor investigación, sobre todo de archivo.

una iconografía asociada en sus orígenes con la Inquisición y el templo principal de Lima, como esperamos demostrar.

¿Podría entonces deducirse que el programa de Cueva responde a una comisión similar a la de su crónica eclesiástica? Posiblemente, pero en todo caso adaptada a otro tipo de demandas que se manifiestan sobre todo en las versiones pictóricas. Hasta ahora no se ha reparado lo suficiente en la variable inserción social de este intelectual y religioso de la orden del oratorio de San Felipe Neri que terminaría sus días como jesuita. A las relaciones conocidas que ya hemos señalado, habría que añadir el probable vínculo que mantuvo con la población indígena de Lima. El fue cura rector de la parroquia de Santa Ana, adjunta al hospital de naturales.<sup>30</sup> Además uno de sus principales amigos e interlocutores, el mencionado Llano Zapata, era mestizo y se casó en 1734 con Baltasara Jiménez Esquivel, quien se pretendía descendiente directa de un hermano de Huayna Cápac.<sup>31</sup>

Alrededor de Alonso de la Cueva confluyen entonces criollos, mestizos, indios principales, clérigos poderosos e incluso autoridades coloniales. Es de ese denso entorno y de sus puntos de entrecruzamiento, más que de un sector social aislado, que parece surgir la iniciativa para una de las más complejas y elocuentes iconografías de la época.

Lo termina de sugerir el crucial antecedente contenido en un grupo de documentos ubicados hace poco en el Archivo de Indias. Entre ellos se halla un primer y detallado planteamiento de las ideas políticas y las nociones históricas que luego Cueva convertiría en programa iconográfico.

30. Ibid.

31. Félix Alvarez Brun, "José Eusebio de Llano Zapata", en *Nueva Coronica*, Nº 1, Lima, Universidad de San Marcos, 1963; pp. 33-101. Más allá de este artículo no se han tomado aún suficientemente en cuenta las relaciones de Llano Zapata con la nobleza nativa, tampoco la encendida defensa del mestizaje y los indios que puede encontrarse en sus más importantes trabajos, entre los que se encuentra "cuando menos la dirección y corrección de *El día de Lima, relación de las fiestas de la jura de Fernando VI* (Lima, 1748)", José de la Riva-Aguero, op.cit.; p. 320. Crónica en la que se ofrece una notable descripción de las evocaciones incaicas protagonizadas por los curacas durante esa ceremonia, sobre la que será necesario volver. Importa aquí destacar que estas actitudes no comprometen la postura fidelista de Llano Zapata.

Se trata de los papeles, hasta ahora desconocidos, de Juan Núñez Vela, quien desde los inicios de la década de 1690 está en Madrid solicitando al rey prebendas personales y beneficios corporativos para los indios principales.<sup>32</sup> Núñez Vela es un clérigo mestizo que en sus primeros petitorios se proclama descendiente de “*Synchiroca Inga rey del Peru y de Cavalleros españoles ganadores de America*”, en virtud de lo cual aspira a alcanzar mercedes. Con esa perspectiva desarrolla una estrategia en la que combina pedidos particulares con reivindicaciones muy sentidas por el conjunto de los curacas peruanos, intentando obtener beneficios tanto de éstos como de la corona.

Así, se elevan al rey memoriales en los que Núñez Vela protesta su “*mendiguez*” y solicita una canongía en la Iglesia de Lima. Pero en 1693 y 1694 lo encontramos también dirigiendo dos cartas impresas a los curacas, indios y mestizos del Perú.<sup>33</sup> En ambas se informa sobre el buen resultado obtenido en sus esfuerzos para que el rey autorice a los indígenas el acceso a distintos cargos del Tribunal del Santo Oficio. Este logro es presentado como apenas un primer paso en la obtención de otros derechos como “*ser Titulos de Castilla, Cavalleros de sus Ordenes Militares, y del Insigne Orden del Toyson de Oro, Obispos y Cardenales de la Santa Iglesia de Roma*”. Para alcanzar tan ambicioso objetivo, el autor propone dos veces que los curacas nombren a un procurador general en la corte que represente sus intereses a cambio de “*un salario muy decente para que pueda mantenerse*”.

Está claro que el propio Núñez Vela aspira a esa posición, lo cual explica en parte que sus misivas sean dirigidas como circula-

32. Archivo General de Indias, Lima 19 y Lima 20. Agradecemos a Hugo Pereyra el acceso al microfilm de estos documentos ubicados por él.

33. La primera está fechada el 4 de agosto de 1693 y la segunda el 30 de abril de 1694. Ambas llevan el mismo encabezamiento: “*CARTA QUE DON JUAN NUÑEZ VELA DE RIBERA, Clerigo Presbytero, Mestizo, descendiente de Indios Idolatras del Reyno del Peru, Racionero de la Santa Iglesia Catholica de la Ciudad de Arequipa, escribe a los Cavalleros Indios, provenientes de la Estirpe Regia de los Monarcas del Peru, y a todos los Indios y Mestizos, sus Parientes y Amigos*”. Cabe anotar que a pesar de la amplitud de esta convocatoria, los verdaderos destinatarios parecen ser los curacas de Lima, a juzgar por la mención que en los dos impresos se hace a la iglesia de Copacabana del Rímac.

res al conjunto de los indios nobles. Pero, más allá de estas motivaciones inmediatas, sus manifiestos son de singular importancia por la manera elocuente en que explicitan la postura ideológica de los curacas y mestizos fidelistas a fines del siglo XVII, evidenciando con toda claridad el interés que ellos podían tener en representaciones como las que aquí nos ocupan.

Para empezar, en ambos textos se apela reiteradamente a la palabra “*Inga*” para referirse al monarca español. La fórmula no podía sino generar controversia, como el propio autor lo reconoce al acusar de tener “*cortas noticias de las Crónicas Americanas*” a quienes muestran “*escabrosidad*” ante este uso del término. Núñez Vela lo reivindica con ejemplos evidentemente tomados del paralelo que Garcilaso y otros establecen entre la antigüedad peruana y la europea, equiparando los títulos nativos con los de César o Augusto. En algún momento llega a identificar a los incas con los Abimeles palestinos, palabra que, dice, “según el *Lexicon Ecclesiastico*, significa *Pater Rex*”.

Implícita en esta imagen de padre protector está la exigencia de una relación de reciprocidad entre el monarca español y los indios principales. Tal idea encuentra con frecuencia una expresión religiosa, como cuando Núñez Vela justifica sus pedidos de ayuda económica en la obligación que Dios habría puesto al rey de “*honrar y favorecer*” a los indios “*por averlo escogido por Padre de los y dadole el mismo ministerio que sus Sagrados Apóstoles*”. Alude además a las “*muchas cedulas reales que por ser tan notorio no se mencionan*” en las que al principio de la conquista el rey habría hecho “*contrato con los indios de la estirpe Real de los Ingas y hombres nobles que como recibiesen el Santo Bautismo y se pusiesen debajo de su Catholico dominio, los llenaria de onras a ellos, y a sus descendientes*”.

Es esta última expectativa la que anima toda la campaña fidelista de Núñez Vela y otros que, como él, creyeron posible encontrar en el rey la justicia y retribuciones que sus funcionarios coloniales les negaban. De allí la insistencia con que la circular recuerda la necesidad de comunicar a la corona las públicas manifestaciones de gratitud por los derechos otorgados en la Inquisición. Ahora bien, en la sociedad colonial son las expresiones visuales y ceremoniales las que más claramente llevan a la práctica este tipo de política. Sabedor de ello, Núñez Vela recomienda en su primer impreso que los curacas manden colocar en la iglesia de

Copacabana de Lima “una buena lamina, blason de nuestro agradocimiento, y desempeño de nuestra obligacion”, donde los nombres de los inquisidores que apoyaron la gestión aparecieran bajo el de “nuestro Poderosissimo Inga D. Carlos II Augustissimo Emperador de la America”. La realeza española afirmada en términos clásicos y andinos al mismo tiempo.

Tal lienzo efectivamente existe, data de 1700 y se le puede hallar hasta nuestros días en el hoy monasterio de Copacabana<sup>34</sup>, de cuya iglesia Núñez Vela había sido precisamente nombrado capellán por los curacas. Como es bien sabido, este complejo religioso sirvió de beaterio de indias nobles y fue sede de una de las más importantes cofradías indígenas de la capital del virreinato. Ella estaba abocada a la devoción de una imagen que asimila importantes mitos prehispánicos al culto mariano, en un interesante caso de sincretismo. Resulta así del todo coherente que en ese contexto se encuentre no sólo la obra que acabamos de mencionar, sino también varias otras de interés similar<sup>35</sup>. Entre ellas, una de las pinturas donde el programa de Cueva se ve minuciosamente realizado, salvo por la presencia adicional de una efigie de Fernando VII. Como éste no inicia su reinado hasta 1746, se ha impuesto la idea de que la versión sería tardía. Pero una mirada atenta deducirá que la imagen de ese monarca ha sido en realidad añadida con posterioridad a la terminación del cuadro. Esto se desprende no sólo del

34. Ricardo Estabridis, “Incas y virreyes en el beaterio indígena de Nuestra Señora de Copacabana”, en Ojo, Lima, 1 de junio de 1980. Cf. también Hugo Pereyra, “Indios y mestizos en la Lima de los siglos XVI y XVII”, en Cielo Abierto, Vol. XI, Nº 32, Lima, abril-junio 1985; pp. 49-57.

35. La constitución del beaterio e incluso el derecho a conservar la imagen de la Virgen de Copacabana fue motivo de prolongados forcejeos entre indios principales y autoridades coloniales durante la mayor parte del siglo XVII. Aún después de conseguida la autorización real para su fundación en 1678, el beaterio demoró trece años en inaugurarse. Este puede ser así entendido como un monumento a la ardua pero creciente afirmación social de los curacas de la capital. Hecho que sin duda carga de mayor sentido los cuadros que allí se ubican en la primera década de su existencia. Entre ellos lamentamos no poder discutir aquí, por razones de espacio, una excelente versión del matrimonio de Beatriz Coya. Iconografía compleja cuyas relaciones con la que ahora nos ocupa deberán ser estudiadas en un próximo trabajo. Sobre la iglesia y beaterio de Copacabana, cf. Rubén Vargas Ugarte, Historia del Culto de Marfa en Hispanoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados, Lima, 1931; p. 521 y ss. Y Ricardo Mariátegui Oliva, El Rímac. Barrio limeño de Abajo del Puente. Guía histórica y artística, Lima, 1956; pp. 70-74.

tratamiento formal, patentemente distinto, sino de la propia lectura de los textos que acompañan a cada uno de los retratados<sup>36</sup>.

La precisión es importante porque permite acercar cronológicamente ese programa iconográfico al del lienzo de 1700. Resulta así significativo que el cuadro de las dinastías destaque dos veces el beneplácito con que Carlos II atendió a peticiones como la interesada por los cargos inquisitoriales. Pero este vínculo textual se ve reforzado por otro, de carácter simbólico y quizás más relevante. El Cristo Justiciero que preside la composición porta en sus brazos una cruz, una espada y un ramo de olivo. En los últimos elementos Francisco Stastny ha sabido percibir una admonición tajante: “*la guerra o la paz para los rebeldes y los sumisos*”.<sup>37</sup> Sin embargo, a la luz de lo que aquí se ha venido argumentando resulta indispensable añadir que el conjunto actúa con frecuencia como emblema de la Inquisición, tribunal para el que –recuérdese– Cueva cumplió algunas funciones, como también lo hicieron quienes le encargaron su ya mencionada historia del arzobispado de Lima.

Estos datos ayudan a relacionar la composición concebida por el sacerdote criollo con el cuadro solicitado por Núñez Vela. Pero el vínculo entre ambas obras es aún más estrecho, pues en el segundo impreso de Madrid contamos con una pormenorizada nómina de gobernantes del Perú que ha sido el indudable punto de partida para el programa iconográfico de Cueva. En esa última circular el autor propone otra vez la denominación de *Inga* para los reyes españoles añadiendo sus nombres a la “*Real Serie de los Ingas Gentiles, Señores naturales del opulentissimo Reyno del Peru*”. (Subrayamos el término “*Señores naturales*” por ser su uso altamente significativo, como se verá). Allí, tras una secuencia comentada de once incas nativos pasa a Carlos V, a quien denomina “*Don Carlos el Maximo Catholico Inga XII*” y continúa en esa vena hasta terminar con “*Don Carlos el Deseado Inga XVI*”.

36. Mientras que para el caso excepcional de Fernando VI únicamente se proporcionan las fechas de su nacimiento y coronación, la inscripción referente a Felipe V se abre con una invocación sólo pertinente para un monarca vivo y reinante: “*Que Dios guarde lleno de Dias, Virtudes y Triunfos*”. Además no hay alusión alguna a su sucesor, a diferencia de lo que sucede con todos los monarcas anteriores.

37. Stastny, *op. cit.*; p. 48.

Aunque Cueva mantiene este sistema de numeración sucesiva, su sensibilidad criolla le impide aceptar la identificación del título real español con el incaico. No obstante éstas y otras modificaciones sobre las que nos interesaría volver, su programa iconográfico desarrolla la propuesta textual de Núñez Vela. Esto es particularmente cierto para la versión de la Catedral, que consideramos la primera por ser la que más fielmente sigue al documento de Madrid, incluso en detalles como los colores de los atuendos y tocados incaicos. Ello justifica que concentremos nuestra atención en este lienzo para empezar a desentrañar el sentido iconológico más amplio del conjunto de representaciones aludidas.

### III. EL SENTIDO ICONOLOGICO

#### *El lienzo de la Catedral*

Estamos ante algo más que una simple galería de gobernantes o personajes notables. Se trata de una composición particularmente cuidada y significativa donde cada ubicación parece responder a una intención precisa. Esta se verifica incluso en pautas aparentemente secundarias como la proporcionada por las imágenes que abren y cierran cada hilera de gobernantes. Si descontamos a Mama Huaco, la primera fila empieza con el fundador Manco Cápac y termina con Yáhuar Huaca, quien en los *Comentarios Reales* casi pierde el imperio. La siguiente línea se inicia con Viracocha –aquí denominado “El Vencedor”, sin duda por ser el efectivo refundador del Tawantisuyo, de acuerdo nuevamente con Garcilaso– a quien se le atribuye la voluntad de erradicar toda idolatría e imponer un culto monoteísta. Es coherente entonces que la serie culmine con Atahuallpa (“*El vencido*”) y Carlos V, “*El Máximo*” según reza la leyenda que luego nos informa cómo su reinado “*entro Con la Santa Fe Catholica en el Peru por su Adelantado Conquistador el Marques Don Fco. Pizarro*”. Nótese la importancia dada a la introducción del cristianismo como sinónimo y aval del poder político español: ya Imbelloni ha puntualizado el gesto análogo con que en esta iconografía Carlos V señala a la cruz y Manco Cápac al sol <sup>38</sup>. Tal justificación religiosa de la conquista se reafirma en el texto que, a pesar de su brevedad,

38. Imbelloni, *op. cit.*; s.p.

enumera las fechas de la fundación de Lima (1535) y de su Real Audiencia (1542), junto con la de la Catedral (1540), templo mayor para el que precisamente parece haber sido pintado este lienzo. Carlos V aparece así en el último recuadro como el realizador pleno de la frustrada transformación religiosa anunciada por Viracocha en el primero. De éste además se dice que “*fue blanco y españolizado*”, dándole otro tipo de connotaciones a la apariencia europea que a veces se le atribuye.

La distribución de la secuencia final es igualmente ilustrativa. Ella culmina con la figura del monarca entonces reinante (Felipe V en su segundo mandato) pero se inicia con Felipe II “El Prudente” bajo cuyo gobierno se consolida el sistema colonial con la gestión del virrey Toledo (que no es mencionado como tampoco lo es ninguna otra autoridad local). De la administración de este monarca se destaca la fundación de las Reales Audiencias de Chuquisaca y Quito junto con el establecimiento en Lima del Santo Oficio y la Universidad de San Marcos (1588). De nuevo el poder real emparentado con el religioso (en su vertiente inquisitorial, justamente) pero esta vez además con el ambiente académico. Esto tiene un significado mayor en el momento cultural que se vivía. La intelectualidad –o al menos un sector de ella, el más criollo y mestizo– fue precisamente una de las principales canteras de las que se nutrió el sentimiento pro-indígena. Además la educación fue una de las aspiraciones mayores de los curacas y mestizos, como aparece insistente confirmado en los reclamos y propuestas de Núñez Vela y Llano Zapata.

El ordenamiento del cuadro parece responder también a un principio de lectura vertical en torno a la línea imaginaria que desciende de la figura privilegiada de Cristo Rey de Reyes. Sobre este centro simbólico se ubican las dos parejas de Incas principalmente responsables por las primeras y últimas conquistas que definirían los límites geográficos del Tawantisuyo: Mayta Cápac y Cápac Yupanqui hacia el sur, Túpac Yupanqui y Huayna Cápac hacia el norte. Este eje culmina en dos soberanos españoles casi simétricamente dispuestos en poses similares pero invertidas: Carlos III mira en posición de tres cuartos hacia su derecha mientras Felipe V lo hace en dirección contraria. Marcan así dos semidiagonales que en cada mitad del cuadro los vinculan con una de las figuras indígenas representadas de cuerpo entero. Pero además puntualizan el quiebre dinástico que en España significó el paso de

la Casa Real de los Habsburgos a la de los Borbones. Esto no impide que haya una relación de identidad entre ellos subrayada por lo parecido de sus gestos y atuendos, así como por el detalle crucial de que ambos son los únicos que portan –además del bastón real– un pliego de papel que ofrecen al espectador.

En efecto, se trata de las reales cédulas en favor de los indígenas cuya difusión y reivindicación es una de las principales motivaciones de esta iconografía. Es lo que se desprende de la lectura de los textos en las cenefas correspondientes. Carlos II, se nos informa allí, “*Mando por su Real Cedula de 1697 que los Indios no sean excluidos de los cargos Seculares y Eclesiasticos*”. (Se trata de una norma que actualiza y extiende la de 1693.) De Felipe V en su primer reinado simplemente se dice que “*Rrenuncio en su Hijo mayor encargandole el amparo de los Indios*”. Pero dos recuadros más adelante este monarca aparece nuevamente en el trono tras la prematura muerte de Luis I. De todos sus actos de gobierno en esta segunda ocasión se resalta el solo hecho de que “*en 21 de Febrero 1725 mando por su Real Cedula executar y cumplir la del Sr. Carlos II a favor de los Indios diciendo: Por convenir assi al servicio de Dios y mio*”.<sup>39</sup>

Sin duda la entrega de esa cédula aparece pictóricamente representada durante el primer gobierno de Felipe V y no en el segundo, como correspondería según las leyendas, para no romper el muy cuidado equilibrio de la composición. De todas maneras, por su ubicación final ese recuadro ocupa un lugar de privilegio: el remate de una iconografía proclamadamente fidelista pero también de reivindicación indígena. Un manifiesto paradójico motivado –al igual que el lienzo de los inquisidores– por la voluntad de asumir y hacer públicas normas reales que rara vez llegaban a ser cumplidas por las autoridades coloniales, como lo demuestran las insistentes protestas de los curacas y la necesidad sentida por la corona de continuamente reafirmar sus disposiciones al respecto<sup>40</sup>.

39. Esta última frase efectivamente aparece en la real cédula recogida en Vargas Ugarte, *Biblioteca Peruana*; vol. VI, pp. 127 y ss. En el lienzo de la Catedral las leyendas se encuentran con frecuencia incompletas debido al deterioro sufrido. Para su debida reconstrucción nos hemos apoyado en la versión del beaterio de Copacabana.

40. La real cédula de 1725 es otorgada a raíz de las gestiones que en Madrid realiza Vicente Mora Chimo Cápac, curaca del valle de Chicama que consigue ser nombrado procurador y diputado general de los indios, cargo al que

Este sería el sentido más puntual, no el único, de tan complejo programa, lo que nos permitiría fechar con más rigor su concepción alrededor del momento en que se difunde la norma aludida. Probablemente en el mismo año de 1725 o quizá en 1726. Como un cuarto de siglo antes, el estímulo indispensable para una creación ideológica de este importe provendría de la confirmación de un derecho adquirido pero siempre regateado. Formaría así parte de una ofensiva diplomática de curacas y sectores reformistas aún no dispuestos del todo a arriesgarse en un intento de ruptura con la metrópoli. Por ejemplo algunos de aquéllos que representaron a los incas en el ya aludido homenaje a Luis I. De hecho, en ciertos aspectos el lienzo de la Catedral pareciera ilustrar la muy prolífica descripción de aquella ceremonia publicada ese mismo año de 1725 por Jerónimo Fernández de Castro<sup>41</sup>.

implícitamente había postulado Núñez Vela años atrás. Rowe considera a Mora Chimo un representante del “*primer ciclo revolucionario*” entre los nobles indígenas. Los papeles de Núñez Vela y otras informaciones obligan a reconsiderar la cronología de ese movimiento. John Rowe, “El movimiento nacional incal del siglo XVIII”, en Alberto Flores Galindo (ant.), *Túpac Amaru II - 1780*, Lima, Retablo de Papel Ediciones, 1976; pp. 13-66, esp. p. 38. (Primera publicación en 1954). Para una glosa de los documentos presentados por Mora Chimo, cf. José Toribio Medina, *Biblioteca hispanoamericana*, Santiago, 1898-1907; t. VI, pp. 323-324. Cf. también Rubén Vargas Ugarte, *Historia General del Perú*, Lima, Milla Batres, 1981; t. IV, pp. 231-232.

41. Fernández de Castro, *op. cit.* En esta relación se puede comprobar cómo, a pesar de ciertas diferencias, un mismo espíritu anima a las mascaradas de los indios principales y a los grabados y pinturas relacionados con Cueva. Importantes coincidencias entre ambas formas de representación -la ceremonial y la plástica- permiten deducir una influencia directa de la primera sobre la segunda, posiblemente afirmada por la lectura de la descripción impresa. Incluso el despliegue de blasones en el programa de Cueva parece inspirarse en el estandarte portado por la comitiva de Huáscar, el primero y más importante de los incas que desfilaron en aquellas festividades. Allí aparece el escudo de armas “concedido por nuestro Emperador Carlos V, a los descendientes de este Inca que son en la derecha o cuartel Principal las Armas de Castilla y León, y en el segundo lugar en campo azul, un Tigre andante entre árboles a cuyos lados se pintan dos Sierpes que reciben en sus vocas las puntas de un Iris; coronado todo del llauto y Mascapaiccha Imperial, y en otro quartel dos Toisones de Oro”. Romero, *op. cit.*; p. 85. Es interesante señalar que en la actual casa Cuentas de Juli (Puno, Perú) existe una portada en la que se encuentra labrado un escudo muy similar, con la fecha de 1734. Está reproducido y comentado en Gisbert, *op. cit.*; pp. 168-169, donde se especula que la casa sirvió de residencia a un curaca (tal vez alguno de los que se consideraban descendientes de Huayna Cápac?) o de edificio comunitario para los indígenas nobles, regentado por los jesuitas. Esto último debido a cierta similitud con los emblemas ubicados en un dintel del Colegio de San Borja que la Compañía de Jesús implementó en el Cuzco para los hijos de los indios principales; hipótesis reforzada por el hecho de que una segunda portada de la misma casa Cuentas luce el tradicional IHS jesuítico.

Esta hipótesis no excluye la posibilidad de un encargo oficial. Más bien sugiere la latitud de un espacio simbólico ganado para la ambivalencia —quizá incluso para la disidencia— por una estrategia característica de situaciones coloniales: el **acatamiento tendencioso** de las reglas del juego imperial, subvertiéndolas en sus propios términos al aprovechar cada resquicio para poner siempre a prueba sus límites e intentar redifinirlos.

Son conocidos los provechos económicos que los curacas aprendieron a derivar de esta actitud y de su condición dual como señores nativos y súbditos o hasta agentes de una opresión extranjera. Pero interesa resaltar cómo esta situación no sólo se manifiesta (según la teoría seudo-marxista del reflejo) sino incluso se realiza y potencia en el campo de lo simbólico, que es el de las obras aquí tratadas.

Decisivo para su concepción debe haber sido el papel de Cueva como punto de enganche entre la administración virreinal y los indios principales de Lima. Esta ubicación le permitió darle formas convencionales y aceptadas a demandas potencialmente contestatarias que a su vez logran así establecerse bajo el manto de la más solemne legalidad. Tiene sentido entonces que el fraile oratoriano se haya inspirado en las cartas de Núñez Vela, gestor de una de las normas que se verían confirmadas por la real cédula de Felipe V, pero además claro impulsor de una política que privilegia las armas —barrocas por excelencia— de la ceremonia y la imagen. Se explica también que Cueva haya mandado sacar un grabado con el obvio y logrado fin de propiciar nuevas versiones. En todas ellas la complacencia imperial no impide que se filtren manifestaciones nacionalistas, aunque el reclamo se exprese como reconocimiento y halago. En la doble lógica del sistema colonial, toda reivindicación sectorial que no aspiraba a ser considerada como subversiva debía acompañarse de elocuentes y obsequiosas muestras de lealtad a la corona, ya que no necesariamente a sus administradores. Tras ellas, sin embargo, asomaba una incipiente voluntad de autonomía.

#### *El movimiento nacional inca*

Se suele hablar de la existencia entre los curacas de un sector potencialmente rebelde y de otro marcado por su subordinación

permanente y voluntaria a la corona<sup>42</sup>, pero tal vez una distinción tan tajante no sea siempre válida. Muchos de aquéllos que eventualmente llegaron a conspirar intentaron durante largo tiempo obtener reformas por medios que no pretendían cuestionar el poder real. Este fue percibido como última y privilegiada instancia para la satisfacción de reclamos postergados por la administración colonial misma. Acceder a ese nivel era un aspecto importante de la estrategia de aquellos curacas que John Rowe llamó “moderados”, ansiosos por establecer

*“... una reforma del virreinato que acabaría con los abusos del sistema vigente sin destruirlo, que daría más oportunidades para el desarrollo de la tradición cultural dentro de la comunidad de indios, y que ofrecería más responsabilidad y poderes a los caciques. Estos moderados querían, como los reformadores criollos de la época, quedarse leales a Su Majestad de España. Echaron la culpa por los sufrimientos de los indios no al rey y al Consejo de Indias, sino al hecho patente de que la legislación benévolas de la corona no se cumplía en América, argumentando que si hubiera cómo informar al rey de la verdadera situación del Perú, el mismo monarca sería el primero en implantar reformas”.*<sup>43</sup>

La cita es algo extensa pero se justifica porque en ella podríamos resumir parcialmente la ideología en imágenes del programa iconográfico de Cueva. El que en su creación haya participado un criollo pone en evidencia los relativos puntos de contacto entre disidentes de diversa procedencia: una actitud muy similar a la percibida por Rowe se encuentra en los escritos de un intelectual mestizo como Llano Zapata, e incluso en las recomendaciones confidenciales hechas a la corona por dos observadores españoles, Jorge Juan y Antonio de Ulloa.<sup>44</sup>

Sin embargo, en el caso de los curacas era evidentemente mucho más imprecisa la línea que distinguía al reclamo leal del preparativo revolucionario. (Piénsese tan sólo en la trayectoria que lleva a Túpac Amaru II del pedido de mejoras a la rebelión abierta

42. Rowe, op. cit.; Pereyra, op. cit.

43. Rowe, op. cit.; pp. 32-33.

44. Llano Zapata, op.cit. Jorge Juan y Antonio de Ulloa, *Noticias secretas de América*, Madrid, Editorial América, 1918 (Manuscrito del siglo XVIII).

contra las autoridades locales hasta desembocar en su autoproclamación como inca rey –¿Inkarri?– del Perú). Tal vez algunos de los mismos curacas reformistas que costearon cuadros como los del beaterio de Copacabana y la Catedral, fueron los que –cansados de ver siempre burladas sus peticiones nominalmente exitosas– preparan la fallida sublevación de Lima y Huarochirí en 1750. Es interesante que entre los implicados en aquella conspiración se encontrasen varios de los que apenas dos años antes hicieron votos de lealtad al rey durante las fiestas realizadas en Lima por la coronación de Fernando VI. Pero más significativo es que en ese juramento los nobles indígenas hayan otra vez evocado el Tawantisuyo personificando ellos mismos –como en 1725– a los emperadores incaicos y sus funcionarios.<sup>45</sup>

Cuán equívocas podían ser esas manifestaciones lo demuestra el hecho que ellas hayan dado inicio a una renovada ofensiva de los indios principales de la capital y del interior, reunidos para esa ocasión. Las conversaciones entonces sostenidas dieron lugar a iniciativas en las que la gestión reformista se confunde con el gesto revolucionario. Una serie de documentos primero presentados por Medina y luego comentados por Rowe y Vargas Ugarte evidencian con claridad cómo esa celebración específica dio motivo a conciliábulos de curacas en los que también se vieron involucrados religiosos franciscanos, uno de ellos mestizo de sangre real incaica.<sup>46</sup> Precisamente este último, Fray Calixto de San José Túpac Inca (pretendido descendiente de Túpac Inca Yupanqui) da testimonio de cómo en aquellos encuentros fue tomado cuerpo la idea de preparar el famoso memorial que ese mismo año se imprimiría secretamente en Lima y luego él personalmente entregaría al rey tras un azaroso y clandestino viaje a Madrid.<sup>47</sup>

45. Existe una crónica contemporánea de esa ceremonia probablemente redactada por Llano Zapata, *op. cit.*, 1748. Para una referencia más reciente, cf. Vargas Ugarte, *op. cit.*, 1981; t. IV, p. 255.
46. Medina, *op. cit.*, 1904-1907; t. 3, pp. 538-539. Rowe, *op. cit.*; pp. 42-45. Vargas Ugarte, *op. cit.*, 1981; pp. 243-248.
47. *Ibid.* El elocuente título del memorial es *Representación verdadera y exclamación rendida, y lamentable, que toda la Nación Indiana hace a la magestad del Señor Rey de las Españas, y Emperador de las Indias, el Señor D. Fernando el VI pidiendo los atienda, y remedie, sacándolos del afrontoso vituperio, y oprobio en que están mas ha de ducientos años.* El primer documento aparece reproducido y comentado, junto con otras informaciones de interés, en Jorge Bernales Ballesteros, “Fray Calixto de San José Túpac Inca, procurador de indios y la ‘Exclamación’ reivindicacionista de 1750”, en *Historia y cultura*, Nº 3, Lima, 1969; pp. 5-35. Un segundo me-

A pesar del interés manifestado por la corona y el favor real momentáneamente concedido a Fray Calixto, éste terminó sus días forzosamente recluido en un convento de Granada. Y es que, en efecto, no era fácil distinguir entre sus actividades presuntamente legales aunque reformistas, y el creciente ánimo sedicioso de las élites indígenas. Ya era sintomático que se recurriera de nuevo a la impresión de los reclamos. Tan importante como la petición al rey era la difusión local de ideas que obviamente aspiraban a conformar una voluntad política determinada. De hecho, a partir de esas mismas reuniones de 1748 algunos curacas empiezan a conspirar para la rebelión que poco después fuera sofocada. O al menos así lo sostiene el entonces virrey Manso de Velasco, quien atribuye a los indios capturados una confesión en tal sentido, comprometiendo además a varios de los que en las festividades representaron el papel de los antiguos incas.<sup>48</sup>

No puede entonces sorprender que en su memoria de gobierno el conde de Superunda recomiende la supresión de esas mascaradas, justificándolo elocuentemente con palabras premonitorias del célebre bando de Areche emitido durante la represión antitupamarista. Vale la pena citarlas aquí íntegramente:

*"No me parece conveniente que en las públicas solemnidades de proclamación y nacimiento de Príncipes se distingan los Indios en gremio separado, sino que entren en aquel a que estuviesen agregados por los oficios que ejercitan, y mucho menos que se les permita la reproducción de la serie de sus antiguos Reyes con sus propios trajes y comitiva: memoria que en medio del regocijo los entristece, y pompa que les excita el deseo de dominio y el dolor de ver el cetro en otras manos que las de su nación. Tres de los que hicieron aqué [¿aquella?] figura fueron cabezas de las más altivas del levantamiento, y al tiempo de deponer las Reales insignias manifestó alguno con sus lágrimas el dolor que*

memorial, esta vez escrito en latín y dirigido al Papa, fue impreso en Lima en 1750. Sus dos posibles autores, Fr. Antonio Garro y Fr. Isidoro de Cala y Ortega, eran religiosos franciscanos al igual que Fr. Calixto. *Ibid.*

48. Carta de José Manso de Velasco al rey, 24 de setiembre 1750, reproducida en Francisco A. Loayza, ed., *Juan Santos, el invencible*, Lima, Librería e Imprenta D. Miranda, 1942; pp. 161-178. Memoria de José Manso de Velasco en Manuel A. Fuentes, *Memorias de los virreyes que han gobernado en el Perú, durante el tiempo del coloniaje español*; Lima, Librería Central de Felipe Baily, 1859; t. IV. pp. 98-99. Por cierto otro grupo de curacas se mantuvo fiel a la corona y algunos incluso participaron en las actividades represivas. Clara señal de cuán confusos estaban los tiempos. Y las lealtades.

*ocultaba el corazón, lo que se observó como natural ternura, y el tiempo descubrió que era un despecho, cuyos efectos le fueron tan infaustos*".<sup>49</sup>

En esa escena conmovedora parecen reiterarse, como es un ritual inconsciente, aquellas otras de evocación y lamento entre la nobleza incaica despojada por la conquista. Es justamente Garcilaso quien ha sabido darles expresión literaria en un pasaje de los *Comentarios* que las continuas penurias del Perú han vuelto clásico: "*De las grandeszas y prosperidades pasadas [los sobrevivientes de la aristocracia cuzqueña] venían a las cosas presentes, lloraban sus reyes muertos, enajenado su Imperio y acabada su república [...] y con la memoria del bien perdido siempre acababan su conversación en lágrimas y llanto, diciendo: 'Trocósenos el reinar en vasallaje'.*"<sup>50</sup>

Esta última es una de las frases claves para la comprensión de la frustrada nacionalidad peruana y tal vez por ello uno de sus giros retóricos más frecuentados. Aún en nuestros días, por cierto, pero sobre todo durante ese excepcional siglo XVIII en que el creciente poder y orgullo de los curacas dibujó la esperanza de una sociedad distinta, más autónoma y reconciliada con sus tradiciones. En ellos cobró cuerpo ese **movimiento nacional inca** –célerebremente bautizado por Rowe<sup>51</sup>– que para Stastny configura “*un verdadero renacimiento inca en las artes y en el pensamiento; una vuelta intencional a los grandes temas míticos del Tahuantisuyo y a sus formas artísticas, en la medida en que éstas eran accesibles a hombres*” de esa época.<sup>52</sup> La evocación de una Antigüedad que

49. *Ibid*, 1859. Seis de los acusados de encabezar la conspiración fueron ejecutados en público; un espectáculo macabro que puede ser entendido como la contraparte del despliegue festivo organizado por los curacas dos años antes. Poco después se le dio igual tratamiento a tres de los indios sublevados que se capturaron en Huarochirí, entre ellos Pedro de los Santos a quien “*mandó le fuesen cortadas las manos y cabeza y se clavasen en una picota, en el sitio nombrado La Pampilla, cerca de la Capilla antigua de S. Francisco de Paula, donde tenía su habitación...*” *Gazeta de Lima*, Nº 14, cit. en Vargas Ugarte, *op. cit.*, 1981; p. 251.

50. Libro Primero, capítulo XV

51. Rowe, *op. cit.*

52. Stastny, *op. cit.*; p. 44. “*Técnicamente*”, se añade allí, “*el movimiento fue algo menos que un renacimiento y algo más que una renovatio, en el sentido que Panofsky otorga a este término al calificar al período carolingio.*”

se idealiza y proyecta hacia el futuro como empresa cultural y política. Parte de esa utopía andina a cuya elaboración tanto contribuyó la particular imagen del Tawantisuyo desarrollada en los **Commentarios Reales**.<sup>53</sup>

No se pretendía restablecer el imperio de los incas en todos sus términos, sino asumir algunos de sus símbolos y características dentro de un esquema al menos reformado del Estado entonces vigente. La religión, por ejemplo, no estaba puesta en duda. Todo lo contrario: se trataba de asumir a cabalidad la promesa contenida en el discurso cristiano, accediendo además a los cargos que harían posible protagonizar ese proceso. La demanda fundamental era de participación, y en su continua frustración se explican algunos de los recurrentes brotes revolucionarios.<sup>54</sup> Harto elocuentes al respecto son las palabras con que Manso de Velasco explica las motivaciones de los implicados en los sucesos de 1750: “*Principalmente se exasperan de ser admitidos al sacerdocio en las Religiones y a todas las dignidades eclesiásticas, oficios y gobiernos seculares, que se proveen en los españoles.*”<sup>55</sup>

Precisamente el tipo de reclamos que encontramos en los papeles de Núñez Vela y en la iconografía establecida por Cuevas. Tal vez ésta no debería ser ya considerada una respuesta unilateral al movimiento nacional inca, sino por el contrario una de sus manifestaciones más plenas.

También una de las más complejas, por el modo en que expone mucho de lo que ese movimiento ofrece de contradictorio y ambiguo. No es un problema de incoherencia conceptual sino de estrategia discursiva, y en esto se perfila un paralelo importante con la propuesta de Garcilaso. Para comprobarlo volvamos una vez más sobre el lienzo de la Catedral.

Stastny es autor de varios otros estudios específicos que atañen a este tema, entre ellos “La universidad como claustro, vergel, y árbol de la ciencia. Una invención iconográfica en la Universidad del Cuzco”, en *Anthropologica*, Año II, Nº 2, Pontificia Universidad Católica, 1984; pp. 105-167.

53. Sobre el concepto de utopía andina, cf. Alberto Flores Galindo, *Buscando un inca: Identidad y utopía en los andes*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1988 (Primera edición: 1986) y Manuel Burga, *Nacimiento de una utopía: Muerte y resurrección de los incas*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1988.
54. Rowe, *op. cit.*
55. Loayza, *op. cit.*; p. 163.

*"El inca es un rey"*

La tradicional jerarquización valorativa del espacio prioriza la derecha como lugar de lo masculino y dominante mientras la izquierda se asocia a la idea de lo femenino y subordinado. Noción aquí respetada por la presencia de Manco Cápac en el extremo derecho del lienzo (es decir la izquierda del espectador) mientras al lado opuesto se encuentra su mujer y madre, Mama Huaco. Todo acorde con el ordenamiento similar del escudo español a la diestra de Jesucristo y el incaico a su izquierda. Pero obsérvese que esta distribución está sutilmente matizada (*¿questionada?*) por la impresión que causa la pareja fundadora del Tawantisuyo como únicas figuras de cuerpo entero. Además el tratamiento formal prodigado a todos los soberanos nativos les otorga una gracia y dignidad ciertamente comparables a las reservadas para las efigies de los reyes posteriores. Ello se acentúa en el cuadro de la Catedral –y sólo en él– por el uso preciso de sobredorados que patentizan la relación entre los leones del escudo español y los pumas y serpientes míticas (los *amarus*) del incaico. Además de vincular el sol áureo con el collar de la Orden del Toisón que unos y otros monarcas llevan respectivamente sobre sus pechos.<sup>56</sup> Lo mismo sucede con sus *champis* y bastones reales, así como otros detalles de los atuendos sólo superados en lujo por el brocateado que recorre todo el manto de Jesucristo y su corona.

56. La Orden del Toisón fue asumida por la monarquía española como símbolo de la defensa de la fe católica. En este distintivo se fusionaron sincréticamente las alusiones paganas a Jasón y el vellocino de oro con la tradición bíblica de Gedeón, quien le dice a dios: "*La señal que el señor pide es un vellocino de lana que por prenda de la victoria os demando*". Rosa López Torrijos, *Lucas Jordán en el Casón del Buen Retiro. La alegoría del Toisón de Oro*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1985; p. 15.

Es significativo el interés de los curacas por acceder a esta distinción, como lo demuestran el frecuente uso que hacen de ella en sus escudos (cf. n. 41) y las alusiones ya citadas de Núñez Vela. Es precisamente en la principal fuente de este autor y una de las probables de Cueva -Fray Buenaventura de Salinas de Córdova- donde encontramos una lograda expresión del amplio sentido que la Orden del Toisón podía adquirir en el contexto colonial peruano: "*el Leon de España, no trae a caso el cordero de Austria en el pecho, sino para mostrar al mundo, que si tiene las garras de Leon para enemigos de Fé Católica; tiene también entrañas de cordero para vasallos*". Frases que bien podrían aplicarse a la interpretación del lienzo de la Catedral. *Memorial de las historias del Nuevo Mundo Piru*, Lima, Universidad de San Marcos, 1957; p. 3. (Primera edición: Lima, 1630).

Esto difiere en mucho del tratamiento habitual reservado a temas similares en la pintura europea de la época, donde la imagen de lo indígena confrontada con la de lo occidental se ve marcada por las señas de la sumisión, cuando no del salvajismo o la degeneración misma. En el lienzo que discutimos hay un tratamiento en pie de igualdad que nos habla del peculiar soporte social a cuyas expectativas responde, en buena parte coincidente con el grupo de curacas todavía fidelistas a los que Núñez Vela pretendía representar. Si bien en el cuadro los reyes no aparecen textualmente como incas, éstos se encuentran pictóricamente representados como reyes. La imagen realiza implícitamente lo que la letra debe disimular.

No se trata de una cuestión ociosa. Superado el trance de la conquista y la astuta política de alianzas con sectores de la nobleza indígena, una parte de la administración colonial intentó justificar la dominación española denigrando a los gobernantes incaicos como advenedizos, usurpadores y tiránicos, además de idólatras y viciosos. Algunos habrían incluso propiciado la sodomía, ese “*pecado nefando*” de la tradición bíblica entonces vigente. Frente a ellos los monarcas españoles aparecían como piadosos restauradores de un orden natural perdido durante la expansión del Tawantisuyo.

Son los argumentos que dan cuerpo a toda una corriente historiográfica relacionada con la política de exterminación de la nobleza incaica aplicada por Toledo. Es contra ella que Garcilaso emprende la redacción de sus *Comentarios Reales*, donde se dedica a refutar cada una de esas versiones. Los incas aparecen entonces como enemigos declarados de las “peores” costumbres religiosas y sexuales, cumpliendo así el rol providencial de preparar a la población andina para la llegada del cristianismo. Queda de ese modo establecido un paralelo explícito con los más notables “*césares y augustos*” romanos, pero también una relación indirecta con los propios reyes de España, a quienes se les solía adjudicar un papel parecido justificando su práctica imperialista con ejemplos tomados precisamente de la Antigüedad clásica.

“[E]l pasado andino termina razonado con los criterios políticos europeos”, dice Alberto Flores Galindo al discutir este aspecto de Garcilaso. “*El inca es un rey*”.<sup>57</sup> Es decir, gobernante

57. Flores Galindo, *op. cit.*, p. 52.

legítimo además de padre protector. "Señor natural" y "Pater Rex", en las palabras de Núñez Vela.

El programa iconográfico de Cueva nos mostraría la consagración definitiva de esta versión que ya ni la represión antitupamarista podría erradicar. Ciento cincuenta años después de Toledo, la élite indígena termina de reconstituirse ideológicamente en torno a la imagen antes controvertida del Tawantisuyo y sus soberanos incas. Estamos ante uno de los momentos claves de la llamada utopía andina. En las obras plásticas aquí aludidas se dibuja uno de sus rostros más sutiles y paradójicos. Para mejor comprenderlo debemos hurgar en sus fuentes primeras. Además podremos así precisar y darle nuevo sentido a una de las hipótesis centrales de Rowe: el carácter decisivo que para el movimiento nacional inca tuvo la segunda edición de los *Comentarios Reales*, publicada en 1723 con un prólogo en el que se aludía –aunque irónicamente y en latín– a la conocida profecía difundida por Walter Raleigh sobre una posible restauración del Tawantisuyo.<sup>58</sup>

#### IV. LA ESTELA DE GARCILASO

##### *Las fuentes de Cueva*

A primera vista el peso de Garcilaso sobre los documentos de Núñez Vela pareciera ser marginal. A pesar del análisis que hace un momento presentamos, sólo raras veces la idea del rey español como inca queda sugerida de modo explícito en los *Comentarios Reales*.<sup>59</sup> (Más frecuente es la figura inversa.) Es en Guaman Poma –el contradictorio Guaman Poma, portador de tantos reclamos regionalistas contra los orejones cuzqueños–<sup>60</sup> don-

58. Rowe, *op. cit.*; pp. 25-32.

59. Cf., por ejemplo, el final de la segunda parte, cuando se nos dice que poco antes de su ejecución Túpac Amaru de Vilcabamba decide bautizarse y asumir el nombre cristiano de don Felipe, "siquiera por gozar del nombre de su Inca, y de su rey don Felipe, ya que no quería el visorey que gozase de su vista y presencia, pues no quería enviarlo a España". Historia General del Perú, Libro Octavo, capítulo XVIII. Enfasis nuestro.

60. Según algunos autores, en Guaman Poma pueden escucharse hasta tres voces superpuestas en las que se confunden intereses personales con los de las noblezas regionales y cuzqueñas. Burga, *op. cit.*; pp. 254-255. Sobre éste y otros temas relacionados también a nuestro trabajo, cf. Rolena Adorno, *Guaman Poma. Writing and Resistance in Colonial Peru*, Austin, University of Texas Press, 1986.

de hallaremos esta noción convertida en vivo reclamo, planteando incluso la sucesión de incas a reyes: “*se acabó los rreyes capac apyngaconas y fue fin de topa cucignalpa guascar inga despues procigue uiracocha rrey don felipe terzero ynga*”.<sup>61</sup>

No es la única coincidencia de este tipo que se puede establecer. El texto sobre los orígenes de la civilización en el Perú, que llena una de las cartelas superiores de los lienzos y el grabado aquí discutidos, se muestra cercano a la versión ofrecida por la entonces inédita *Nueva Coronica*. Pero se aproxima aún más a la que está en el *Memorial de las historias del Nuevo Mundo Piru*, publicada en Lima durante el año 1630 por el religioso franciscano Fray Buenaventura de Salinas y Córdova. Allí leemos informaciones ajenas a Guaman Poma pero presentes en Cueva, como los nombres de dos de las mujeres de los míticos “*capitanes*” prehispánicos.<sup>62</sup> Salinas ofrece además el recuento de cada gobierno incaico que aparece resumido y explícitamente citado en el segundo impreso de Núñez Vela.<sup>63</sup> Este le sigue escrupulosamente hasta en detalles de indumentaria que, más allá de alguna variante ocasional, luego son interpretados con bastante fidelidad en los lienzos de la Catedral y Copacabana. Sobre todo el primero donde incluso encontramos las “*manta[s] salpicada[s]*” de “*mariposas carmiesies*” y “*lagartijas*” atribuidas a Mayta Cápac y Yahuar Huaca, respectivamente. O la solitaria “*pluma de oro*” (pintada con pan de oro, justamente) que tanto el último de los nombrados como Pachacútec portan sobre sus frentes.<sup>64</sup>

Cabría entonces pensar que Cueva y los pintores que siguen su programa tomaron de la circular de 1694 mucho de las descripciones y datos biográficos de los soberanos cuzqueños, así como la idea general de una sucesión de incas a reyes, remitiéndose a Fray Buenaventura para lo concerniente al período anterior

61. Guaman Poma, *Nueva Coronica y Buen Govierno*, f. 118. Cf. también f. 904: “*¿Quien es el Ynga?: el rrey católico?*”.
62. Fray Buenaventura de Salinas y Córdova, *op. cit.*; p. 13.
63. Se equivoca así Valcárcel cuando afirma que ningún autor de los siglos XVII y XVIII cita el *Memorial* de Salinas, salvo por el cronista de las *Noticias cronológicas del Cuzco*, atribuidas a Diego de Esquivel y Navia. Luis E. Valcárcel, “El ‘Memorial’ del Padre Salinas”, en Salinas, *op. cit.*; pp. IX-XVII, esp. p. XI.
64. En el lienzo de la Catedral también Huáscar luce una pluma de oro, probablemente por iniciativa del pintor ya que sobre el tocado de este inca no se ocupan Salinas y Núñez Vela.

a la fundación del Tawantisuyo, época obviada por Núñez Vela. Sin embargo es sintomático que el lienzo de la Catedral se distancie de Salinas al representar a Manco Cápac, a quien precisamente Núñez Vela sólo menciona sin entrar en mayores detalles respecto a su persona o apariencia.<sup>65</sup> Este hecho y algunas referencias textuales permiten deducir que Cueva no necesariamente recurre al **Memorial**. En todo caso es irrefutable que apela también a otros escritos para “enriquecer” o hasta modificar la información reunida.

¿Puede Guaman Poma ser una de estas fuentes adicionales? Ciertamente es sólo en él que hallaremos algunas de las versiones más puntuales de Cueva. Como aquélla según la cual el nacimiento de Cristo habría coincidido cronológicamente con el reinado de Sinchi Roca.<sup>66</sup> De igual modo es constatable que en las obras plásticas discutidas los años de vida de cada inca y los nombres de sus respectivas coyas corresponden casi totalmente a los proporcionados por el cronista indio. Tales datos no interesaron mayormente a Salinas ni a su glosador. Pero hay otros en el programa iconográfico que no se encuentran en ninguno de los autores mencionados, a pesar de completar con gran precisión algunos de sus más obvios vacíos informativos.<sup>67</sup>

A todo esto hay que añadir la improbabilidad de que llegara a manos de Cueva copia del manuscrito de Guaman Poma un siglo después que éste fuera redactado y supuestamente remitido a España. Más bien parece evidente que el erudito oratoriano tuvo acceso a alguna fuente hoy desconocida pero antes compartida por Guaman Poma y Fray Buenaventura. Ya en otro contexto Pierre Duviols ha sugerido que ese vínculo entre el **Memorial** y la **Nueva Coronica** pueden ser los “cuadernos de mano” del Licenciado Francisco Fernández de Córdova, a quien Salinas explícitamente alude como su autoridad principal en lo que a la antigüedad perua-

65. En el cuadro recientemente restaurado el primer inca usa orejeras y ojotas de oro al igual que una manta encarnada, tal como lo plantea Fray Buenaventura, pero no tiene en cambio la camiseta azul ni porta la borla verde que completan su descripción. Es más, en Salinas ella le “cercaua las sienes” mientras que en éste y los demás lienzos apenas cae sobre el centro de su frente. Salinas, op. cit., p. 15.

66. **Nueva Coronica**, f. 91.

67. Es el caso de los nombres de las mujeres de los dos últimos capitantes prehispánicos, curiosamente omitidos por Fray Buenaventura, quién es el único que llega a mencionar a las dos primeras, como ya se ha señalado.

na se refiere.<sup>68</sup> Estos manuscritos se encuentran hoy perdidos, pero no sería raro que Cueva llegara a ubicarlos en sus investigaciones de archivo.

Como funcionario criollo del virreinato Fernández de Córdova habría redactado su texto para justificar, en términos mítico-históricos, la dominación española del Perú. Según Duvíols, la suya sería una tesis toledana basada en el derecho medieval europeo “que tiende a presentar a los incas como soberanos eficaces, capaces de crear un imperio, pero que han llegado a este bello resultado por medios que la moral humana y la divina reprueban”. A sus orígenes supuestamente diabólicos se suman las conquistas violentas y el gran número de vicios que caracterizan el gobierno de casi todos los incas. Ellos serían así no “soberanos naturales” sino “tiranos” a quienes los españoles con justicia despojaron de su reino.<sup>69</sup>

Resulta paradójico que los instrumentos de esta argumentación terminen indirectamente –¿inconscientemente?– reproduciéndose en los escritos de Núñez Vela, donde se presenta a los incas como “señores naturales” del Perú.<sup>70</sup> O incluso en las obras de Guaman Poma y Salinas, dos figuras comprometidas –cada una a su manera– con la situación de los indios. Es más, otros pasajes del *Memorial* contradicen abiertamente las afirmaciones basadas en el presunto Ferández de Córdova. Y lo hacen precisamente al comparar de modo desfavorable el régimen de vida colonial con el del Tawantisuyo, calificado ahora como un modelo de suavidad y buen trato.<sup>71</sup>

68. Pierre Duvíols, “Une source vraisemblable de Guaman Poma de Ayala pour l’histoire pre-incaique et incaique: Les ‘cahiers’ de Francisco Fernández de Córdoba”. No contamos con las referencias bibliográficas de este trabajo, pero existe una versión española en *Revista Andina*, Nº 1, Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas.
69. *Ibid.*; pp. 214-215. La traducción es nuestra. Fernández de Córdova fue nombrado corregidor de Huaylas en 1612 y de Huamanga en 1619. Para más información sobre este personaje aún poco investigado, cf. Aurelio Miró Quesada S., “Francisco Fernández de Córdoba, criollo del Perú”, en *Revista Peruana de Cultura*, Nº 1, Lima, Casa de la Cultura, marzo-junio 1963; pp. 18-28.
70. El término también puede haber sido utilizado por Núñez Vela en el sentido de “señores nativos”, pero el contexto general hace perfectamente plausible nuestra interpretación, como se verá. En todo caso se trataría de un interesante aprovechamiento de la ambivalencia del lenguaje por parte de este autor mestizo.
71. “[E]n el tiempo de sus Reyes [...] los que eran esclavos entre los Indios de los Indios, tenian un grado menos que si fueran hijos, con muy cumplida li-

Nos encontramos en los inicios de una corriente revisionista de la historia incaica que no puede aún prescindir totalmente de la tradición toledana pero hace un uso cada vez más contradictorio de ella en su afán político de reivindicar la causa indígena. Semejante postura sólo era admisible cuando estaba acompañada por continuas y obsequiosas manifestaciones de lealtad a la monarquía española en sí, que se veía explícitamente librada de toda culpa por los abusos denunciados. En un recurso similar al que luego emplearían Núñez Vela, Cueva y tantos otros reformistas coloniales, Salinas intenta demostrar las buenas intenciones reales con descripciones de las diversas normas dictadas en beneficio de los nativos desde el descubrimiento mismo de América. Esto no parece haberlo librado de represalias, sin embargo. Hay suficientes indicios de que la impresión de su libro quedó detenida y tal vez la edición misma fue secuestrada.<sup>72</sup> No obstante, sesenta años después algún ejemplar llegó a manos de Núñez Vela, quien termina de descontextualizar la información biográfica allí proporcionada al utilizarla para argumentar nada menos que la legitimidad del imperio de los incas. Estos son todavía individualmente descritos con los cargados términos que Salinas aparentemente toma de Fernández de Córdova, es cierto, pero en conjunto se los presenta como auténticos antecesores de la monarquía española en el Perú. Parte de una estrategia retórica en la que el Tawantisuyo es reivindicado como precedente cronológico para luego servir como paráigma comparativo.

Es Cueva quien lleva esta estrategia a su culminación. La información sobre los tiempos prehispánicos contenida en su programa iconográfico modifica substancialmente la transmitida por Salinas y Núñez Vela, apartándola de modo definitivo de sus fuentes toledanas y por lo tanto de sus contradicciones políticas. En esta alteración definitiva la influencia de Garcilaso será crucial.

*bertad; y la vida y tratamiento que tenían con sus amos, y Reyes era todo blando, suave, y halagüeño; pero aora la seuidumbre, que tienen entre los Españoles, que saca de España la codicia, es todo infernal, sin alguna blandura, sin algún consuelo ni descanso, sin dalles algun momento para que resuelvan y el tratamiento ordinario de injurias y tormentos; todo lo cual en breves años se les a conuertido en pestilencia mortal, y en odio de la ley de Dios". Salinas, op. cit.; pp. 38-39.*

72. Cf. el estudio preliminar de Luis E. Valcárcel en *ibid*. Cuando Salinas intentó llevar su protesta a los púlpitos terminó siendo obligado a ocupar cargos en Europa.

Es un proceso que importa detallar. En su escrupuloso resumen Núñez Vela incorpora las referencias de Salinas a diversos cronistas. Ahora bien, resulta de especial interés para nuestros fines comprobar que Garcilaso figura en esta relación de fuentes con un tratamiento a todas luces desproporcionado. Es cierto que en el *Memorial* se menciona ocasionalmente al autor de los *Comentarios* —a veces incluso en términos elogiosos— pero de igual manera aparecen nombrados muchos otros escritores. En todo caso está claro que Fray Buenaventura no se preocupa demasiado por serle fiel, y en ocasiones hasta lo enmienda explícitamente, (v.g. al discutir el monto de las riquezas obtenidas por los conquistadores en Cajamarca). Como debe ser obvio a estas alturas, las discrepancias se acentúan especialmente en aquellas páginas donde figuran los supuestos vicios y desmanes de los incas. Esto no se condice en absoluto con el comentario que cierra la glosa de esos precisos pasajes ensayada por Núñez Vela:

*"He seguido en esta Real Serie de los Ingas Gentiles al Reverendísimo P. Fr. Buenaventura de Salinas, Calificador de la General Inquisición, nativo en la ciudad de Lima, por ser el autor que con mas curiosa y exacta diligencia examinó las antiguedades Peruanas, escriviendo [...] lo que hallo mas digno de atención en los Historiadores Principalmente el Ilustre Cavallero Mestizo Garcilaso de la Vega Inga, a quien Don Antonio de Solis, con su peregrina, y aventajada discreción, alaba bastante en el libro I de la Conquista de la Nueva España, capítulo dos: La Historia del Perú anda separada en los dos tomos que escribió Garcilaso Inga, tan puntual en las noticias, como suave y ameno en el estilo (según las elegancia de su tiempo) que culparíamos de ambición al que intentase mejorarle, alabando mucho al que supiese imitarle para proseguirle."*

Es sintomático que se recurra a una opinión ajena para el elogio a Garcilaso, autor al que Núñez Vela evidentemente no sigue en su nómina de incas (Inca Yupanqui no es considerado) ni en los pormenores de sus respectivos reinados, prefiriendo la versión toledana reproducida por Salinas. Lo que a este descendiente de incas y conquistadores le interesa no es tanto la información

contenida en los Comentarios como la dignidad y prestigio de su autor en tanto “*Ilustre Cavallero Mestizo*”: un paradigma personal, más que un referente histórico preciso. Es una condición compartida la que vincula a los dos personajes, antes que una perspectiva en común sobre los detalles del gobierno incaico.<sup>73</sup>

Esta más bien aflora en las obras relacionadas con Cueva,. No hay en ellas referencias explícitas a Garcilaso, pero en cambio sí elocuentes indicios que se vislumbran sobre todo allí donde ese programa iconográfico modifica lo planteado por Salinas y Núñez Vela. Es cierto que las cartelas superiores de los cuadros y el grabado reproducen en mucho la versión del Memorial sobre las cuatro edades del mundo y el origen supuestamente espurio del Tawantisuyo. Pero aquí opera una crucial alteración. Presumiblemente siguiendo al pie de la letra a Fernández de Córdova, Fray Buenaventura dice “*Este fue el principio y fundamento de aquella tirana Monarquía de los Reyes Ingas del Perú con que Mango Capac comenzó a Imperar*”.<sup>74</sup> El programa de Cueva plantea las cosas en un tono enteramente distinto: “*COMENZO este gran imperio de los Ingas por Mango Capac Inga o Monarca Iº del Peru*”. No menciona además la relación con el diablo de la que habría nacido este primer soberano, según la tradición recogida por Salinas. Se admite la “*ficción*” o estratagema del manto dorado (urdida por Mama Huaco para infundir en los lugareños la superstición de que su hijo lo era también del sol) pero introduciendo un posible atenuante en la conocida historia del incesto de Manco Cápac, subliminalmente trabajada por los españoles como una suerte de pecado original de la estirpe incaica y de su imperio. Allí donde Salinas escribe “*a los catorce años de su edad se casó con su propia madre Mama Huaco*”,<sup>75</sup> nuestro programa iconográfico ensaya un significativo añadido: “*se caso con su misma Madre o ignorante o sabedor del parentesco*”.<sup>76</sup>

73. Apenas unas líneas más adelante, al hablar del reinado de Carlos V -a quien llama “*Amantíssimo Inga*”- celebra su decisión de incorporar las Indias a la corona “*haciendo MESTIZA esta monarquía, por componerse de vasallos Españoles, y Indios*”. La palabra “*mestiza*” aparece impresa toda en mayúsculas en un gesto de exaltación tipográfica que recuerda aquel llamarse mestizo “*a boca llena*” de Garcilaso.

74. Salinas, op. cit.; p. 15. Énfasis nuestro.

75. Ibid.

76. Énfasis nuestro.

Visto así, en relación con sus fuentes, lo que aparentaba ser una deslegitimación del incario empieza a insinuarse como su reivindicación definitiva. El presunto Fernández de Córdova acumula y ordena información sesgada para demostrar que el Perú no podía con justicia pertenecer a los incas. Salinas la incorpora, intocada, a una visión precisamente opuesta. Núñez Vela hace otro tanto pero ya omitiendo la comprometedora cuestión de los gobernantes pre-incaicos. Es finalmente Cueva quien logra resolver toda contradicción al entrecruzar las interpretaciones anteriores con Garcilaso. De ese modo desvía sus connotaciones más negativas y recupera la tradición oficial para una imagen idealizada y benévolas del Tawantisuyo.

Este recurso a los **Comentarios Reales** se vuelve decisivo en las biografías de los incas. Lo demuestra el que allí aparezca firmemente establecido el reinado de Inca Yupanqui. Recuérdese que Salinas no lo considera y tampoco lo hace Núñez Vela. “*Algunos lo confunden con su padre*” sugiere Cueva en la cenefa respectiva, donde obviamente toda la información está tomada de Garcilaso por ser este soberano de su exclusiva invención. De igual manera se nos advierte excepcionalmente que a Yáhuar Huaca le sucedió “*en vida*” su hijo Viracocha, de quien se asegura en primer término que “*Fue vencedor*”, aludiendo así –como ya lo hemos visto– a la peculiar versión de los **Comentarios** sobre la guerra de los chancas, en ningún momento asumida por las demás fuentes de Cueva.

Otras modificaciones apuntan a salvar la reputación personal de los incas restantes. A veces simplemente se omiten las referencias más negativas: Inca Roca es “*inclinado a varios juegos, y a mugeres*” según Salinas,<sup>77</sup> o “*en extremo lascivo*” en el resumen de Núñez Vela. Cueva sólo menciona sus seiscientos hijos. Del mismo modo no habla en absoluto de las supuestas “*abominaciones*” de Pachacútec, las sodomías generalizadas de su tiempo que habrían provocado sequías, “*muchas hambres, y pestilencias, y extraordinarias calamidades*” como “*temblores de la tierra, y ronquidos del mar*”.<sup>78</sup>

Un caso extremo es el de Lloque Yupanqui quien en la

77. Salinas, **op. cit.**; p. 17.

78. **Ibid.**, pp. 18-19.

crónica de Fray Buenaventura –y en la carta de Núñez Vela– “fue mal agestado, de animo ciuil, y peruersa inclinacion, lasciuo, y floxo; viuió siempre aborrecido de su Reyno”.<sup>79</sup> En un astuto juego de palabras, Cueva lo llama “*El Famoso, aunque es varia su fama*”, para luego agregar “*Con valor y benignidad conquistó las grandes Provincias de los Ayaviris, Collas y Chucuylos*”. Esta enumeración y otras similares que aparecen en el programa iconográfico corresponden a las narraciones de Garcilaso sobre la expansión incaica, incluyendo detalles como la construcción del puente de Apurímac por orden de Mayta Cápac.<sup>80</sup> Sinchi Roca no es ya un “*Principe de mucho valor, y gran guerrero*”<sup>81</sup> sino más bien “*El Pacífico*”, siguiendo en esto también a los *Comentarios*, que describen el espacio de sus conquistas como “*ganado sin guerra*.<sup>82</sup> Y así sucesivamente, hasta el punto de reproducir alguna frase textual del cronista mestizo.<sup>83</sup>

Por cierto persisten diferencias, algunas de ellas importantes. Atahualpa es “*aclamado por rey del Cuzco*” y degollado en Cajamarca, a pesar de que Garcilaso se niega a reconocerlo como inca y consigna su muerte por ahogamiento. Es la marca de una tradición anterior que aunque cede terreno logra también amoldarse a la historia garcilaista del Tawantisuyo que irá ganando popularidad hasta imponerse irreversiblemente.<sup>84</sup>

Esa historia se va afirmando en imágenes tanto como en textos. El pequeño grupo de obras relacionadas entre sí que aquí estudiamos posee el interés adicional de articular ambas formas de comunicación. Pero si bien no encontramos en ellas variantes textuales significativas, existe en cambio una importante distancia iconográfica entre los lienzos y el grabado. Esta se da en distintos

79. *Ibid.*, p.16.

80. *Comentarios Reales*, Libro Tercero, capítulo VII.

81. Salinas, op. cit.; p. 16.

82. *Comentarios Reales*, Libro Segundo, capítulo XVI.

83. “*Fundo Escuelas*” reza la leyenda correspondiente a Inca Roca, en lo que podemos considerar una breve cita a los *Comentarios*, Libro Quinto, capítulo XVIII.

84. Por supuesto el fin de Atahualpa no es narrado en la primera parte de los *Comentarios* sino en la segunda, no incluida en la edición de 1723. Esto parecería apoyar la tesis de que Cueva y sus contemporáneos manejaron fundamentalmente la última versión. Pero nótense que en el programa iconográfico Huáscar es muerto en Jauja, como aparece en la *Historia General del Perú*, y no en Andamarca, como prefiere Salinas. Este punto requiere mayor reflexión.

niveles, incluyendo el fisonómico. El propio Llano Zapata se quejaba de que “*fue un antojo, y no lisonja, grabar tan feos los rostros de los Incas, habiendo sido los hombres más hermosos y perfectos que conocieron aquellos países, como lo afirman las historias y asegura la constante tradición de aquellas gentes*”.<sup>85</sup> La alusión podría ser a Garcilaso, a quien el amigo de Cueva se ciñe en otros puntos como el de los nombres y el número de incas reinantes. En los *Comentarios*, hasta Atahuallpa –que no gozaba precisamente de la predilección de su autor– es descrito como “*gentilhombre de cuerpo y hermoso de rostro, como lo eran comunmente todos los Incas y Pallas*”.<sup>86</sup>

Llano Zapata anuncia que publicará nuevas “*láminas de cada uno, corregidos los rostros de la desagradables facciones con que nos los pintan*”.<sup>87</sup> La promesa quedó incumplida, pero es extraño que no se mencione a lienzos como los de la Catedral y el beaterio de Copacabana, donde ella se encuentra de antemano realizada. Hay tal grado de empatía en esas semblanzas –evidentemente confeccionadas por pintores cuzqueños– que podemos intuir entre sus encargantes a los curacas mismos. De hecho, los atuendos y tocados allí representados reflejan menos la apariencia real de los incas soberanos que cierta imagen de ellos desarrollada por los indios principales a partir de textos como los de Buenaventura y Núñez Vela. Imagen suntuosa que servía para su lucimiento en las grandes fiestas ceremoniales de la colonia, como ha quedado espléndidamente registrado en los cuadros de la Procesión del Corpus pintados en el Cuzco a fines del siglo XVII (Fig. 4).

El grabado se aparta drásticamente de esta opción para elaborar una visión original que adquirirá peso decisivo con el transcurso de los años. En él prima una aparente voluntad de rigor histórico que se traduce en la mencionada ausencia total de idealización física, pero también en la austereidad de los emblemas e insignias utilizados por los incas. Desaparecen los soles y los pumas de oro que adornan sus cuerpos, así como los variados y multicolores tocados de plumas, todos ellos de invención colonial. Quedan como distintivos reales sólo las orejeras y **champis** y una peculiar corona que difiere radicalmente de las representaciones

85. Llano Zapata, *op. cit.*, 1904; p. 107.

86. *Comentarios Reales*; Libro Nono, capítulo XII.

87. Llano Zapata, *op. cit.*, 1904; p. 107.

anteriores y cuyo origen no ha podido ser hasta ahora explicado.

Siguiendo la pista de las innovaciones textuales es posible sugerir que también este detalle iconográfico deriva de Garcilaso, tratándose de una interpretación (algo antojadiza, por cierto) de los dos pasajes en que los *Comentarios Reales* intentan describir ese atributo. “*Traían los Incas en las cabeza, por tocado, una trenza que llaman llautu*”, dice el Libro Primero, “*Hacíanla de muchos colores y del ancho de un dedo, y poco menos gruesa. Esta trenza rodeaba a la cabeza y daba cuatro o cinco vueltas y quedaba como guirnalda*”.<sup>88</sup> O como turbante, según la curiosa versión del grabado. Otras referencias parecen confirmar la fuente, como cuando Garcilaso habla también de una borla roja “*que la ponían sobre la frente, que le tomaba de una sien a otra, la cual tenía como cuatro dedos de caída. No era redonda, como entienden los españoles por este nombre borla, sino prolongada a modo de ropacejo*”. Sobre ella asomaban dos plumas de un ave mítica llamada *corequenque*, “*blancas y negras, a pedazos*”, que se ubican con “*las puntas hacia arriba, algo apartadas la una de la otra y juntas del nacimiento*”.<sup>89</sup> Tal descripción corresponde en casi todos sus aspectos a la imagen que nos ofrece el grabado, apartándose en cambio de las vistosas variantes de los cuadros.<sup>90</sup>

Una explicación posible de esta diferencia es la ensayada por Gisbert, para quien los artistas cuzqueños “*a la vista de lienzos de su tierra*”, rectifican los detalles de la estampa inspirada por “*el cura limeño*”.<sup>91</sup> Pero es más probable que los cuadros de la Catedral y del beaterio de Copacabana desarrollaran el dibujo preliminar de Cueva, aprovechando las fuentes literarias que aquí tratamos y teniendo presentes los despliegues ceremoniales ya citados. En ese sentido es instructivo comprobar que la representación de

88. Libro Primero, capítulo XXII. Énfasis nuestro.

89. Libro Sexto, capítulo XXVIII. Énfasis nuestro.

90. Tal vez convenga explicitar aquí, por su minuciosidad, el contraste entre la reducida borla que cae sobre la frente de los incas en los cuadros, y la amplísima que en el grabado les “*cercaua las sienes*”, para recordar la fórmula de Salinas, coincidente en este solo punto con la descripción de Garcilaso. Obsérvese que en los *Comentarios* la borla es siempre de color rojo, norma imposible de constatar en la estampa y acatada en el lienzo de Copacabana, pero ignorada en el de la Catedral que prefiere seguir las pautas cromáticas transmitidas por Fray Buenaventura y Núñez Vela. En esto debe haber influido la mayor distinción y fastuosidad de esas versiones.

91. Gisbert, op. cit.; p. 132

los atavíos incaicos combina atuendos y tocados descritos por Buenaventura y Núñez Vela con ornamentos de oro utilizados en la cabalgata festiva de 1725.

Tal vez entonces la mejor manera de plantear el problema sea relacionando lo social a lo estrictamente iconográfico. Si consideramos la inexistente reputación artística de Cueva, podemos deducir que su boceto original debió ser bastante general e impreciso. Resulta natural que éste fuera interpretado de distintas maneras según las necesidades ideológicas de los sectores que hicieron uso de él. Para el caso de los lienzos de la Catedral y Copacabana no debe sorprender que haya primado la imagen que de sí mismos y de sus antepasados (reales o pretendidos) cultivaron los curacas. Como ya lo hemos sugerido, ellos pueden ser considerados los probables encargantes de estas obras, a través de las cofradías de indígenas que se reunían en tales templos. Existe además la evidencia decisiva de que un cuadro de la misma serie fue propiedad personal de otro curaca.<sup>92</sup>

Pero en manos criollas —y quizá incluso oficiales— era de esperar que primara una visión más erudita y alejada de lo contemporáneo. En la estampa esa distancia social se traduce en voluntad de cercanía histórica. Para alcanzarla el grabador apela a una visión relativamente antigua pero novedosa al mismo tiempo, por lo entonces reciente de la segunda edición en que los *Comentarios Reales* alcanzan una difusión significativa.

### *Derivaciones posteriores*

Esta tendencia se ve de cierto modo acentuada en derivaciones posteriores, como la estampa que Villanueva diseña y José Palomino realiza en 1748 (Fig. 5). Confeccionada en España, la obra se aparta de cualquier sentido local, respondiendo casi por entero a la visión imperial de la metrópoli. Se basa en el grabado de Cueva para las semblanzas indígenas y sus peculiares tocados, pero los textos han sido eliminados y las efigies de incas y reyes se encuentran desigualmente reubicadas sobre un fondo de arquitectura barroca europea. El escudo español corona la aparatoso com-

92. Cf. n. 11 y 113. El cuadro en el convento de San Francisco de Ayacucho puede también explicarse por el compromiso con la causa indígena asumido por muchos miembros de esa orden.

posición, mientras el incaico yace postrado a los pies de un monumento alegórico de la fe católica. Este sostiene el retrato de Fernando VI al que Atahuallpa parece ofrecer el *champi*, invirtiendo para ello su posición original en el modelo de Cueva. A un costado el león ibérico vigila.

Ante esta imagen de sumisión absoluta se pierde la ambivalencia garcilacista del programa original. Pero ello no le impide seguir aún más puntualmente a los *Comentarios Reales* en otros aspectos adjetivos. Lo demuestra el que en la estampa de Villanueva y Palomino las opciones ortográficas para los nombres incaicos terminen de salvar la distancia que aún separaba a Cueva de Garcilaso: Pachacútic pasa a llamarse Pachacútec, Topa Yupanqui se convierte en Túpac Yupanqui y Topa Cusi Huáscar es simplemente Huáscar.<sup>93</sup>

Es importante remarcar que este grabado alcanza una difusión significativa al publicarse en la conocida obra de Juan y Ulloa.<sup>94</sup> A través de ella se termina de establecer, entonces, no sólo la lista de incas sino también las denominaciones precisas que Garcilaso plantea. Versión que en ambos continentes tiende a convertirse en canónica, aunque a veces para fines opuestos: el mismo año que la estampa de Villanueva y Palomino inicia la circulación de su mensaje netamente realista, los curacas de Lima representan públicamente la misma sucesión de incas pero con fines bastante más ambiguos y consecuencias tumultuosas, como hemos visto.<sup>95</sup>

Tal vez entonces lo que le da singular vigencia a Garcilaso es el surgimiento de una nobleza indígena interesada en considerarse heredera de la tradición incaica, cuando no de sus derechos. En las adhesiones y reacciones que esto provoca, los *Comentarios*

93. El nombre original que Garcilaso le reconoce a Huáscar es Inti Cusi Huallpa y no Topa Cusi Huallpa. Además es bien sabido que la ortografía hoy acostumbrada para Pachacútec y Túpac proviene de los *Comentarios*, cuya creciente influencia y autoridad fue desplazando en el siglo XVIII a las formas más tradicionales de esos apelativos. Sobre este problema, cf. Rowe, *op. cit.*; pp. 26-27.

94. Jorge Juan y Antonio de Ulloa, *Relación histórica del viaje a la América meridional...*, Madrid, Antonio Marín, 1748; 4 tomos.

95. Ya en la cabalgata de 1725 quedó demostrada la influencia de Garcilaso por la presencia destacada en aquel desfile tanto de Inca Yupanqui como de Cuismancu y Chimú Cápac, dos señores costeños altamente considerados en los *Comentarios*. Romero, *op. cit.*

**Reales** revelan su potencial político. Si la primera edición de 1613 no generó mayor impacto en el Perú tal vez ello no se deba sólo a problemas de distribución, como parecen insinuarlo quienes subrayan la existencia de quinientos ejemplares en la casa del autor al momento de su muerte: es obvio que también ese lote fue a su tiempo vendido. Más importante debe haber sido la dispersión y fragilidad en que por entonces todavía se encontraba ese sector llamado a constituir su público natural. Aquel que podía hacer de la nación peruana un proyecto político y un compromiso de identidad. Si las evidencias pictóricas son admisibles en este problema (y todo nuestro trabajo se basa en la premisa de que lo son), Rowe acierta al sugerir el carácter fluido de las relaciones culturales generadas en torno a los *Comentarios* a partir de su segunda y definitiva edición de 1723. El movimiento nacional inca no sólo se nutre de la creciente difusión de Garcilaso, también la hace posible dándole a su lectura una inusitada urgencia.

#### *Algunos ecos republicanos*

En el Perú la estampa española y la de Cueva generan derivaciones pictóricas que se prolongan hasta bien entrada la república. El estudio de esta evolución última no es materia del presente trabajo, pero sí nos interesa señalar su relación con una iconografía paralela en la segunda mitad del siglo XVIII, donde la dinastía de los incas aparecería sin el acompañamiento de los monarcas españoles. Un tácito gesto nacionalista en el que adquirirían nuevo sentido series anteriores como las vinculadas a Navamuel.

Así lo sugiere la campaña iconoclasta desatada contra este tipo de imágenes durante la represión antitupamarista. Particularmente las indicaciones del visitador Areche al obispo Moscoso para que se retire del colegio de San Borja del Cuzco –dedicado a la educación de los hijos de los curacas– “*el Quadro o Lienzo en que se representa la subcesión de los Yngas con sus trajes, tomando un cualquiera pretexto que no descubre el fin que deve tener*”. Procedimientos también planteados para eliminar una obra semejante que existía en la iglesia de Curawasi.<sup>96</sup>

96. Archivo General de Indias, Audiencia del Cuzco, Legajo 29. Cit. en Daniel Valcárcel, “Prohibición de los *Comentarios Reales*”, en *Letras*, N° 64, Lima, primer semestre 1960; p. 16. La referencia es demasiado general. Tal

Tales medidas y el descuido posterior han impedido que nos lleguen muestras mayores de esa producción.<sup>97</sup> A veces se asocian a ella dos lienzos cuzqueños en los que el programa de Cueva aparece despojado de todo elemento hispano o católico. En este punto preferimos seguir a Gisbert, quien toma esas omisiones como pauta para ubicar a una de las obras –la única que discute– en el período posterior a la independencia. (Fig. 6)<sup>98</sup> Sin compartir necesariamente esa argumentación, pensamos que un análisis formal y caligráfico avalaría sus conclusiones.

Pero existe una evidencia adicional, quizá decisiva: cada pareja de plumas en los tocados reitera el blanco y rojo de la enseña republicana. Por cierto esos colores suelen relacionarse con la idea de lo incaico también en representaciones coloniales, pero este dato podría servir para repensar el origen de los distintivos nacionales antes que para desvirtuar un análisis que se ve confirmado por la información contenida en obras similares.

Acá mencionaremos tan sólo la que se relaciona más directamente con el programa original de Cueva: un biombo que en sus seis hojas separadas reúne las imágenes de los catorce incas y Mama Huaco, culminantes en la figura de San Martín. Los retratos de los soberanos prehispánicos están claramente modelados en los de Cueva o Palomino, pero esta vez se encuentran presididos por el escudo de armas del Tawantisuyo y el de la flamante república peruana. De este último cuelga una cinta con una inscripción en la que se consigna el nombre del autor

vez las obras aludidas incluían la descendencia de cada inca, al modo del lienzo remitido por los nobles cuzqueños a Garcilaso. Pero esto no afectaría lo central de nuestro argumento y más bien lo reforzaría en algunos aspectos, como se verá en la parte final de este trabajo.

97. En 1846 un viajero francés, Castelnau, vio sobre los muros del antiguo colegio de San Borja unos “*groseros bosquejos*” con los retratos de los incas. ¿Serían del siglo XVIII o posteriores? Pablo Macera (“El arte mural cuzqueño, siglos XVI-XX”, en *Apuntes*, Nº 4, Lima, Universidad del Pacífico, 1975; pp. 59-113) da noticias de restos similares de pintura mural en el Palacio del Obispo de Urubamba. Las versiones de Tadeo Escalante en Acomayo (Cuzco) son probablemente republicanas. Cf. Gisbert, *op. cit.*, pp. 172-174
98. Gisbert, *op. cit.*, p. 133. Allí se discute el cuadro entonces existente en poder del señor Hayes, en Essex (Inglaterra). La otra versión perteneció también a una colección inglesa y fue adquirida en 1983 por el Museo Osma de Lima. Aparece reproducida en Mariazza, *op. cit.*

y la fecha de su obra: "Por Don Marcos Chillitupa Chávez Año 1837." <sup>99</sup>

Los muy diversos rasgos en común entre este cuadro y los anteriores permite ubicarlos a todos en el mismo círculo de actividad pictórica, quizá aquél del que –a veces con ironía– nos hablan los viajeros europeos al referirse a la persistente producción de retratos incaicos en el Cuzco de la época.<sup>100</sup> Sus autores son indudablemente indios o mestizos, y todavía en ellos encontramos reafirmada la estela de Garcilaso, aunque probablemente por la vía curiosa del orgullo regional cuzqueño: el texto que acompaña a la figura de Atahuallpa repite al de Cueva declarándolo "*aclamado por rey del Cuzco*" y "*degollado en Cajamarca*", pero añade la reveladora frase: "*Espurio y usurpador del Imperio*". Contradicción gráficamente plasmada al mostrar a este "*Último Emperador*" con el **champi** invertido. Se representaba así el fin de un señorío, pero quizás también la versión según la cual "*al Inca Atahuallpa no le cuentan los indios entre sus reyes, porque dicen que fue auca*", como asegura nuestro cronista quien en otro pasaje sobre el mismo soberano traduce ese término quechua como "*tirano traidor*".<sup>101</sup>

Más allá de estas referencias, sin embargo, es evidente que un eslabón roto separa a tales obras del movimiento nacional inca y del renacimiento artístico que él genera. Lo demuestran detalles como el que en todos estos cuadros republicanos se imite la fantasiosa corona-turbante con que el grabador vinculado a Cueva cubrió las cabezas de los soberanos nativos. Claro síntoma de la desaparición en la memoria colectiva de aquel otro tocado cuya tradición los curacas habían mantenido viva. Algunos años antes

99. Este biombo es descrito y comentado en Gisbert, *op. cit.*; pp. 175-178. Algunos detalles aparecen reproducidos en Mariazza, *op. cit.*. Para Gisbert la inclusión de la efigie de San Martín podría relacionarse al supuesto interés que este general tendría por la restauración de la monarquía incaica. Existen otras derivaciones republicanas del programa de Cueva, entre las que destaca la galería de gobernantes incaicos publicada por Justo Sahuaraura en 1850, donde adquiere renovados matices la influencia de Garcilaso. Amplio tema para otros trabajos.
100. Al respecto contamos con los testimonios de Eugene Sartiges (1834), S.S. Hill (1850) y Paul Marcoy (1875). Cf. Gisbert, *op. cit.*; pp. 134-135.
101. En otro cuadro republicano se opta por eliminar toda alusión a Atahuallpa. Perteneció a la colección de Alex Ciurlizza y aparece reproducido (por error, claro está) en *Arte Virreinal. Oleos y tallas del Virreinato del Perú*. Buenos Aires, 1966; catálogo de la exposición realizada en el Centro de Artes Visuales del Instituto Torcuato di Tella.

esa imagen se mostraba aún vigente incluso en cuadros que reproducían el grabado de Palomino pero restituyendo a los incas el llauto y la mascapaicha todavía exhibida en ocasiones ceremoniales por los indios principales.

Es la extinción de esa aristocracia nativa la que quiebra lo vigente de la alusión incaica. Esta queda desplazada del centro activo de la lucha política en la sociedad colonial a los márgenes literarios de la evocación romántica en la imaginación republicana. Situación en nada compensada por los repintes de retratos de Bolívar o su estado mayor sobre las efigies españolas de Palomino. Tras esas y otras remodelaciones lo que asoma es un profundo vaciamiento de contenidos que no se origina en el fenómeno artístico mismo sino en el contexto social que le da sentido.

La derrota del proyecto nacionalista de las élites indígenas y la consecuente liquidación de los curacazgos –iniciada por Areche, pero culminada por los proyectos liberales de los independentistas criollos, no olvidarlo– efectivamente elimina el peculiarísimo soporte social que le dio a la imagen del inca tan aguda presencia a lo largo de casi todo el siglo XVIII. En adelante, esa imagen pasaría a ser presa de la nostalgia provinciana y la trivialización turística.<sup>102</sup>

O la apropiación política: Obras como las de Marcos Chilli-tupa son un claro testimonio de cómo la idea de lo incaico empieza a ser asimilada al discurso de un Estado que desconoce a las comunidades indígenas, declara al castellano único idioma oficial y cancela los curacazgos que habían logrado sobrevivir la represión suscitada por las rebeliones de 1780 y 1814. Como tan acertadamente lo diría Rowe: “*Así en la república se cumplió la política de los Borbones*”.<sup>103</sup> Otro de los muchos momentos en que se frustró la promesa de la vida peruana.

Un interesante epílogo a esta historia de imágenes manipuladas lo ofrece el hecho de que el propio lienzo de la Catedral la haya experimentado en un sentido demasiado literal: probablemente en el calor de las luchas por la independencia, manos

102. Aún hoy es posible ver en uso el tocado de las estampas de Cueva y Villanueva-Palomino para la fácil admiración de los turistas que asisten a la celebración anual del Inti Raymi en el Cuzco.

103. Rowe, op. cit.; p. 53. Las conclusiones de Gisbert apuntan en la misma dirección. Cf. op. cit.; pp. 169-170.

anónimas censuraron con pintura blanca la alusión al incesto edípico de Manco Cápac. Culminaba así, en un gesto vacuo, la progresiva legitimación de los orígenes del imperio incaico iniciada doscientos años antes por Fray Buenaventura de Salinas, con fines mucho más concretos.

## V CONCLUSIONES

### *Estrategias simbólicas*

Estamos ahora en condiciones de ensayar algunas reflexiones finales sobre el programa iconográfico de Cueva. Sin duda hay implícita en él (es lo que se suele sostener) la voluntad de mostrar un sereno y lógico tránsito del gobierno incaico al español. Pero esta actitud no se circunscribe a los designios políticos de la administración colonial, como hasta ahora se ha propuesto. También muchos curacas debieron sentirse interesados en subrayar los elementos de continuidad entre uno y otro imperio. Pues si bien la legitimidad de su posición emanaba de derechos adquiridos antes de la conquista, la vigencia de esos privilegios dependía de una probada lealtad al nuevo soberano. Tal vez por ello los conflictos de la nobleza indígena con el orden establecido se manifestaron a menudo en resentimientos y protestas contra los funcionarios de la corona antes que contra la propia figura paternal del rey. Obras como las relacionadas a Cueva sugieren hasta qué punto los ocasionales gestos de benevolencia del monarca español hacia la raza indígena podían ser utilizados para aquietar los ánimos de por lo menos una porción de sus líderes naturales, pero estas situaciones también daban lugar a que los curacas reafirmaran su identidad y un creciente lugar en la enmarañada sociedad colonial. Resulta entonces explicable que cierto grupo de indios principales no aceptara pasivamente sino hiciera agresivamente suyo este programa iconográfico, cuya difusión y éxito puede muy bien haberse debido al modo sagaz en que intenta reconciliar los intereses contrapuestos de la monarquía española y la aristocracia nativa.

Esta ve tácitamente reconocida su nobleza, en tanto ella sea subordinada a —y puesta al servicio de— un poder foráneo que se pretende prolongación justificada del imperio de los incas. Una propuesta que, sin embargo, lleva implícita al menos dos reivindicaciones indígenas: la legitimación definitiva del antes denostado

Tawantisuyo; y la exigencia de que la corona asuma consecuentemente esa renovada imagen de los incas convertidos ahora en paradigma de buen gobierno.

La ambivalencia de esta iconografía probablemente responde al lugar incierto que los indios principales ocuparon en la estructura misma del virreinato. Socialmente indentificados con la tradición y la población andina, pero administrativamente articulados al sistema de explotación colonial, ellos encarnaron una dualidad que sin embargo supieron potenciar en términos tanto económicos como culturales y políticos. Manuel Burga nos recuerda que precisamente la ambigüedad de los grandes curacas era la clave de su éxito: como los encomenderos en un primer momento ellos “vivían del compromiso entre dos mundos y de esa mezcla bastarda que era el sistema colonial”.<sup>104</sup>

Frase elocuente que además insinúa la permanente crisis de fronteras en la que estos sectores se movían, y las complejas situaciones generadas en consecuencia. Tal vez por ello mismo alcanzaron a sugerirse como alternativa de integración nacional en el disgregado orden colonial. Esa era la esperanza contenida en la utopía tupamarista de 1780, pero demasiadas contradicciones agrietaron la realidad de aquel movimiento incluso entre la élite indígena aparentemente llamada a dirigirlo. Ya hace cuarenta años lo señaló Rowe en un artículo pionero: “esta nobleza del dieciocho formó en 1780 el corazón mismo de la gran rebelión inca de Túpac Amaru que estremeció al virreinato del Perú hasta sus cimientos, pero también fue el núcleo del sentimiento fidelista por el cual la rebelión fue aplastada. Necesitamos conocer mejor a estos príncipes-sirvientes”.<sup>105</sup>

Efectivamente, pero para conocerlos mejor precisamos conocerlos de distintas maneras. Y en esa tarea –como el propio Rowe parece sugerirlo– una de las vías privilegiadas es el estudio de las estrategias simbólicas desarrolladas en torno a estos peculiares personajes.

En ellas podemos percibir que el movimiento nacional inca es un desarrollo culminante pero inconcluso, producto de un arduo

104. Burga, op. cit.; p. 352.

105. John Rowe, “Colonial Portraits of Inca Nobles”, en XXIX Congreso Internacional de Americanistas, Chicago, 1951; pp. 258-268. La traducción es nuestra.

proceso de adecuación y oposición al sistema colonial por parte de indios principales que van así gradualmente definiendo su elusiva identidad. Esta no se da de antemano, como en un discurso de esencias metafísicas, sino a partir de circunstancias históricas y prácticas sociales lentamente maduradas. Todavía a mediados del siglo XVI la memoria cercana de la dominación cuzqueña impide una idealización generalizada del Tawantisuyo. El propio Garcilaso recuerda procesiones coloniales donde sus parientes tenían un papel deslucido en relación al despliegue de otras naciones indígenas beneficiadas por su rol colaboracionista durante la Conquista. Estas ostentaban orgullosas sus distintivos regionales e incluso algunas ofensivas señales de su alianza con los españoles en la destrucción de la hegemonía cuzqueña.<sup>106</sup> Pero conforme se iba definiendo y consolidando el sistema colonial, tales rivalidades fueron cediendo paso a la añoranza cada vez más amplia del imperio incaico. Al menos entre la nobleza nativa, éste empieza a ser asumido como culminación y síntesis de la cultura andina toda, una edad de oro propia y autónoma en áspero contraste con la dominación extranjera sufrida bajo el virreinato. Es lo que se ha dado en llamar el nacimiento de la utopía andina.<sup>107</sup>

Al estudiar esta transición en la mentalidad de los curacas, Burga precisa que ya en la segunda mitad del siglo XVII ellos empiezan a consolidar su prestigio ensayando una creciente identificación personal con los incas.<sup>108</sup> Para lograrlo apelan a una serie de recursos, que van desde alianzas matrimoniales con sus descendientes reputados, hasta la invención de cuadros genealógicos. Estos se mandan pintar para obtener reconocimiento no sólo de la corona –mediante memoriales y probanzas infatigablemente remitidos a España– sino también de la propia sociedad colonial, a la que además se intenta impresionar asumiendo onerosas funciones ceremoniales.

Ya en 1725 esta actitud se encuentra tan avanzada que alcanza incluso a los Apoalaya, descendientes de los nobles huancas que jugaron un papel decisivo en la caída del Tawantisuyo: ese año uno de ellos, residente en Lima, pugna exitosamente con otros

106. Para una discusión de este pasaje de la *Historia General del Perú*, cf. Burga, op. cit.; pp. 370-372.

107. Ibid.

108. Ibid.; p. 321 y ss.

indios principales por el derecho a desfilar en el homenaje a Luis I representando a Lloque Yupanqui con la ostentación y el lujo correspondientes.<sup>109</sup>

Pero el proceso es anterior y más generalizado. En todo el espacio andino los curacas inventan el reconocimiento de su linaje por parte de los orejones, con quienes incluso alegan estar emparentados. En una fecha tan temprana como 1666, y en la zona remota de la Audiencia de Quito, uno de ellos proclama la ascendencia incaica de cada uno de los indios principales, a los que hasta llama “*primos*”. Fue encarcelado por considerársele un elemento inquietante en la agitada zona donde ocupaba un cargo administrativo.<sup>110</sup> Tal vez la reacción no era exagerada: el propio Llano Zapata denunciaba escandalizado los riesgos políticos de tales pretensiones genealógicas, cuyas consecuencias, decía, “ya las lloran Tarma y Jauja”, en evidente alusión a la rebelión de Juan Santos Atahuallpa.<sup>111</sup> Ella Dunbar Temple ha destacado la preocupación de este autor por desautorizar los supuestos entronques de los curacas con la estirpe real cuzqueña, pero no se percata que entre aquéllos a los que sí les reconoce esa ascendencia se encuentra precisamente, y en primer término, la línea familiar con la que el mismo Llano Zapata se vincula por matrimonio.<sup>112</sup> Tras el argumento fidelista asoma el orgullo dinástico de la nobleza incaica.

Un caso no trabajado por Burga pero de especial interés para nosotros es el de José Fernández Guarachi, poderoso curaca altiplánico de Jesús de Machaca entre cuyas posesiones se registró un lienzo probablemente derivado de la estampa de Cueva. Como otros indios principales de la colonia, los Guarachi pretenden descender de un linaje anterior al de los incas, pero firmemente aliado a ellos desde la incorporación del Collao al Tawantisuyo. Además estos señores andinos se consideraban entrelazados con la

109. Ella Dunbar Temple, “Los caciques Apoalaya”, en *Revista del Museo Nacional*; tomo XI, Nº 2, Lima, pp. 1-32.

110. Se trata de don Alonso de Armas y Florencia Inga, cuyo caso es presentado en Kathleen M. Klumpp, “El retorno del Inga: Una expresión ecuatoriana de la ideología mesiánica andina”, en *Cuadernos de Historia y Arqueología*, vol. XXIV, Nº 41, Guayaquil, 1974; pp. 99-135. Cf. también Burga, op. cit.; pp. 396-397.

111. Llano Zapata, op. cit., 1904; pp. 104-105.

112. Ella Dunbar Temple, op. cit., Llano Zapata, op. cit., 1904; pp. 104-105.

casa real cuzqueña por matrimonio con los descendientes de tres otros incas. Con éstas y otras atribuciones, en 1720 don José logra una serie de concesiones por parte de la corona, como el título de Alcalde Mayor de los Cuatro Suyos y el uso de un escudo de armas reales. Este último aparece consignado en el testamento que Gisbert comenta, donde también se encuentran –entre otras pinturas– la representación de una batalla en la que los Guarachi habrían actuado en favor de la corona y nuestro “*lienzo grande de los Reyes Ingas y Españoles con su chorchora de tres dedos*”. Lo interesante es que junto a estas representaciones consideradas fideístas aparecen cuadros de un inca y su coya, una litera en la que el cacique se trasladaba a la usanza de los soberanos cuzqueños y la “*camiseta del Inga*”: el **uncu** supuestamente otorgado por Mayta Cápac a sus ancestros como prenda de reciprocidad y signo de la alianza establecida con ellos.<sup>113</sup>

Los símbolos de una relación privilegiada con el poder antiguo postulan el ideal de otra comparable en los tiempos coloniales. En la imaginería política de los curacas se barajan emblemas de uno y otro signo hasta encontrar la expresión sincrética de la iconografía de Cueva.

Burga detecta un desarrollo comparable en los patronímicos adoptados por los indios principales. En el siglo XVI sus miembros tienden a reemplazar los apellidos étnicos por los europeos, pero luego optan crecientemente por mezclar apelativos españoles y cuzqueños. Así, “*se combinaban dos supuestas noblezas: ser español y ser inca a la vez*”.<sup>114</sup> Es una actitud similar la que creamos ver formalizada, de modo tan complejo y fascinante, en las representaciones aquí discutidas. Actitud cuyo antecedente paradigmático se encuentra en ese Garcilaso que inserta la palabra “*Inca*”

113. Estas y otras informaciones pertinentes sobre los Guarachi se encuentran reunidas en Gisbert, *op. cit.*; pp. 93-95, 161, 166-168, donde además se resume la bibliografía disponible sobre el tema. Gisbert enfatiza las resonancias incaicas en algunas actitudes de estos curacas, como la decisión de fundar en Machaca uno de esos beaterios de indias que para la autora “*no son más que los Acllahuasi mimetizados y cristianizados que duran todo el virreinato*” (*Ibid.*; p. 93). Sin llegar a estos extremos interpretativos, puede pensarse que don José encargó el lienzo que nos interesa para el beaterio que él instituye en su testamento y a imitación del que se encuentra en el beaterio mayor de Copacabana.

114. Burga, *op. cit.*; p. 347.

en su nombre español y da lema al orgullo mestizo con una frase consagrada: “*de ambas naciones tengo prendas*”.<sup>115</sup>

“*Un gemelo ligeramente mostruoso*”

Sin embargo, no conviene exagerar el aparente sentido reconciliatorio de tales expresiones, como lo ha procurado siempre la historiografía conservadora al descontextualizarlas de su entorno discursivo. Más provechoso resulta comprenderlas en los términos de su propia época. Desde esta perspectiva Flores Galindo resalta el subtexto contencioso de los *Comentarios*: “*El elogio al Tahuantisuyo implica una crítica a los españoles, de manera velada e indirecta, pero efectiva*”.<sup>116</sup> Son palabras que bien podrían incorporarse a la discusión de la iconografía de Cueva. Sin que esto signifique darnos por satisfechos con esta interpretación todavía demasiado lineal, en la medida en que admite un solo retorcimiento de sentido y en una dirección única. Nicolás Wey plantea más sutilmente el problema al señalar que en Garcilaso el ideal renacentista de concordia o conciliación de opuestos es asumido pero a la vez subvertido por “*la propuesta activa de [...] expandir la significación de su discurso hasta incluir su propia contradicción*”.<sup>117</sup> Para “*hacer fecundo su discurso*”, el cronista incorpora al otro en su persona escritural, “*que a la vez afirma y borra las diferencias entre los mundos que habita*”.<sup>118</sup>

Actitud propia de un sujeto cuya condición dos veces fronteriza –como mestizo y forastero– naturalmente se expresa en ambigüedades, contradicciones, polisemias... “*La persona marginal que se desplaza sin cesar entre una ascendencia y otra, prolífica significados en el discurso*”.<sup>119</sup> En ese proceso Garcilaso constituye lo que Wey llama “*un discurso diferente [...] porque simultáneamente privilegia e ironiza los términos, la retórica y el espectro de valores de su tiempo*”.<sup>120</sup>

115. La expresión aparece en su traducción de los *Diálogos de Amor* de Leon Hebreo.

116. Flores Galindo, *op. cit.*; p. 51.

117. Nicolás Wey, “Sujeto y desplazamiento en los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso de la Vega”, ponencia presentada al congreso internacional “Los mundos del Inca Garcilaso”, Madrid y Montilla, 1990. Actas en prensa.

118. *Ibid.*

119. *Ibid.*

120. *Ibid.*

Una estrategia de lenguaje cuyo correlato político es el **acatamiento tendencioso** al que páginas atrás hicimos referencia: asumir el discurso de la dominación parasitando sus contradicciones, revertir la ideología del poder contra sus realidades demasiado concretas, y hacer así nuevamente imaginable un lugar para la liberación que sea contemporáneo y pertinente. Son formas características de resistencia en sujetos coloniales o periféricos, condenados a reelaborar su identidad y su circunstancia en términos ajenos, para culturas impuestas. Traducir es traicionar, pero a veces no tanto al sujeto traducido como al sistema ideológico receptor. Lo demuestra el proyecto de Garcilaso: su reconstrucción literaria del Tawantisuyo parte de categorías europeas que le permiten ingresar a los circuitos de difusión colonial desde los que ejercería su gradual influencia corrosiva.

Circuitos que a partir de la escritura infiltran la vida social misma tiñendo de ambivalencias y sutiles tensiones las prácticas simbólicas establecidas. “*La efectividad de un discurso marginal, de un discurso subversivo, está en relación directa a su capacidad de convertirse en el gemelo ligeramente mostruoso de los discursos dominantes*”.<sup>121</sup> Así parecen haberlo intuido los curacas. Ya en Guaman Poma vemos cómo la resistencia andina hace suyos no sólo los instrumentos europeos de la escritura y el dibujo sino incluso los fundamentos teológicos y políticos del opresor. Actitud que conforme pasa el tiempo se densifica con la incorporación de actos ya no relativamente privados (la comunicación al rey) sino públicos por excelencia: la pintura, el desfile, también el teatro aunque aquí no hayamos podido tratarlo. Recursos **apropiados** en los dos sentidos del término: adecuados para los fines propuestos en un contexto altamente simbólico y ceremonial como el del Perú colonial y barroco. Pero al mismo tiempo aprendidos o recuperados de la dominación española para articular sentidos que tienden a cuestionarla en sus mismos asimilados términos.

Tal vez lienzos como el de la Catedral sean también un **gemelo ligeramente mostruoso**: de la retórica áulica en uso, de la confusión existente entre poder temporal y religioso, de la cargada política de imágenes en que ambas categorías cobran cuerpo. Es

121. Ibid.

decir, una reafirmación subvertida (y en esa medida subversiva) de la ideología imperial española.

Hay aquí un patrón implícito que es el de los **Comentarios Reales**. Estos le sirven a Cueva no sólo como fuente principal de informaciones con las que corrige la visión toledana del Tawantisuyo, sino también y de modo más decisivo como modelo de una estrategia que hace de la contradicción aparente su principal atributo. “*El discurso de Garcilaso descansa en la paradoja*”, dice Wey, “pero él se inventa un espacio desde el cuál ésta deja de serlo”.<sup>122</sup> Un espacio escritural en el que la persona marginal reconstruye su identidad articulando referentes presuntamente irreconciliables. Se trata de plantear la unidad subjetiva de dos mundos culturales a los que sin embargo se les reconoce como objetivamente diferenciados.

Una estrategia que hace de la necesidad virtud, de la marginalidad un privilegio. Pues para ponerla en juego se requiere de una vivencia interiorizada de la contradicción, sólo posible en seres liminares como el propio Garcilaso o, eventualmente, muchos curacas, algunos mestizos, ciertos criollos. En ellos, el desplazamiento zigzagueante de una lealtad a otra es también el que Wey señala en Garcilaso de una a otra ascendencia. Para las obras y ceremonias aquí tratadas, el inca es rey (y viceversa) en la exacta medida en que ambos son asimilados a la imagen ideal del soberano como padre: el “*Pater Rex*” de una “*MONARQUÍA MESTIZA*”, en las transparentes palabras de Núñez Vela. También en esto el programa de Cueva realiza la propuesta explícita de aquel descendiente de “*Synchiroca Inga rey del Peru y de Cavalleros españoles ganadores de America*”.

Esta alternativa, arduamente elaborada por Garcilaso en sus deambulajes por los intersticios culturales de la época, es la que los curacas van descubriendo por experiencia propia hasta encontrarla reafirmada en la segunda edición de los **Comentarios**. Sus memoriales y probanzas de méritos, sus pinturas y complicados cuadros genealógicos, sus desfiles procesionales, apuntan sin duda a reivindicaciones puntuales. Pero en esas representaciones irán además re-conociéndose en un campo simbólico sobre el que fundan su identidad nueva. Alcanzan así un protagonismo no

122. Ibid.

estrictamente económico sino ampliamente cultural que amenaza desestabilizar el equilibrio establecido de poderes.

Para los curacas el espacio en el que la paradoja deja de serlo es el de la vivencia subjetiva de algunas categorías abstractas en las que pueden integrar el pasado incaico al presente colonial. Categorías como las de religión y realeza, es decir nobleza espiritual y genealógica. Con iconografías como la de Cueva los indios principales intentan demostrar tan dignos de esos atributos como los españoles. Quizá incluso más que éstos, pues los curacas podían reclamarse herederos de una doble tradición real donde la incaica actúa como paradigma de buen gobierno andino. Paradigma al que los europeos deberían aproximarse admitiendo la posibilidad de ser instruidos por una élite indígena que se siente sucesora moral de aquella monarquía ejemplar, y por lo tanto intermediadora natural ante los soberanos europeos.

Es un poco la perspectiva de Guaman Poma, pero potenciada por el ascenso social que los curacas alcanzaron en los siglos XVII y XVIII. Se explica así el orgullo que en 1748 le permite a uno de ellos, Antonio Chayguaca, subir al balcón de gobierno para explicarle al virrey –nada menos que el Conde de Superunda– la fastuosa evocación de los incas desplegada ante sus ojos por los demás caciques.<sup>123</sup> El indio principal instruye al sucedáneo del rey sobre una Antiguedad que se actualiza en la ceremonia ritual de quienes se consideran sus herederos, pero al mismo tiempo rinden pleitesía al poder extranjero. Un comportamiento ambiguo en donde adquieren toda su plena expresión los conceptos de discurso deferente y acatamiento tendencioso que aquí hemos empleado. Como en Garcilaso, lo que en éstas y las demás imágenes se representa –literalmente se pone en escena– no es el pasado incaico en sí sino la relación de un sujeto nuevo con ese pasado. La tradición se construye desde el presente.

Para los curacas, afirmar la identidad y sucesión de incas y reyes españoles era también reivindicar la propia nobleza. Un liderazgo natural en torno al que finalmente toma cuerpo la célebre dedicatoria de la segunda parte de los *Comentarios Reales*: “*a*

123. Vargas Ugarte, *op. cit.*, 1981; p. 255. Pareciera que Chayguaca termina implicado en las iniciativas de Fray Calixto, ya que éste solicita por carta su presencia en Madrid, “*para ahorrar abogados*” en las gestiones iniciadas ante la corona. *Ibid.*; p. 245, n. 18.

*los indios, mestizos y criollos del Perú, el Inca Garcilaso de la Vega, su hermano, compatriota y paisano, salud y felicidad". Una invocación que es también una convocatoria profética de aquellas otras proclamadas en su sentido más radical por el movimiento tupamarista.*

Burga puede tener algo de razón en que el hijo de Chimpú Ocllo escribió fundamentalmente para sus parientes cuzqueños.<sup>124</sup> Pero en el período que nos ocupa ese destinatario se potencia y expande hasta encarnar un proyecto nuevo de nación. Más de cien años después de su primera publicación, la escritura de Garcilaso había alcanzado la actualidad que ella misma postulaba. Se había realizado. No sólo como conjunto de afirmaciones históricas –más o menos discutibles– sino también y más crucialmente como utopía política y estrategia discursiva. Así lo sugiere este análisis de una de las iconografías que se creían más fidelistas.

En la iconografía que se muestra en la figura 124 se observa que el autor de la obra, el Inca Garcilaso de la Vega, aparece en el centro, sentado en un trono que simboliza la autoridad y el poder. A su lado, a la izquierda, se encuentra su hermano, el Conquistador Francisco Pizarro, quien también ostenta un trono. A la derecha del Inca, se sitúa el Conquistador Gonzalo Pizarro, hermano menor de Francisco. Los tres personajes están rodeados por un grupo de soldados armados con espadas y escudos, lo que sugiere la fuerza militar y la protección que brindan a los hermanos. El fondo es oscuro y sombrío, lo que resalta aún más la figura central del Inca Garcilaso. La iconografía resalta la relación entre los hermanos Pizarro y el autor, así como la importancia del poder y la protección que les otorga su estatus social y político.

124. Burga, op. cit.

Ponencia presentada al congreso internacional "Los mundos del Inca Garcilaso: 1590-1990" realizado en Madrid y Montilla en 1990. Se la publica aquí con la autorización de los organizadores: el Ministerio de Cultura de España, el Instituto de Cooperación Iberoamericana y el Quinto Centenario. La presente versión difiere sólo en detalles estilísticos mínimos de la que aparecerá en las actas oficiales de ese encuentro académico.



Figura 1

Figura 2



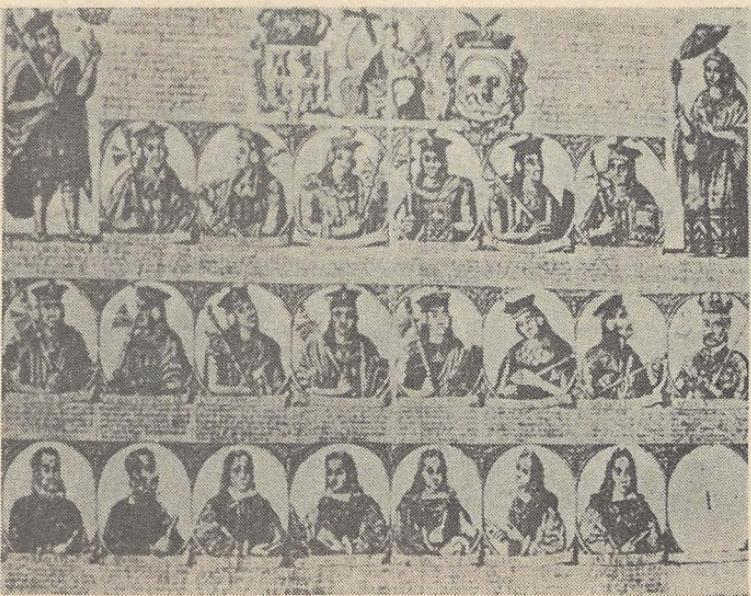


Figura 3

Figura 4

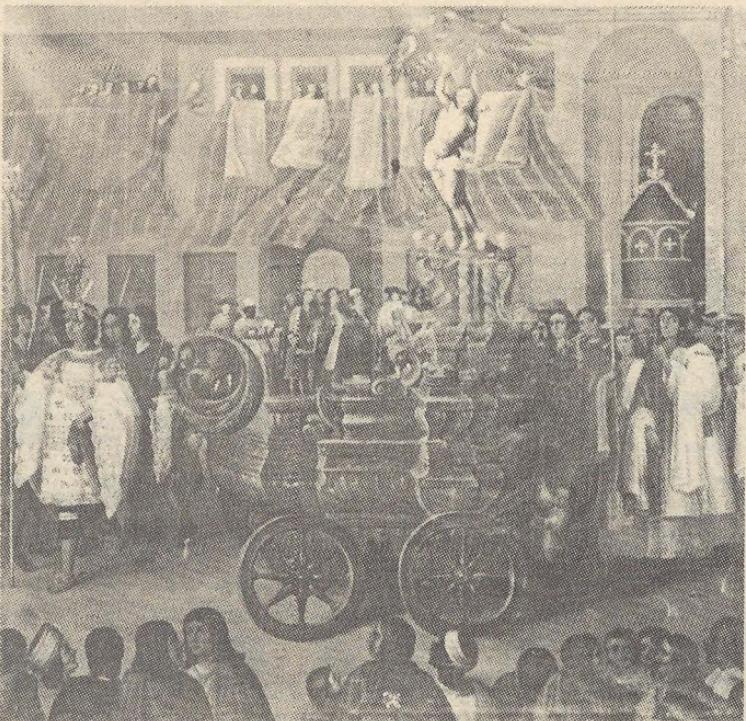




Figura 5

Figura 6



## ILUSTRACIONES

- Figura 1: *Efigies de los Ingas o Reyes del Peru [...] y de los Catholicos Reyes de Castilla y de Leon que les han sucedido [...]* Pintura sobre tela, ca. 1725. Museo de la Catedral de Lima.
- Figura 2: *Efigies de los Ingas o Reyes del Peru [...] y de los Catholicos Reyes de Castilla y de Leon que les han sucedido [...]* Pintura sobre tela, ca. 1725. Beaterio (hoy monasterio) de Copacabana, Lima.
- Figura 3: *Efigies de los Ingas o Reyes del Peru [...] y de los Catholicos Reyes de Castilla y de Leon que les han sucedido [...]* Grabado diseñado por Cueva y presuntamente realizado por Narváez, ca. 1725.
- Figura 4: *Procesion del Corpus.* Pintura sobre tela, ca. 1680. Museo del Palacio Arzobispal, Cuzco.
- Figura 5: Sucesión de incas y reyes. Grabado diseñado por Villanueva y realizado por Palomino, 1748.
- Figura 6: *Efigies de los Ingas Reyes del Peru.* Pintura sobre tela, siglo XIX. Colección particular, Inglaterra.

# Identidades, estereotipos, tabú: El problema de las razas

Juan Carlos Callirgos

*"Sería fantástico  
poder llamar las cosas  
por su nombre..."*

Joan Manuel Serrat

Acercarse al tema de las razas y del racismo en el Perú no es precisamente fácil. Desde las ciencias sociales se ha dejado de lado el tema: unos lo consideran superado, otros lo mencionan, mas no profundizan en él. Hay quienes lo omiten, sin negar –ni afirmar explícitamente– su existencia, pues no les parece importante afirmar lo obvio. Preocupadas muchas veces sólo por los procesos y los grandes movimientos, nuestras ciencias sociales olvidan los individuos concretos, su vida cotidiana, sus temores, sueños, angustias y esperanzas. Este artículo pretende una visión de un conflicto social que es también muchos conflictos individuales.

Anotaba Flores Galindo que nadie se definiría como racista en el Perú. El tema del racismo no es un tema abierto entre nosotros. Flores Galindo comparaba la labor de la historia con la del psicoanálisis:

*"Una de las funciones de la historia es enfrentarnos con nosotros mismos, remontándonos hasta cuando se fueron estructurando concepciones y valoraciones que después queremos ocultar. En este sentido hay semejanza entre el quehacer de un psicoanalista y la función social de un historiador."*<sup>1</sup>

1. Alberto Flores Galindo. *Buscando un Inca*, 3a. edición, Ed. Horizonte, Lima, 1988, pp. 259-260.

Este artículo no pretende entrar en los aspectos históricos del racismo, ya abordados por Flores Galindo. Se propone, sin negar la importancia de lo histórico, continuar con una de las rutas abiertas por él: "...el racismo, esa manera peculiar de mirar a los 'otros', que además de constituir un discurso sobre la sociedad, integra el entramado de la vida cotidiana."<sup>2</sup> Ver el racismo como un hecho que forma parte de la vida cotidiana. Tomaremos, por ello, instrumentos del psicoanálisis, los que nos ayudarán a tener una visión más completa de este hecho social e individual.

Las características del tema obligaron a utilizar metodologías "heterodoxas" para las ciencias sociales. El uso de un equipo de video permitió captar lo que de otra manera se hubiera perdido: primeras reacciones, lapsus, muecas, etc. que son también tomados en cuenta. El temor a hablar del tema llevó además a incluir lo que, con un poco de atención, se observa cotidianamente. Estos hechos condicionan nuestra visión del mundo, nuestras relaciones cotidianas, nuestras vidas. Mucho de lo que sigue podrá ser considerado "microescenas"; téngase en cuenta que también pueden ser "macrodramas" para muchos de los peruanos que son a diario –en formas más o menos sutiles– discriminados o despreciados. O peor aún, para muchos que sienten que sus rasgos raciales constituyen un estigma.



En la sociedad peruana, existe una identificación entre raza y clase, por lo que clasificar a un individuo dentro de un grupo racial significa también clasificarlo socio-económica y culturalmente. Esto fue comprobado por Callirgos, Campos y Delgado en un video en el que se entrevista a personas en la calle. Ante la pregunta "¿A qué raza pertenece tal persona(je) (de la televisión peruana)?" Una respuesta frecuente fue: "es de clase ..." <sup>3</sup>. Además se vieron grandes dudas (muecas, silencio), lapsus, bromas, antes de dar una respuesta –cuando se dio, porque en muchos casos la respuesta no llegó, "huyendo" el entrevistado. Estas señales de

2. *Ibid.*, p. 258.

3. J. C. Callirgos, G. Campos y E. Delgado. *La raza como tabú*. Video realizado como parte del curso "Cultura y Personalidad", en la Universidad Católica, Lima, 1984.

dudas e incomodidad ante la pregunta por la raza pueden deberse a varias razones:

La mezcla racial es realmente fuerte en el Perú, por lo que es difícil clasificar racialmente a alguien con las categorías tradicionales tales como “blanco”, “indio” o “negro”. Es por eso que la mayoría de personas denominan y se denominan “mestizas”.

Además, se da un “choque de discursos” en el individuo. Por un lado el individuo recibe un discurso racista, a través de su socialización en el hogar y por los medios masivos de comunicación –especialmente la televisión– y por otros medios importantes de ideología –chistes, refranes, etc.–. Por otro lado se encuentra el discurso “oficial” que proclama la igualdad de las personas y que tiene un afán “democratizador”. Estos dos discursos contrapuestos crean una tensión que hace problemática la clasificación racial.

Clasificar racialmente implica ir en contra del valor de igualdad, pues al existir una conocida “jerarquía racial”, clasificar significa ubicar(se) en una posición definida: “arriba” o “abajo”. Ante la pregunta, en el video mencionado, “*¿A qué raza pertenece tal persona?*” el discurso oficial sale a relucir: “*es normal*”, “*es como todos nosotros*”, “*a la raza a la que pertenecemos todos*”, “*a la raza humana*”, “*no estoy por una supremacía de las razas*” ... Estas respuestas podrían reflejar un deseo de encontrar una identidad propia y nueva (“*todos somos iguales*”); pero también podrían reflejar una forma de ocultarse a sí mismos –o a los demás– el hecho de que no se posee tal identidad (que en la realidad no todos somos iguales); estos dos deseos no son excluyentes, sino que parece que actúan conjuntamente en los individuos.

Este conflicto parece ser mayor entre las personas para las que es más difícil sortear la pregunta respondiendo que son mestizos: es decir para los que tienen mayor apariencia de pertenecer a los extremos, a los grupos indio, blanco o negro. Una persona de apariencia “blanca” respondió primero, ante la pregunta por su raza: “*todos tenemos de todo*”, para luego definirse indirectamente como blanco “*mis padres son blancos*”. Vemos aquí el conflicto entre el valor de la igualdad y la realidad social (se presenta una igualdad que se sabe que no corresponde a la realidad) y al mismo tiempo se ve un conflicto entre el valor de la igualdad y el deseo de diferenciarse, de tener prestigio: dos tendencias contrarias.

Estos choques de discursos y de deseos se mostraron en el mismo video en la respuesta de una señora de aproximadamente

35 años, de cabello teñido de rubio, que al ser interrogada por su grupo racial, respondió de la siguiente manera: “*no me considero en el extremo de lo blanco, ni en el extremo del mesticismo*”. En primera instancia se clasificó indirectamente –definió a qué grupo racial no pertenecía; en segundo lugar, se clasificó entre lo blanco y lo mestizo, es decir con mucho más de blanco que de indio. Lo blanco correspondería a un status socioeconómico y cultural alto, “superior”. En otras palabras, la señora estaba diferenciándose socialmente.

El tema de la diferenciación social se ve claramente en entrevistas grupales o de parejas, cuando hay una relación afectiva entre los entrevistados. Al preguntárseles “*¿De qué raza crees que es tu amigo(a)/ enamorado(a)?*” se encuentran dudas y nerviosismo. Una pareja de enamorados dió las siguientes definiciones mutuas: (él de ella) “*ella es una morocha*”, pero cuando se le preguntó a ella sobre él, el enamorado dijo –sobre él mismo–: “*yo soy cholo*”. Ella reaccionó: “*!Ay, que malo!*” Finalmente, ella no clasificó a su enamorado. Otro caso interesante se dió en una entrevista a dos amigos. (“*¿De qué raza es tu amigo?*”) Responde el primero: “*blanco*”; respuesta del segundo: “*igual, moreno*”. Una relación de amor o amistad constituye de alguna manera una relación de igual a igual. La pregunta por la raza rompía esa igualdad aparente. Se pedía también una clasificación en la jerarquía socioeconómica y cultural: “*arriba*” o “*abajo*”. Se borraba la “*igualdad*” para aparecer un lado feo de la realidad. Ante esta situación, la respuesta final podía ser considerada como un insulto al amigo o al enamorado. La clasificación racial incluye una valoración e incluso una discriminación para los actores sociales.

Existen, entonces, fuerzas internas contradictorias en el individuo. Esto se ve con mayor frecuencia entre los jóvenes, receptores principales del nuevo “discurso oficial”. Los mayores –especialmente los de clase media o alta– parecen tener menos reparos en expresar sus prejuicios, si no es abiertamente, por lo menos a través de refranes. Como el que reza “*libreme Dios de cholo con mando, de negro con plata y de blanco con hambre*”, refranes que reflejan el deseo de preservar un orden ya resquebrajado<sup>4</sup>.

4. Luis Peirano y Abelardo Sánchez León. *Risa y cultura en la televisión peruana*. Desco, Lima, 1984.

En contraposición con la claridad de los mayores, los jóvenes expresan sus prejuicios de otras maneras. Aunque no existe el deseo de parecer racista, el racismo sale a luz en situaciones de conflicto, cuando los mecanismos de censura son bajos: en el insulto, en situaciones violentas o en bromas y chistes. Este tipo de racismo es llamado “*racismo aversivo*”<sup>5</sup>. En los chistes “todo está permitido”: Son excelentes medios de comunicación, un espacio privilegiado en el que se permite decir lo que de otra manera sería condenado: burlarse de la autoridad –incluso eclesiástica–, de la realidad, de uno mismo. Son innumerables los insultos con connotaciones raciales –y racistas– así como los chistes en los que los estereotipos raciales aparecen crudamente: el indio tonto, el negro violador, el blanco pituco, el cholo ascendente, etc.<sup>6</sup>

Los estereotipos, así como los prejuicios, resultan del juego de las estructuras sociales<sup>7</sup>. El verdadero problema es, entonces, sociopolítico. Ellos cumplen un rol social: ubican a cada grupo en el lugar “que les corresponde”, según la ideología dominante en la sociedad en que se desarrollan. Como señala Fukumoto “*los estratos inferiores participan de la ‘cultura’ de la sociedad global; la ideología dominante es hasta cierto punto la ideología del país y por lo tanto, desborda sus propios límites, influyendo en la ideología de los dominados.*”<sup>8</sup> En la misma línea, anotan Peirano y Sánchez León:

*“En una sociedad como la nuestra, en la cual los prejuicios y los estereotipos raciales se multiplican, es importante resaltar el hecho de que estas ‘miradas culturales mutuas’ parten del modelo que la clase dominante, blanca de piel, traslada al resto de grupos y clases sociales. En la pirámide social, el color de la piel y las mixturas cobran valor, sobre todo, la manera de entenderse, ubicarse y compararse, parte*

5. J. Dovidio y S. Gaertner. *Prejudice, discrimination, and racism*. Academic Press Inc., Orlando, 1986.
6. Para una lectura de los estereotipos presentados en la televisión peruana, ver: Peirano, L. y Sanchez León, A. *Op. cit.*
7. M. Leiris, “Le préjugé de race”, en *Le Courier de L'Unesco*, Noviembre de 1983.
8. M. Fukumoto. “Relaciones raciales en un tugurio de Lima: el caso de Huerta Perdida”. Tesis de Magister. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1976, p. 239.

*de la lógica de los que se hallan arriba: el cholo, el zambo y el negro harán suyo ... lo que los blancos piensan y valoran (positiva o negativamente) de los cholos, zambos y negros.”<sup>9</sup>*

Estas “miradas mutuas” fueron edificándose en la sociedad colonial. Sobre esto escribió Flores Galindo:

*“...en la sociedad colonial las fronteras étnicas no separan sólo a ricos de pobres. También funcionan en el interior mismo de las ‘clases bajas’, enfrentando, por ejemplo, a indios y negros... los distinguos étnicos fueron interiorizados por los propios sectores populares. En esto radicó precisamente su eficacia.”<sup>10</sup>*

Vemos que no podemos desligar el tema del racismo del de la lucha de clases. Son las clases dominantes las que manejan los medios de comunicación, los que sirven como transmisores y reproductores de su ideología.

En un trabajo anterior basado en encuestas a escolares en un colegio de San Juan de Miraflores, el 93.3% de los encuestados manifestaron que sí existía racismo en el Perú. De ellos, 26% respondió que lo notaban en desprecio, burlas, marginación e injusticias en contra de los pobres. Los conflictos raciales percibidos como parte de la lucha de clases. Veamos algunas de las respuestas:

*“Bueno yo lo noto (la existencia del racismo) muy claramente porque aca en el perú existe una diversidad de razas. como también de marginaciones. y sociedades que existen los adinerados los ricos que se llenan de plata y que luego quedamos en bancarrota. sin dinero y que por culpa de ellos estamos ahora en esta situación.”*

(15 años, sexo femenino, autoclasificada “trigueña”)

*“porque la diferencia que hay entre los hombres y hay mucha humillación. La gente de plata son sobrodo (¿sobrados?) unas bestias.”*

(16 años, sexo masculino, autoclasificado “mestizo”)

9. Luis Peirano y Abelardo Sánchez León, *Op. cit.*, p. 45.

10. Alberto Flores Galindo, *Op. cit.*, pp. 256-257.

*"En que los ricos no hacen nada. Ellos ven las clases sociales lo discriminan si uno es pobre lo tratan como a un esclavo. Se burlan de los negros, mestizos, cholos. Tan solo los de clase alta."*

(16 años, sexo masculino, autoclasificado "mestizo")<sup>11</sup>

En respuestas como éstas se trasluce resentimiento. El tema de la raza moviliza, los informantes denuncian, se quejan. En un país sin historia uno se podría preguntar qué tendría que ver la cuestión del racismo con las diferencias socioeconómicas. Pero la historia existe, y en países como el nuestro la historia se vive.

Otra visión posible es considerar que el problema de las diferencias de clase es traído a colación por ser más simple, y por ser más permitido hablar de él que de lo racial. El problema de clase encubriría lo racial. La idea es de Nelson Manrique.

Volvamos a los choques de discursos. Otro interesante medio de expresión es el *graffiti*. Gerardo Castillo y Alejandro Chávez<sup>12</sup> hicieron una recopilación de lo escrito en los baños de la Universidad Católica. Hallaron que los contenidos de tales escrituras se referían a temas tabú, es decir a temas que, de ser tratados abiertamente, provocarían dura crítica: las mujeres pueden, en la intimidad de un baño, hablar de sexo sin amor, de masturbación y homosexualidad. Los hombres por su parte, se expresan acerca de política –significativamente, las posiciones políticas con mayor frecuencia son las marginales: fascismo y subversión–, homosexualidad, y además expresan sus prejuicios raciales de la manera más hostil. La intimidad del baño y el anonimato permiten decir ahí todo lo reprimido.

Al igual que con el *graffiti* en los baños, podemos hacer una analogía entre el chiste y el síntoma neurótico. En éste último lo que sucede es que un instinto o deseo inaceptable para el super-yo (instancia encargada de indicar lo que es bueno y lo que es malo en cada individuo) es reprimido y guardado en el inconsciente, pero la fuerza de ese instinto es tal que pugna por hallar satisfacción, lográndolo, en el caso del neurótico, al hacerse consciente de

11. Juan Carlos Callirgos. *Prejuicios y estereotipos raciales en el Perú*. Trabajo inédito.

12. Estudiantes de la Universidad Católica.

manera disfrazada o sustitutiva. Así pues, un pensamiento inaceptable social e individualmente –como el racismo– es reprimido –racismo aversivo<sup>13</sup>– pero éste busca salir a flote indirectamente: a través del chiste o el *graffiti*. El chiste disfraza o atenúa una idea que de expresarse abiertamente sería inaceptable. Vemos que si el síntoma neurótico expresa un conflicto entre fuerzas internas, el chiste puede expresar un conflicto entre fuerzas sociales. Freud conceptualizaba al chiste como una expresión del inconsciente y los chistes son productos sociales<sup>14</sup>. Así, podríamos decir que los chistes son expresiones del “inconsciente colectivo” de la sociedad peruana, expresiones de conflictos sociales que son también personales, están ya en el ámbito subjetivo.

El peruano siente ese conflicto y lo vive dentro de sí; en algunos casos lo desplaza, en otros puede significar un trauma que lo afecte en su accionar diario. La raza puede ser un estigma: el blanco puede sentirse mal por serlo –porque a su apariencia están ligadas las imágenes de clase alta, abusivo etc. que pueden generar sentimientos de culpa. El indio porque a su apariencia se ligan las imágenes de menor prestigio, ignorancia, incapacidad mental, etc. Así, podríamos seguir con los otros grupos raciales.

Una forma de desplazar el conflicto, pero que por lo mismo reflejaría su existencia, es el denominarse mestizo. Ubicarse al medio. Ese es el camino que toman la mayoría de peruanos. Denominarse mestizo, sin embargo, tampoco es una panacea. Puede ser un “colchón” que alivie, evitando los extremos. Pero también puede crear conflictos, sentirse “en tierra de nadie”.

Sentirse abajo o al medio puede ser incómodo. Ante ello, el camino de muchas personas es actuar, no quedarse así: intentan “ascender”. Sería interesante estudiar a aquellos que tiñen su cabello, intentan cambiarse el color de la piel, o incluso –si la capacidad económica lo permite– el color de los ojos. Ante el conflicto

13. Dovidio y Gaertner estudian los nuevos rostros del racismo en los EEUU. En dicho país existe un discurso democrático: “All men (sic) are equal under law” (“todos los hombres –en masculino– son iguales ante la ley”), y una tradición racista. Ambos forman parte de los valores de la sociedad norteamericana. Los autores crean el término “racismo aversivo” para denominar el racismo encubierto, inconsciente, que sale a relucir en situaciones de conflicto, cuando el autocontrol se pierde. La persona racista aversiva no admitiría, auténticamente, la existencia de prejuicio. Dovidio, J. y Gaertner, S. Op. cit.

14. Sigmund Freud. *Obras completas*. Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1981.

se puede reaccionar de diversas maneras. Portocarrero señala que ante el sufrimiento se pueden tener tres tipos de respuestas: la del mártir, que lo acepta; la del que se queja y la de aquel que actúa, el héroe<sup>15</sup>. Estas tipologías son útiles para los problemas que tratamos. El que actúa, en este caso tiene la opción de "blanquearse". Si el ser indio, negro, cholo, o mestizo genera baja autoestima, si uno se siente poco apetecible o atractivo(a), es entendible querer ascender. Cambiar de apariencia y/o los nombres: dejar de ser Nemesios para ser Johnnys, Wilmers, etc. Como el zambo Roberto del cuento de Ribeyro, quien se pinta el pelo, se talquea, se viste como gringo, aprende inglés y termina siendo Bob, héroe norteamericano caído en la guerra de Corea. Pero, ¿es esto heroico? Apropiarse de territorio enemigo puede ser considerado así, mas en estos casos podríamos decir que la víctima ha introyectado al verdugo. Señala Caruso que la víctima de una agresión puede identificarse con el agresor<sup>16</sup>. Este es un mecanismo de defensa y una forma de reacción social. Se acepta la visión del mundo del opresor, el oprimido ya no se apoya en el sentimiento de su propio valor, introyectando el super-yo, la escala de valores, del opresor y saliendo al encuentro de la destrucción de sí mismo. Laplanche y Pontalis anotan que la identificación con el agresor hace que el sujeto agredido reasuma por su cuenta la agresión en la misma forma, ya sea imitando física o moralmente a la persona del agresor, o ya sea adoptando ciertos símbolos de poder que lo designan<sup>17</sup>. Los rasgos raciales pueden ser considerados símbolos de poder. Avisos publicitarios que ofrecen "piel blanca" no son difíciles de encontrar en diarios limeños –significativamente en los dirigidos a sectores populares: **Ojo, Extra, El Popular, etc.**<sup>18</sup>

En algunos de estos diarios se encuentran secciones del tipo "buzón sentimental", en las cuales se publican notas de personas que buscan pareja o amistad. El día 7 de agosto de 1991 aparecieron las siguientes notas en **Extra**, sección "De corazón a corazón" (p.10):

15. Gonzalo Portocarrero. "El silencio, la queja y la acción. Respuestas al sufrimiento en la cultura peruana", en **Tiempos de ira y amor**, Desco, Lima, 1990.
16. I. Caruso. **Psicoanálisis dialéctico**. Paidós, Buenos Aires, 1964.
17. J. Laplanche y J. Pontalis. **Diccionario de Psicoanálisis**. Ed. Labor, Barcelona, 1984.
18. Véase ilustración. **Expreso** 14/01/91. p.32.

### **"TRIGUEÑITO**

*Trigueñito, 30 años, 1.78 de estatura, contextura agradable, amable, cortés, no mal parecido, bachiller en Contabilidad, desea relacionarse con damita de tez blanca o trigueña, no mal parecida, de 22 a 30 años, romántica, limeña o provincial, cualquier ocupación, sencilla, cariñosa, con deseos de amar y ser amada. Escribir..."*

### **"BUSCO INGENIERO**

*Dama futura profesional, de buenos sentimientos, fiel, cariñosa, 30 años, anhela conocer caballero profesional, no mal parecido, de preferencia en el área de ingeniería, de tez clara, alto, de 30 a 35 años, bueno, sincero, progresista, respetuoso, alegre. Mi deseo es formar ..."*

### **"JOVEN Y GUAPO**

*Soy un joven de 23 años, las mujeres me dicen que soy guapo pero no he tenido suerte en el amor. Soy estudiante de ingeniería, blanco y de buenos sentimientos. Espero iniciar amistad y luego entablar relaciones sentimentales con chicas universitarias o profesionales, blancas, bonitas y de cabello castaño. Escribir..."*

### **"ME DICEN PALANCE**

*Soy estudiante de periodismo, natural del departamento de San Martín. Tengo 25 años y estoy solitario en el amor. Muchos me dicen que me parezco al actor norteamericano Jack Palance, pero por supuesto mucho más joven que él. En el amor soy ardiente y apasionado y satisfago a todas las que he conocido. Soy alto y blanco. Si estás interesada..."*

Otra de las notas publicadas ese día en **Extra** no hacía referencia alguna a la raza. En esa fecha, en la sección “Buzón de Magaly” de **Ojo** (p.21), salieron publicadas la seis notas, tres de ellas haciendo referencia a la raza:

*“VIUDO. Hace ocho años murió mi esposa, la soledad está arruinando mi vida, necesito con urgencia conocer a una dama que como yo tampoco tenga a nadie y esté sola en el mundo. Tengo 47 años, 1.60m de estatura, no soy simpático pero tampoco demasiado feo. Mi anhelo es tener una pareja de 30 años o más, simpática y si es blanca mejor. Responder...”*

*"PESCADOR. De 39 años de edad, alto, moreno, buen carácter, cariñoso y muy hogareño, sin vicios, anhela conocer a dama soltera, regular estatura, simpática, alegre y trabajadora. Escribir..."*

*"PROFESOR. Cajamarquino, 38 años, 1.70m, deportista, buena presencia, con trabajo en colegio del Estado, desea relacionarse sentimentalmente con señorita que trabaje en el magisterio, de 30 a 35 años, blanca, 1.60m, romántica, jovial y sobretodo muy hogareña. Contestar..."*

Las otras tres cartas de Ojo no hacían referencia a lo racial. En estas cartas, reales o no, encontramos –contra la opinión de algunos– que lo racial es aún un factor de referencia, ya sea para describirse o para describir al sujeto demandado. De las once cartas publicadas en ambos diarios, siete hacen referencia a lo racial. Hay cuatro casos en los que los sujetos que escriben se describen usando categorías raciales. Además, encontramos nueve descripciones de los sujetos deseados, cinco de las cuales mencionan lo racial en sus demandas: cuatro para pedir sujetos “blancos” y una para pedir un sujeto “de tez blanca o trigueña”. Señalaremos simplemente que el factor racial es aún un referente para encontrar pareja o amistad. En algunos casos parece tener más importancia que en otros. En las descripciones de los sujetos deseados encontramos que se pide, principalmente, piel –tez– blanca. “Trigueñito” ubica ese requisito en primer lugar, “Joven y guapo” lo ubica en segundo lugar, después de decir que quería “universitarias o profesionales”. “Viudo” y “Profesor” lo ubican en tercer lugar, aunque este último dice que “si es blanca mejor”. ¿Son las cartas representativas? La proliferación de este tipo de secciones en diversos diarios y el índice de lectoría de éstos no nos indican que sí, pero estos diarios se deben estudiar con detenimiento, por ser importantes transmisores de ideología.

En el trabajo basado en encuestas en un colegio de San Juan de Miraflores, el 88.9% de los encuestados manifestó estar a gusto con su grupo racial. Sin embargo, una lectura completa de las respuestas da un panorama distinto al respecto. 25% de los encuestados que respondieron que sí estaban a gusto con su grupo racial, respondieron de manera que consideré “poco convincente”. Como: “Sí, porque quiera o no quiera ya pertenezco a esta raza”. Otros

encuestados, no incluidos en el porcentaje mencionado anteriormente, hicieron referencia a que no se debía tener vergüenza: “*estoy a gusto como soy y no tengo vergüenza de serlo*”. Pareciera entonces, que existe un sentimiento de resignación entre los informantes. El decir “*yo no me avergüenzo*” parece reconocer que otros sí lo hacen, o que sí hay algo de qué avergonzarse. Un muchacho de 16 años dio una respuesta significativa, en la que se señala que “no se puede cambiar”: “*Bueno todo el mundo dice que porque no soy negro o rubio pero yo estoy conforme con lo que soy porque así nací y así moriré. Uno no puede cambiar lo que es y si es que cambia siempre seguirá siendo lo que era.*”<sup>19</sup> Resignación, imposibilidad de cambiar, reconocimiento de que otros están inconformes e intentan cambiar. ¿Cuánto puede afectar, la pertenencia a ciertos grupos raciales, la autoestima de los actores sociales? Para esto nos sirve el concepto de “*desesperanza aprendida*”, un individuo o grupo estigmatizado puede “aprender” cuales son sus límites, hasta dónde puede llegar. Puede tener baja autoestima, sentimientos de inferioridad, incluso adoptar los prejuicios y estereotipos que recaen sobre él.

La “*buenas presencias*” es un requisito casi indispensable para conseguir un empleo en Lima. Revisando los avisos de empleos pedidos en un periódico un día al azar, notaremos que para casi todo empleo diferente a los de obrero o vigilante se necesita una “*buenas presencias*”. Indudablemente, esta es una categoría racista. Notaremos, además, que en el caso de los empleos el factor estético –que incluye lo racial– se une con el factor de género. Las mujeres necesitan mejor “*presencia*” para ser contratadas. Veamos un ejemplo:

“*EJECUTIVO solicita secretaria privada joven. Excelente presencia, aptitud para el modelaje.*” (*El Comercio*, sección D, p.13. 08/08/91)

Los hombres, mientras tanto, no son requeridos tan frecuentemente a tener “*buenas presencias*”. Son otras las virtudes que debe mostrar un hombre: capacidad de mando, por ejemplo. El problema racial, pues, se une con otros. El de los empleos no es el único caso en que se une con otra problemática irresuelta: la de la

19. Juan Carlos Callirgos. *Ibidem*.

desigualdad entre los géneros. Sucede con mayor claridad en el caso del servicio doméstico. El tema del servicio doméstico unido al de la raza fue abordado por Flores Galindo<sup>20</sup>. La unión de los factores raciales, económicos, culturales y de género, en la explotación sufrida por las empleadas del hogar es llamada puntualmente por Portocarrero<sup>21</sup> “la dominación total”<sup>22</sup>.

El conflicto racial puede hacerse presente dentro de una misma familia. Habiendo en el Perú una gran mezcla racial, no son pocas las familias en las que se presentan diferencias de matices o rasgos raciales. La discriminación ingresa al ámbito familiar. En un testimonio recogido por Degregori, Lynch y Blondet, Amparo –una morena– relata:

*“En lugar de tenerle cariño a mi hermano, yo le tenía miedo. Como éramos medio hermanos, su padre de él había sido blanco, y mi hermano había salido blanco y daba la impresión que... yo me comencé a fomentar la idea de que mi hermano me gritaba porque no éramos del mismo color. Se creía superior y como la familia de su papá tiene dinero, entonces eran blancos así de buenos ojos, todo y a veces ya entraban a la casa... cuando iba con su novia, buenamoza toda ella, a mí nunca me dejaban sentarme en la sala, me mandaban a la cocina... entonces me fui criando con la idea de que estaba relegada.”*<sup>23</sup>

El caso de Amparo no es único. Portocarrero relata el caso de la señora Y, quien, perteneciendo a una familia “blanca” es más bien morena. Esto la obliga a desarrollar otros “encantos”, a cubrir su “defecto” para intentar sobresalir.<sup>24</sup>

Una alumna de la Católica se quejaba de tener un primo Pumasupe. Ella, rubia de ojos verdes, de apellido inglés, no podía comprender cómo una de sus tías se había casado con una persona de tal apellido, “que para colmo, lleva el apellido en la cara”.

20. Alberto Flores Galindo. *Op. cit.*
21. Gonzalo Portocarrero. “La dominación total”, en *Debates en Sociología N° 10*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1984.
22. “*La mujer es el negro del mundo*”. John Lennon.
23. Carlos Iván Degregori, Cecilia Blondet y Nicolás Lynch. *Conquistadores de un nuevo mundo*. IEP, Lima, 1986, p. 238.
24. Gonzalo Portocarrero. *Violencia estructural en el Perú: Sociología*. APEP, Lima, 1990.

Ella, en una conversación íntima, admitía tener vergüenza de presentar a su primo como tal...

El racismo entonces, invade el hogar y puede estar presente en las relaciones familiares, presentándose preferencias, discriminación y marginación entre miembros de un grupo familiar.

El tema de la raza, como anotábamos anteriormente, es un tabú en la sociedad peruana. Portocarrero señala que “*se habla poco y con miedo a herir y ser herido*”<sup>25</sup>. Ya hemos mencionado que es más fácil hablar acerca de la raza en el chiste que abiertamente. Uno de los hechos más saltantes en el video ya mencionado es el uso de diminutivos en las denominaciones raciales (*cholito, indiecito, negrito, etc.*). El uso de diminutivos suaviza las denominaciones raciales. En la sociedad peruana, los diminutivos son comúnmente usados en temas tabú. Las zonas del cuerpo humano ligadas al sexo tampoco son llamadas por su nombre, utilizándose los diminutivos. Las denominaciones raciales, así como las sexuales, tienen connotaciones que se busca aligerar. Se puede considerar insultante llamar a alguien negro o cholo “*a secas*”, por lo que se usan los menos duros “*cholito*” o “*negrito*”. Una de las características del tabú es el no poder nombrar libremente a todo cuanto esté relacionado a él. El uso de diminutivos es un reflejo de esta situación.

Puede sorprender al lector que tratemos los lapsus, los chistes, el *graffiti*, el insulto o los diminutivos como síntomas del racismo en la sociedad peruana. Señala Portocarrero que “*en nuestra sociedad el racismo es básicamente emotivo e inconsciente, y no tanto ideológico o doctrinario*”<sup>26</sup>. Nos parece que lo emotivo e inconsciente no niega lo ideológico o doctrinario. Nos debe interesar, también, aquellas manifestaciones individuales de este hecho social, las tensiones que se generan en el individuo que recibe influencias contrarias. Ver cómo se vive el conflicto racial en una sociedad que oficialmente niega su existencia. Pero el hecho de que el racismo no tenga pretensiones científicas –como sí tuvo en otro momento– no niega su carácter ideológico.

No sólo en chistes, *lapsus* y *graffiti* se expresa el racismo. Al hablar del Perú de hoy, no se puede dejar de tratar el problema de

25. *Ibid.*, p. 24.

26. *Ibid.*, p. 30.

la violencia política, que encuentra sus mayores expresiones en la insurgencia de Sendero Luminoso y en la guerra sucia. La aguda crisis social, además, agudiza las contradicciones sociales. Manrique señala que la agudización de tales contradicciones hace que

*“...los intereses de las clases y de las fracciones de clase en pugna tiendan a aparecer abiertamente, casi sin mediaciones y sin el enmascaramiento con que la ideología las revisite durante los períodos de prosperidad, de expansión del ciclo económico y de estabilidad política relativa.”<sup>27</sup>*

Añadiremos que los conflictos raciales también aparecen con mayor fuerza en estos períodos. La crisis y la violencia política conducen a preguntarse sobre sus causas<sup>28</sup>. Reaparecen las explicaciones racistas<sup>29</sup>, aunque no en la vida oficial, sí en la vida cotidiana.

La guerra, está planteada explícitamente por Sendero para “exacerbar las contradicciones”. Odios, resentimientos y temores constituidos históricamente aparecen con mayor fuerza.

Así, podríamos preguntarnos si los rasgos raciales pueden ser tomados en cuenta para ser considerado de un bando o de otro, si se puede ser “sospechoso” por la raza. ¿No tienen mayores probabilidades de captura y tortura los de un grupo racial?<sup>30</sup>

27. Nelson Manrique. “La década de la violencia”, en **Márgenes** N° 5/6, SUR Casa de Estudios del Socialismo, Lima, diciembre de 1989, p. 40.
28. En términos de Vargas Llosa, la pregunta es “*¿En qué momento se jodió el Perú?*”, pregunta puesta de moda en estos momentos por sectores conservadores. La pregunta encierra un fuerte componente de clase. Vendría a ser en qué momento se le jodió el Perú a esos sectores. Pues, en realidad, para las grandes mayorías el Perú siempre fue “jodido”.
29. La crisis actual es comúnmente considerada como la peor desde la causada por la guerra del Pacífico. Acabada ésta se buscó el motivo de la derrota. La explicación más común era la presencia del indio. Véase Manuel Burga y Alberto Flores Galindo, **Apogeo y crisis de la República Aristocrática**. Ediciones Rikchay Perú, Lima, 1987; véase también Jeffrey Klaiber, **Religión y revolución en el Perú. 1824-1988**, Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico, Lima, 1988. Contra esas posiciones alzó su voz Manuel Gonzales Prada.
30. Narraré una experiencia propia. Andaba yo en micro hacia mi casa. El micro se detuvo ante una “batida”. Dos policías ingresaron pidiendo “papeles”. Para mi sorpresa, no fui requerido a mostrar mis documentos de identidad, mientras que los pasajeros tanto a mi derecha como a mi izquierda sí fueron exigidos a hacerlo. Los policías actuaban “por descarte”, para ellos, juzgando por mi apariencia, yo no podía ser sospechoso. Irónicamente, dudo que ningún otro pasajero del micro tuviera consigo un tomo de **El Capital** y un ejemplar de **El Manifiesto Comunista**, como los que traía yo en mi maletín.

En la escena de guerra, en zonas de emergencia, el conflicto aparece crudamente. Pancho, chalaco entrevistado por Degregori, formó parte del contingente de la Marina en Ayacucho. Los detenidos y detenidas, torturados y violadas, son para él “cholos” y “cholas”. Pancho narra: “nos dieron una chola para que le demos curso... todos pasaron de uno en uno con la pobre chola... me acuerdo que decía: yo soy virgen, yo soy virgen. Fuera de acá chola... después los chibolos la tenían como a un yo-yo. Ya después le dimos curso”<sup>31</sup>. ¿Le hubiera sucedido lo mismo a una mujer blanca? ¿No hubieran pensado, Pancho y sus compañeros, que una mujer blanca podría tener a alguien con mayor poder que respondiera por su violación y muerte? Señalemos, además, que Pancho y sus iguales llamaban “gringos” a los oficiales de la Marina. El poder ligado a una clase social y a un grupo racial.

En la guerra, el racismo no sólo es utilizado por las clases dominantes y por las fuerzas de su “orden”. Sendero utiliza categorías exclusivamente clasistas en su reflexión sobre la sociedad peruana. El factor racial, o étnico, está ausente en el discurso senderista. Esto es lo que Nelson Manrique llama “el factor negado”. Sin embargo, como señala el mismo autor, el desarrollo de Sendero se debe a que, aunque no aparezca este factor en el discurso teórico, sí aparece en su praxis política cotidiana<sup>32</sup>. Esto es claro, por ejemplo, en murales y afiches de propaganda senderista, en los que aparecen contrapuestos el mundo burgués, asesino y blanco y el mundo nuevo, con una composición indígena predominante. Se promete, de modo indirecto, el gobierno de y para los indios y cholos.<sup>33</sup>

La utilización del racismo en política aparece en la escena “oficial”. Durante la campaña electoral de 1990, un candidato al

31. C. I. Degregori y J. López. “Los hijos de la guerra. Jóvenes andinos y criollos frente a la violencia política”, en *Tiempos de ira y amor*. p. 205.
32. Nelson Manrique. *Op. cit.*
33. Como en el caso de la rebelión de Túpac Amaru, puede existir un desfase entre los líderes de Sendero y sus seguidores. En una mesa redonda sobre el racismo (organizada por SUR) intervino de entre el público un joven. Este dijo que el racismo iba a ser superado cuando tomara el poder el Partido, que ya estaba en la lucha armada. Entonces se iba a “ voltear la tortilla”: los blancos estarían abajo y los grupos dominados arriba. Es claro, para nosotros, que el socialismo no debe ser la “vuelta de la tortilla”, pues ésta no desaparece la explotación. Pero además, es notorio el maniqueísmo racista de este personaje cuadro o filo-senderista.

parlamento dijo en su discurso en una provincia del Cusco que su grupo político (Cambio 90) pondría freno a los “*blanquitos*” desligados del pueblo y desconectados de su realidad<sup>34</sup>. Del mismo modo, algunos simpatizantes del Fredemo acudieron al hotel Sheraton, conocidos los resultados de la primera vuelta, con una bandera peruana que llevaba el siguiente mensaje: “*ningún japonés gobernará al Perú*”. La consigna la repitió un portavoz oficial del Fredemo. Las expresiones racistas llegaron a traducirse en maltratos a ciudadanos de origen asiático. Por el otro bando, el candidato Fujimori planteó el enfrentamiento electoral como entre “*el chinito y los cholitos*” contra los “*blanquitos*”.

No se puede explicar el resultado electoral de 1990 sólo por la composición racial o étnica de los grupos en disputa y de los electores; pero es nuestro convencimiento de que estos factores sí influyeron en el elector. Los propios participantes hicieron uso del conflicto racial para conseguir votos<sup>35</sup>.

Decíamos que la crisis y la guerra agudizaban los conflictos raciales. Una de las expresiones de esa agudización fue la aparición de unos personajes cercanos a los pishtacos o nakaq andinos: los sacaojos. Estos personajes monstruosos aparecieron en días en que la crisis socio-económica aumentaba la angustia de los limeños –“paquetazo”, agua pestilente por los caños, apagones, etc.–. Significativamente, los sacaojos eran identificados claramente con un grupo racial: eran blancos –tal vez gringos–, altos, a veces barbudos. Andaban armados y escoltados por negros. El rumor decía que buscaban a niños de sectores marginales para extraerles los ojos. La presencia de blancos y negros en sectores ocupados por mestizos y cholos era vista como una amenaza que producía angustia<sup>36</sup>.

34. Visto en el programa televisivo “En persona”.
35. Hay que anotar, sin embargo, que Vargas Llosa públicamente criticó a su vocero y condenó la campaña racista. Para un análisis de las elecciones de 1990, véase C. I. Degregori y R. Grompone, *Elecciones 1990. Demonios y redentores en el nuevo Perú. Una tragedia en dos vueltas*. IEP Ediciones, Lima, 1991. En este libro, los autores analizan los factores étnicos e ideológicos que definieron la victoria de Fujimori... y la derrota del Fredemo.
36. Portocarrero ha estudiado este episodio. G. Portocarrero, Isidro Valentín y Sara Irigoyen. *Sacaojos. Crisis social y fantasmas coloniales*. Tarea, Lima, 1991. En este libro, Portocarrero toma el fenómeno de los sacaojos para internarse en el estudio de las mentalidades populares. En su introducción, sin embargo, señala: “A diferencia de la mentalidad de élite, dominada por la secularización y el racionalismo, en la mentalidad popular el territorio de lo

La angustia y el sentimiento de amenaza también se ven claros en la respuesta de una informante de la encuesta ya citada. Ella, de 15 años y autodenominada "trigueña", ante la pregunta ¿te gusta pertenecer a ese grupo?, respondió:

*"Bueno, eso si que te voy a hacer bien franca. Yo no te digo o mejor que me gusta pertenecer a ese grupo pero eso si a mi no me gusta que porque uno sea negra o indigena se margine como así hacen algunas personas que vienen del extranjero a pedir aca al colegio una opinion sobre las razas. Eso es algo muy feo."*

Evidentemente, mi presencia en el colegio, para tratar el tema de las razas, era amenazante para la joven. Y es que, en ese lugar, aparecía como un "extranjero". Tal como los sacaojos del rumor generalizado en sectores populares en 1988.

Angustias, temor ante el tema, temor ante el otro. Todo esto indica que el tema es tabú, esto refleja su importancia en la sociedad peruana, una sociedad marcada por sus desencuentros históricos, por la desigualdad y la desintegración. Como señalaba Flores Galindo en su tan citado ensayo sobre el racismo, "*un fenómeno encubierto y hasta negado, no deja de ser menos real.*"<sup>37</sup>

Una de las características en nuestra sociedad es la incapacidad de ver al "otro", de entendernos, de comunicarnos. Flores Galindo decía que uno de los costos más terribles del colonialismo fue generar "*una cultura del miedo y la desconfianza, de los*

*possible es vasto e inclusivo, sin fronteras demasiado precisas.*" (p.10) Luego, en otro párrafo de la misma introducción: "...el primer estereotipo (sobre lo popular, J.C.C), el más peligroso por profundo y arraigado, es aquel que identifica lo popular con lo vulgar y despreciable. Con la ignorancia, el atraso y el mal gusto. Desde este perspectiva, típica del sentido común de élite..." (p.10) (Los subrayados son todos míos)

Si la mentalidad de élite está "dominada por la secularización y el racionalismo", ¿cómo puede basar su juicio sobre lo popular en estereotipos? ¿De que élite nos está hablando el autor? Parece que tenemos que avanzar más en el estudio y la caracterización de las mentalidades de las élites (remarcando el plural), para no caer en generalizaciones y contraposiciones del tipo "mentalidad de élite secular y racional vs. mentalidad popular (puesta también en singular) sin fronteras precisas y con mistificación ingenua". En todo caso, véase la carátula de Oiga, representante del pensamiento de un sector de las élites, V etapa, No.429, del 02/05/89. En ella se lee: "*Pishacos mataban para vender grasa humana en Miraflores*", y junto a una foto de unos contenedores: "*Aquí los hacían chicharrón*"...

37. Alberto Flores Galindo. Op. cit., p. 260.

recelos mutuos”<sup>38</sup>. Las relaciones con el (los) otro(s), es un tema vital en un país diverso, “multilingüe y pluricultural”, para utilizar denominaciones familiares y simplistas. Lo señalaba con gran sensibilidad una fotógrafa citadina, Luz María Bodoya, en una secuencia de fotos tomada en Puno. En la primera foto se ve de lejos, apenas distinguible, una campesina acercándose. En la segunda foto la fotógrafa la tiene cerca; pero no puede captarla, se le escapa. La secuencia finaliza con la visión de la campesina de espaldas, ya lejos, yéndose. La imposibilidad de vernos cuando estamos cerca. La comunicación impedida por la “otredad” cultural, socioeconómica y racial. ¿Seguiremos siendo un país de extranjeros, una “república sin ciudadanos”, usando la frase con que Flores Galindo tituló su ensayo sobre el racismo?

No tocar un tema no significa resolver los problemas que acarrea, sino más bien perennizarlos y profundizarlos. Por ello es importante ventilarlo. Hemos visto que el racismo puede penetrar en el ámbito familiar. No pueden comprenderse otras relaciones sociales si no se tiene en cuenta el problema del racismo en el Perú. Esto no significa que el problema racial sea el más importante, sino que tiene gran importancia, especialmente cuando se une a otros, como el de las diferencias de género. Por ello es un factor a considerar para entender las relaciones entre patrones y empleados, por ejemplo, en las que se suma a los conflictos de clase. El problema es pues de suma importancia y requiere de urgente tratamiento en aras de construir una sociedad más justa para todos.

**Expreso**

Lunes 14/1/91



38. “Demonios y degolladores: el discurso de los colonizados”, en Márgenes N° 5/6, Op. cit., p. 133.



Quisiera expresar mi agradecimiento a las personas que leyeron y comentaron adelantos de este artículo, en especial a Nelson Manrique. Igualmente a Gustavo Campos y Enrique Delgado. Con ellos se realizó el video. Muchas de las ideas sobre él fueron fruto de nuestro intercambio de ideas. Asimismo, otras personas amigas leyeron y comentaron este trabajo. Su publicación ha sido posible gracias al apoyo de Cecilia Rivera y Nelson Manrique.

# Las últimas reflexiones de José María Arguedas

---

Gonzalo Portocarrero Maisch

*"Soy inculpado de lo que no sé, con herida abierta adentro"*

J. Guimaraes Rosa

La actualidad de un autor está dada por la vigencia de los problemas que su obra plantea. Esto es, por la capacidad de interpelarnos de sus preguntas y por los inacabados pero sugerentes que nos resultan sus ensayos de respuesta. Los trabajos de Arguedas adquieren hoy una renovada actualidad. La reflexión contemporánea encuentra en la vuelta a su obra uno de los caminos más fecundos para entender nuestros tiempos de crisis económica y violencia política. Este era precisamente el rumbo que seguía la investigación de Alberto Flores Galindo, antes de que su enfermedad nos sorprendiera. Sucede que los conflictos que enfrentó Arguedas distan de estar resueltos, son los nuestros todavía. Las razones de esta renovada presencia son complejas. Tendrían que buscarse en la crisis económica y en los tropiezos de la modernización, de un lado, y en la resistencia y vitalidad de lo andino del otro. En el terreno académico habría que indagar en la crisis de los paradigmas economicistas y la reemergencia de la cultura como factor explicativo, como espacio desde el cual pensar el destino del Perú. Sea como fuere, lo visible es la profusión de referencias a Arguedas entre los intelectuales y la intuitiva identificación con su obra entre los sectores populares. Muchos reconocemos algo nuestro en Arguedas y bastaría esta razón para justificar una atención múltiple a su obra. No está demás mencionar que también la

crítica internacional se viene ocupando en forma creciente de este autor. Volveremos sobre el punto.

Arguedas está desgarrado por conflictos que aunque se generen y desarrolleen en su biografía personal, son resultado típico de condiciones socio culturales muy frecuentes en el Perú. Lo individual, el mundo interior, resulta expresión y campo donde investigar lo colectivo. De hecho Arguedas vincula el conocimiento del país al esclarecimiento personal. Ello implica asumirse y examinarse como producto social, hijo de una época y de circunstancias bien definidas. Pero también está explícito el hecho de que la revelación de sí mismo y el autoanálisis, le permiten profundizar la comprensión de las fuerzas actuantes en la sociedad peruana. Interrogar las propias vivencias y creaciones en clave socio-cultural. *"Cuando yo empiezo a escribir... empiezan a brotar mundos que yo mismo no sospechaba y uno no se convierte sino en una especie de medium, intermediario de verdaderos universos y van saliendo del cuerpo de uno de la manera más extraña"*<sup>1</sup>. Pocos son los peruanos que en su trayectoria vital han asimilado realidades tan distintas. La sierra y la costa. Los indios, los mistis, los criollos; aculturados y cosmopolitas. Menos numerosos aún los que han hablado en forma tan libre y desprendida. El impulso intimista y confesional, y una experiencia múltiple. En su vida y obra Arguedas nos deja un testimonio personal que es un documento sobre la realidad peruana. Nos interesa interrogar ese documento, desde nuestras circunstancias, buscar pistas que nos ayuden a comprender al Perú y a nosotros mismos. No obstante, por ahora, nos concentraremos en sus últimos años y en su obra póstuma *El zorro de arriba y el zorro de abajo*.

La crítica ha señalado la convergencia en la obra arguediana de la reflexión autobiográfica, la ficción literaria y el ensayo antropológico. Tres registros que se potencian entre sí. Pero nunca este mutuo enriquecimiento es tan logrado como en *El zorro...* Novela excepcional en varios sentidos. Para empezar no se trata de una obra acabada, al menos, en el sentido convencional del término. Arguedas deja indicados algunos episodios pero no pretende enrumbar los destinos de sus personajes o el conjunto de la si-

1. Comunicación grabada de J.M. Arguedas a Alejandro Ortiz en "Los zorros devoradores" Revista de la Universidad Católica, N° 2. Diciembre de 1977.

tuación que retrata. La novela queda abierta sin desenlace. Además, la narración se interrumpe periódicamente. Entre los capítulos el autor intercala diarios personales donde nos hace partícipes de sus tribulaciones, de sus circunstancias vitales, de sus reflexiones sobre el Perú y el quehacer artístico. Finalmente, más que un relato integrado, con protagonistas y acontecimientos centrales, se trata de un conjunto de historias débilmente hilvanadas y que tienen como escenario el Chimbote de fines de los 60s. Historias donde el mito y la magia tienen una presencia fundamental. En conjunto representan un amplísimo fresco de una realidad social vasta y compleja. Tenemos pues una obra original e intrincada.

Cuando Arguedas empieza a escribir *El zorro...* ha madurado ya la decisión de quitarse la vida. Concibe su empresa como una suerte de batalla que sabe de antemano perdida. Pero espera producir un legado donde todo él este presente. El pierde pero acaso otros puedan ganar. “*Voy a tratar, pues, de mezclar, si puedo, este tema (el suicidio) que es el único cuya esencia vivo y siento como para poder transmitirlo a un lector; voy a tratar de mezclarlo y enlazarlo con los motivos elegidos para una novela que, finalmente, decidí bautizarla ‘El zorro de arriba y el zorro de abajo’ , también la mezclaré con todo lo que en tantísimos instantes medité sobre la gente y sobre el Perú, sin que hayan estado específicamente comprendidos en el plan de la novela*”.

La alternancia entre los diarios y los relatos, el ir y venir entre la revelación personal y la elaboración literaria, expresa la imposibilidad de avanzar en un nivel si no se produce un ajuste de cuentas en el otro. Martin Lienhard ha notado que la resolución provisoria de una angustia permite a Arguedas empezar a escribir los relatos<sup>2</sup>. Pero la empresa se interrumpe después de uno o dos capítulos. La inventiva se agota y la depresión se apodera de su ánimo. La única manera de romper el bloqueo es mediante la reflexión sobre la propia vida. El esclarecimiento personal permite el desencadenamiento de su creatividad. Pero cumplida una tarea ésta se enreda nuevamente. Extravió su camino. Está paralizada. Así, en esta dinámica entre autobiografía y creación, tenemos cuatro diarios y cinco capítulos, repartidos éstos en dos par-

2. Martin Lienhard, *Cultura popular andina y forma novelesca*. Ed. Tarea. Lima. 1981.

tes. En los diarios se enfrenta la depresión y se domina la angustia, precariamente. Una vez iniciada la creación el ánimo es fuerte y la progresión segura. Pero el final suele ser agónico y difícil. Arguedas termina extenuado y es imposible una continuación inmediata. Sucede, como veremos, que el esclarecimiento personal y el conocimiento del país están motivados por incertidumbres y ansiedades que se convierten luego en obstáculos que traban su creatividad. Arguedas prolongó su pensamiento hasta donde pudo. Ese fue su regalo y la reflexión contemporánea sobre el Perú en muchos aspectos no está demasiado lejos de donde él la dejó.

Mestizaje, igualdad y violencia. Cuestiones urgentes. Ahora mucho más que en la época de Arguedas. En torno a ellas se decide nuestro futuro. Sobre estos temas hay en *El zorro...* una variedad de ideas e intuiciones que me interesa sistematizar. Problemas que remiten a conflictos individuales pero que tienen un origen social. Los tres, además, muy relacionados tanto en el mundo interior como en la propia sociedad peruana. El problema del mestizaje se refiere a las enormes dificultades para integrar ideas y sentimientos de matrices culturales muy distintas. La igualdad y la democracia, mientras tanto, implican romper con la "dominación total", no sólo en la teoría, en el conocimiento, con la conciencia de tener derechos, sino sobre todo, en el nivel afectivo, en la valoración que asignamos a los demás en relación a nosotros mismos. Domeñar sentimientos de superioridad e inferioridad. Hacer posible un diálogo sin trastiendas. Desde el lado de los vencidos la violencia representa la actuación del odio. Está asociada a propósitos de venganza, liberación o escarmiento. En todo caso ella plantea serios dilemas morales.

¿Es posible la paz, la democracia y el mestizaje? ¿O está en el destino del Perú la proliferación de la violencia, la desigualdad y la muerte de lo andino? ¿Qué nos dice Arguedas? De otro lado, refiriéndonos a su biografía tenemos preguntas análogas: ¿por qué Arguedas fue tan cruel e insatisfecho consigo mismo? ¿por qué no deja de sentirse inferior frente a sus colegas (aún cuando supiera que no lo era)?; ¿por qué no logra armonizar los deleites de su infancia con su vocación de hombre faístico, de perseguidor de absolutos? Conciliar la aventura incesante de la creación con la magia de la inmersión en la naturaleza y la comunidad? La vida de Arguedas, sus logros y fracasos, nos ayudan a comprender las potencialidades y problemas de la sociedad peruana.

Cuando dos mundos de desigual poder y prestigio se ponen en contacto la aculturación es una salida. Ella implica la desintegración personal de los hombres de la sociedad dominada. En su inicio está interiorizar, como idea y sentimiento, el juicio que desvaloriza lo propio: el color de la piel, las costumbres, el modo de ser. Se es una carencia, un error. Un pobre. Alguien que está para salir adelante. Huir con horror del pasado. Para Arguedas el mestizaje es otra cosa. Implica integración y orgullo, libertad y gratitud, apertura y tolerancia. Pero en el mundo andino el mestizaje se dificulta mucho por la dominación étnica, el racismo. Desde los blancos es vivido como un peligro que debe ser evitado. Una vergonzosa contaminación. El ideal es ser puro. Toda mezcla es inferior e ilegítima. Mestizaje es sinónimo de bastardía. Desde la otra orilla, la dominación étnica no implica un tabú al intercambio cultural. La permeabilidad es mayor. Prevalece una actitud de incorporar lo que se evalúa útil y necesario. Pero con la llegada de la modernidad las cosas se complican. El afán de progreso, y la pretensión de igualdad y ciudadanía se hacen presentes en el mundo andino. Los cambios abren posibilidades pero también representan una amenaza. En todo caso los efectos distan de ser simples e inmediatos. La opresión puede aumentar y la deculturación y la violencia extenderse.

El primer problema –y ansiedad– se refiere al mestizaje, a la persistencia de lo andino. Podría esta cultura, varias veces milenaria, acostumbrada a resistencias y adaptaciones, sobrevivir el choque con la modernidad? ¿O acaso estaría ya condenada a desaparecer? En la obra de Arguedas la respuesta dista de ser unívoca pero está ligada a la posibilidad del mestizaje, del cambio y la integración. Pero el mestizaje es un hecho elusivo. Alberto Flores Galindo ha notado la ausencia de mestizos en mucho de la producción arguediana: “Sólo aparecerán en *Yawar fiesta* (1941) y sobre todo en los ensayos antropológicos que Arguedas redacta en años posteriores. En textos como los que escribe sobre las comunidades de la Sierra Central o el arte popular de Huamanga, el mestizo parece ser el anuncio de un país en el que por sucesivas aproximaciones se irían fusionando el mundo andino, el mundo occidental. Pero cuando se regresa a las ficciones, y la pasión vuelve a imponerse, los mestizos no tienen mucho espacio en un mundo que no permite las situaciones intermedias: la resignación o la rebeldía, el llanto o el incendio. Los mestizos se

*reducen a lo individual, el alma del narrador*".<sup>3</sup> El repensar el mestizaje, produciendo un nuevo concepto, sacando a luz y reinterpretando viejos hechos, es la manera en que Arguedas trata de construirse una identidad para sí y para el mestizo.

El segundo problema se refiere a la igualdad y la democracia, a las posibilidades de integración social en un país tan heterogéneo y autoritario como el Perú. La debilidad del mestizaje remite al racismo y la dominación étnica. Al predominio de esquemas de interacción despótico-serviles. El mestizaje existe más como hecho biológico y hasta cultural pero mucho menos como superación del antagonismo social, como reconciliación en la equivalencia. ¿En qué medida es posible un sentimiento igualitario, que los peruanos, más allá de las diferencias, nos identifiquemos con un proyecto común? Para llegar a ello es necesario empezar rompiendo con las ideas y sentimientos que impiden o desvirtúan el intercambio entre personas de distinta filiación étnica.

El tercer problema surge durante la vivencia de la injusticia. ¿Cómo reaccionar? ¿El conformismo de la resignación o el actuar resuelto e indignado? El odio y la rabia: ¿pueden o deben ser frenados? No hay certezas. En Arguedas coexisten varias posiciones frente a la violencia. Desde el punto de vista político duda entre movimientos nacionalistas moderados y posiciones radicales de izquierda. Pero algunas veces anuncia, con mezcla de temor y deseo, una violencia cósmica, desatada, que destruya de una vez por todas la injusticia.

En principio Arguedas estaría a favor del mestizaje, la democracia y la paz. Pero, ¿sería posible esta reconciliación? Se equivoca quien pretende encontrar respuestas acabadas, certidumbres definidas en la obra de Arguedas. La duda y la ambivalencia están demasiado presentes. En realidad están ancladas en la biografía del hombre Arguedas. Los problemas que su obra confronta tienen mucho que ver con sus angustias existenciales. Son un intento de razonarlas y superarlas. ¿Es posible ser moderno sin dejar de ser andino? ¿Cómo trascender los sentimientos de inferioridad o superioridad asociados a las identidades étnicas? Final-

3. Alberto Flores Galindo, *Buscando un inca: identidad y utopía en los andes*. Editorial Horizonte, Lima, 1988.

mente, ¿en qué medida la liberación supone la violencia? Estas preguntas recorren muchas de las obras de Arguedas. En el presente trabajo trataremos de reconstruir las reflexiones que nos lega en su última novela.

## CAMBIO CULTURAL Y MODOS DE SOBREVIVENCIA DE LO ANDINO

*"En cada época es necesario arrancar la tradición al conformismo que está a punto de avasallarla"*

Walter Benjamin

*"La muerte en Perú patria es extranjero...  
la vida también es extranjero".*

J.M. Arguedas.

Chimbote es la realidad con que Arguedas se confronta. Si sus preguntas tienen respuestas ellas se encontrarán en Chimbote. Ciudad nueva e intrincada, de vanguardia, su comprensión representa un desafío. Es necesario familiarizarse con su desorden y pluralidad. Allí las tradiciones se debilitan y son múltiples las oportunidades. En ninguna otra parte del Perú hay tanta libertad, tan poco tradicionalismo. Un ensayo del futuro. Allí ocurren cosas que más tarde pueden acaso repetirse en otras ciudades y tiempos del Perú. Chimbote, tierra de nadie, ciudad de frontera, mito de los desposeídos. En Chimbote, dice Arguedas, un peón acostumbrado a ganar uno o dos soles al día, puede llegar a obtener 100, 300, 500 soles en una jornada. Chimbote representa la posibilidad de un cambio radical. Una vida diferente. En todas partes se habla de los altos sueldos y de las muchas posibilidades. Una leyenda de esperanza. Pero la ciudad no sólo ilumina y atrae, también quema y hasta mata. Nada está garantizado y lo único cierto es que migrar significa asumir el cambio como destino. Un atrevimiento y una renuncia: una apuesta.

Una vez llegados a Chimbote, andinos y criollos se ven expuestos a una serie de discursos acerca de la buena vida. La propuesta de los dueños de la pesca recoge mucho de la cultura popular criolla. El pasado ya pasó y el futuro no interesa. Importa el presente, vivir con desenfreno. La exhortación de los patrones puede sonar así: "Esfuércense, gamen mucho, gasten todo. Olvídense de sus problemas, diviértanse como hombres. Para eso tra-

bajan. El alcohol y las mujeres son lo mejor de la vida". Propuesta atractiva para muchos. Sobre todo para quienes arrastran humillaciones y deseos constreñidos.

A los pesqueros les conviene tener obreros laboriosos, obedientes y austeros. Sobre todo con salarios reducidos. Pero no consiguen todo lo que quieren. Aunque hay muchísima gente desempleada, los pescadores tienen altos salarios. La abundancia de anchoveta hace el negocio muy rentable y el poder del sindicato fuerza a los dueños a compartir la riqueza del mar. Ellos no quieren más reivindicaciones, menos aún competencia de sus trabajadores. De tener ahorros los pescadores podrían hacer huelgas periódicas o, en todo caso, comprar embarcaciones y competir con los patrones. Por tanto hay que desalentar el ahorro y estimular la cultura machista del burdel, el alcohol y la navaja. "... *la mafia hizo gastar a los pescadores en su debido tiempo; cebó sus appetitos de machos brutos. Con buenos trucos los hizo derrochar todo lo que ganaban; los mantuvo en conserva de delincuencia y esa mancha no se lava fácil*". Pero hay quienes se escapan de sus redes. Guerrero, es un caso: "*el cholo tiene casas, negocios. Fracaso para la mafia, mal ejemplo, buen aviso*".

La propuesta de los pesqueros –de criollos o andinos a machos deculturados– es inmoral y cínica. Alienada y alienante. El jefe y modelo de los empresarios pesqueros, Braschi, representa al hombre ambicioso y sin escrúpulos, a la persona que ha entregado su alma al negocio. "*No tiene casa, no tiene familia, vive en un club. No se sabe cuando está en Lima, en la Europa, detrás de la cortina de fierro*". Su afán absorbe su vida. Es muy significativo que Arguedas no le otorgue un nombre propio y que lo presente como homosexual y bebedor. Su vida no le pertenece, su existencia está subordinada a aumentar una riqueza que no llega a disfrutar. El medio, los bienes materiales, se han convertido en fin y el fin, la persona humana, en un medio más.

Pero Braschi es también el creador de Chimbote "... *es grande, el más grande capitán de industria que ha dado Chimbote en estas dos décadas*". "...*miles de miles viven de él*". En este personaje se combina la obsesión por el trabajo con la ausencia de frenos éticos. Pero al alienarse de sus sentimientos es incapaz de desarrollar una verdadera intimidad. Es un hombre vacío y su vida es una representación. Finge cercanía, en especial, con los trabajadores. "... *bebío whisky como con doscientos pescadores*,

*¿quién lo iba a diferenciar de un pescador? Putamadreaba mejor que cualquiera. Con Chaucato se dio un abrazo madre". Utiliza a la gente pero también se usa a sí mismo. Tras su afán no hay fines humanos. Sólo la idolatría del dinero y el poder. Al retratarlo como homosexual no asumido, Arguedas sugiere que su obsesión y falta de sentimientos , son en realidad, formas de huir de una atormentada problemática personal.*

Los pescadores que aceptan la propuesta de los dueños están condenados al auto cuestionamiento y la depresión. El vértigo auto destructivo. Su vida se desarrolla entre el burdel y la boliche-ra. La culpa los debilita. Añoran una vida con afecto e intimidad. Pero son prisioneros de sus conflictos. Deseos furtivos, placeres vergozantes, arrepentimientos tardíos. Una conciencia desgraciada es fácil de manipular. La propuesta de los patrones considera a los trabajadores no como prójimos, iguales, sino como masa a utilizar a un costo mínimo. Implica la deculturación y el desarraigo. El achoramiento y la pérdida de valores. Ciertamente no el mestizaje.

La iglesia, los sectores radicales dentro de ella, plantean un trato muy diferente. Preocupado tanto del cuerpo como del alma, el padre Cardoso piensa que la salvación del Perú y los trabajadores no sería posible sin romper la dependencia con el exterior. Admira tanto al Che Guevara como a Jesús. Trata de vincularse con los sindicalistas honestos, de izquierda, y cree que la solución de los problemas peruanos está en una revolución social. Mira a los migrantes como a gente pobre y necesitada. Pero su perspectiva es etnocéntrica, no les reconoce valores, no cree que pueda aprender nada de ellos. Se concibe como un redentor y tiene una conciencia muy limpia y una autoestima muy alta. Sólo al final del relato se apercibe de su egoísmo, de que su preocupación por los otros no se nutre del amor sino de su deseo por las buenas obras. Los demás terminan siendo medios para su heroísmo y mayor gloria. El padre Cardoso podría decir: "Uds. son pobres, infelices. Explotados, miserables. Pero tienen remedio. Deben organizarse y luchar sólo así obtendrán la salvación aquí y en el más allá. Actúen, yo les indico y acompañó".

El discurso patronal ve en los migrantes cholos a explotar, el de la iglesia radical pobres a redimir. Los objetivos son muy diferentes, también las motivaciones, pero ambos tienen en común el percibir al otro como inferior. Hay otras propuestas, o modelos

de identidad, en el escenario chimboteño: las iglesias protestantes insisten en el trabajo y la congregación, los dirigentes sindicales, por su parte, en la organización y la lucha. Finalmente la iglesia católica tradicional en la humildad y la espera de beneficiencia. Sin embargo, ellas no llegan a tener en la obra de Arguedas la importancia de las dos primeras.

El hombre andino, llegado a Chimbote, enfrenta un consenso que lo desvaloriza. No se le reconoce inteligencia, su forma de hablar despierta burla y sus costumbres son desestimadas. ¿Qué hacer entonces? En *El zorro...*, Arguedas, a través de las trayectorias vitales de una serie de personajes, tipifica varios caminos. De una forma esquemática podemos considerar cuatro: a) El intento de refundar la identidad teniendo como modelo de referencia la propuesta de los patrones. La capacidad de ejercer violencia y el disfrute inmediato son entonces los valores supremos. El machismo. El resultado es la deculturación, el empobrecimiento de la condición humana. b) Bajo el estímulo acelerador de la ambición, la búsqueda de progreso y reconocimiento social, puede convertirse en un afán obsesivo, sin mayores trabas éticas, con prescindencia de los valores tradicionales. Se emprende así una aculturación rápida que supone la motivación para surgir y la disponibilidad para renunciar al pasado. Pero este camino tiene también un costo alto: el desarraigo, el conflicto interior. Entre la añoranza secreta y avergonzada por el mundo de origen y la ansiedad por el logro no hay margen para la serenidad. c) Obtener éxito económico y reconocimiento social sin dejar de ser andino. Ello implica la posibilidad de separar del legado andino los aspectos serviles. En *El zorro...* esta posibilidad está representada por Hilario Caullama. b) Sobrevivir sin grandes planes pero luchando y sin negarse a sí mismo. La autenticidad queda preservada. Puede que haya vergüenza pero no ocultamiento. Es claro que los dos primeros caminos excluyen el mestizaje, el tercero lo afirma y en el último, éste aparece como posibilidad pero no certidumbre.

La figura más representativa del primer camino es Tinoco. Primero pescador, luego "matón de la mafia" y "picaflor de putas", Tinoco es, sin embargo, inseguro y angustiado. En el culto de la fuerza y de la sexualidad sin afecto, compulsiva; trata de encontrar los principios de una identidad que finalmente no llega a plasmar. Vestía de "...camisa roja y zapatos bien lustrosos, una ancha correa en la cintura... la brillantina olorosa,

*Glostora, le hacía salir lustre no sólo de los cabellos peloduros sino también de la cara*". Pero esta tenida de "cabrón" no es, en realidad, su ropa corriente, es un disfraz para intimidar que no convence, ni siquiera a él mismo.

Tinoco está lejos de ser el "cholo taimadote" o el "rufián" que muchos imaginan. Su servilismo con la mafia, su achoramiento, no lo han redimido. Es cobarde, culposo y tiene una bajísima auto estima. "Te falta todavía para ser maldito", le increpa Antolín Crispín, un joven músico ciego, cuando sale en defensa de su mujer, Florinda, una prostituta que es amenazada por Tinoco por haber dejado el burdel. El supuesto matón se desarma y confesar su debilidad le devuelve la capacidad de sentir. "Agua sangre seré, piojo criadilla seré... mejor toca el guitarra oye. Ahistá en el banca. Toca el guitarra, oy Crispín, pa' alma del triste pendejo agua sangre. Yo oqollo (renacuajo) negro en arena médano patalea patalea candela mierda, sin ojo; Oy Crispín, oy... Dirás?". No obstante poco después intenta apagar sus dudas, reafirmarse como el "cholo cabrón", duro y desalmado. "Cortaré mis hombrías Gerania, dijo. No cortaré putaza madre. Maxe comonista, Padre Cardozo comonista, a ti cortaré, pior que a maricón mudo dejaré". En la mentalidad de Tinoco los sentimientos están relacionados con la debilidad y la falta de hombría. La sexualidad con la capacidad de ser agresivo e insensible. El ideal que regula su autoestima es ser fuerte y duro. Pero él se siente sin valor y frustrado. Su baja autoestima se evidencia cuando le dice a su mujer, también prostituta, que no aborte: "No Gerania, déjalo, quizá es gringuito, rubio. Los gringos de barcos grandes..." .

Hombre débil y desorientado, Tinoco ilusiona la posibilidad de ser un matón. Pero ni logra su propósito, ni se acepta tal cual es. En el "¿Ultimo diario?", Arguedas deja indicado su destino: "No podré relatar minuciosamente , la suerte final de Tinoco que, embrujado, con el pene tieso, intenta escalar el médano Cruz de Hueso, creyendo que así ha de sanar, y no puede avanzar un sólo paso, hasta que la arena lo entierra...". El impasse vital termina en una muerte acelerada.

Varios personajes siguen el segundo camino. Fascinados por el poder y la riqueza, émulos de Braschi, no reparan en medios, solo les interesa arribar. Apasa, "doble jeta", es buen ejemplo. De origen aymara, es pescador y miembro de la mafia. Compró dos

chacras pequeñas en el valle del Santa donde cultiva, con éxito, verduras. Sus trabajadores son mujeres a las que extorsiona sexualmente “para mi alabanza pues, ...”. Después de 3 ó 4 meses las despidе “mucho hay buscando trabajito”. De él dice Caullama: “*Pubrilla Apasa. Bien gusanado por pestilencia costeño, en su pior gusano está andando. Alma vagabondo*”.

Asto es un personaje más denso, su trayectoria revela otras facetas de la aculturación. Es “*serrano indio*”, “*pequeño de cabellos hirsutos*”. Algunos lo admirán por su capacidad de lucha “*pelea, con uñas y dientes, en cualquier parte*”. Otros lamentan su extravío “*agoniza como pez en arena caliente*”. En todo caso Asto quiere dinero y reconocimiento y está dispuesto a acriollarse. Para aprender a nadar, y obtener la matrícula de pescador, se arrojaba al mar, amarrado al muelle, días de días, una y otra vez. Asto no quiere ser pobre ni indio. Ansía ser criollo con plata. Cuando llega a pescador gana mucho dinero, ya no es pobre. Le falta dejar de ser indio. Para ello se le ocurre ir al prostíbulo rosado, espacio vedado para indios y pobres quienes van al “*corral*”. Aspira a la argentina “*blanca, alta, de pelo dorado*”. Ella cobra caro; 20, 30 veces más de lo que piden en el “*corral*”. Con su jornal de pescador en la mano Asto se quiere sentir seguro y agresivo. “*Tu puta, blancona, huivona. Ahistá, carajo. Toma, carajo. Doscientos soles nada para mi. Puta, putaza*”. Degradarla aumenta su autoestima. Pero la argentina intenta desarmarlo, y en mucho lo consigue: “*Estás asustado, hueles a jabón. No digas lo que no sientes. Tu no eres putamadre pescador... sino una vizcachita; che pibe, huahua*”. Asto imagina el encuentro con la argentina como un renacimiento. Una rehabilitación que pasa por negar el pasado. Cuando sale del prostíbulo exclama: “*Yu... criollo, carajo; argentino, carajo. ¿Quién serrano ahura?*” Atrás la inseguridad y el miedo, los propósitos son de confianza y resolución. Alguien que lo ve salir comenta: “*Pisa firme ahora... ese indio... cuál generosa puta lo habrá bautizado? Desde mañana fregará a sus paisanos, será un Caín, un Judas*”.

De campesino pobre a próspero pescador. De indio asustado a pretendido criollo avivado. Es en la cópula con la argentina donde Asto busca cristalizar la identidad deseada. Lo inalcanzable –“*lucero, estrella*”, así le dice a la argentina– está entre sus manos. Importa menos si por conquista, seducción o compra. Penetrar la

mujer blanca, rubia. Ir al burdel exclusivo. Romper las barreras que lo definen como indio, “*serrano bruto*”. Quien puede ya no es indio, aunque lo haya sido. El trabajo y el dinero hacen la redención posible. Pero por supuesto que la conversión es más imaginada y deseada que total y efectiva. Asto sigue gustando del huayno y para muchos nunca dejará de ser un indio. Pero él tratará de no sentirse tal. Junto con el acriollamiento la pérdida de valores. Le parecerá natural abusar de los otros. Indios, los demás.

¿Es posible ser próspero y reconocido sin dejar de ser indio? ¿Existe el orgullo andino? La cultura andina, ¿es más que una cultura de la pobreza, que una reacción adaptativa a la miseria y la opresión? El padre Cardoso, como elitista benevolente, diría que es solamente éso, que los pobres son iguales en todos los sitios pero que pueden mejorar con el avance del progreso.

A través de algunos personajes Arguedas sondea la hipótesis de la persistencia de lo andino, en medio del progreso, más allá de la pobreza. Hilario Caullama es patrón de lancha. Hombre próspero y reconocido. Justo y sereno. “*Todos lo respetan, nunca ha sido pendenciero ni borracho*”. Sin haber tenido educación es sagaz y seguro. “*Soy como analfabeto. Pero a Hilario no le engaña ni cóndor, ni zorro, ni víbora ni soperintendente*”. Caullama vive con comodidad, sin apremios. Mira confiado el futuro. “*Plata ya de más tengo, me' hijo es juerte en el estudio*”. No tiene miedo de las amenazas de Braschi, piensa que el “*trabajo vencerá algún día al capital con el educación*”.

Don Hilario es aymara, ha nacido a las orillas del lago Titicaca. Aprendió el oficio en los puertos del Sur y llegó ya como patrón de lancha a Chimbote. Su orgullo y majestad están asociados a la figura del Inca, de Atahualpa. “*A mi lado el Inca está, cuando llegamos a la mar alto. Atahualpa nu' está muerto... El Inca a mi lado, más cuando en mi frente siento el bulle profundo del anchoveta. Ahistá el Inca, a mi lado, tranquilo, como bulto altazo, sen color! Hey ido a Cajamarca a ver donde dicen lo habían matado. Baños del Inca que dicen, ahi mey bañado. En todo valle Cajamarca cuerpo-alma del Inca está*”. Para Caullama, Atahualpa representa una presencia reafirmadora, más visible aún en momentos de inseguridad. “*Hilario, tranquilo, hijo. Inca sombra, tu lado siempre, al eterno*”. El Inca es el principio de su orgullo, la clave que reestablece la calma cuando su mundo in-

terior se agita. A diferencia de otros personajes andinos que se odian a sí mismos o, al menos, se avergüenzan de lo que son, Caullama se jacta de su origen. El se identifica no con el peón y sus actitudes serviles sino con el Inca y su majestad. Del legado andino, él se ha apropiado de los aspectos más afirmativos. Además apuesta al progreso y al socialismo. Se ha amestizado, no es un aculturado.

Pero Arguedas no desarrolla este personaje. Quizá demasiado arquetípico para tener profundidad. Por lo general las criaturas arguedianas, como su propio autor, son prisioneras de conflictos, sufrientes, indecisas. Caullama es más excepción que regla. Su paisaje interior no es intrincado. Domina el trasfondo de serenidad y no sabemos mucho lo que pasa por su cabeza. Aunque próspero, Caullama no es un empresario. Trabajador y frugal pero no ambicioso. Se siente más obrero que capitalista. Piensa que el trabajo y el capital son antagónicos y que los obreros triunfarán. Propicia una suerte de socialismo andino.

Los personajes de *El zorro...* destacan por su vitalidad. Chimbote no es un mundo de inercia y abulia. Todos luchan. El trabajo es la apuesta. Pero la mayoría gana poco y los que ganan mucho se ven inducidos a gastarlo todo. Hay quienes consiguen ahorrar. Apasa, Asto, Guerrero, tienen proyectos y se perfilan como líderes y empresarios. Son ambiciosos e individualistas. Han dejado atrás el servilismo, pero se han hecho violencia, han rechazado su pasado. No se terminan de aceptar. Aún si salen adelante arrastrarán siempre una crisis de identidad. El caso de Caullama es diferente. Ahorra pero no invierte. No es obsesivo, permanece contento y sosegado. Tampoco es un héroe. Aunque ayuda al sindicato no se pretende un líder político. Vive su vida, todos lo respetan, hasta Braschi.

Don Cecilio Ramírez es un personaje más complejo. Lleva lo que Roland Forgues llama el "*sello del personaje arguediano*": la ambivalencia. "*Es movido inconscientemente o no, desde dentro o desde fuera, por fuerzas contradictorias que están por encima de él y contra las que la fragilidad de su persona viene a estrellarse ... fuerzas que lo dividen y lo desgarran, lo transtornan y son capaces de hacerlo pasar de la ternura a la ira, ora del amor al odio, ora de la violencia a la postración, ora de la crueldad al remordimiento y del remordimiento al arrepentimiento, ora de la esperanza a la desesperanza, ora de la acción a la*

*resignación, ora de la negación a la aceptación, ora de la alegría a la pena, y, a veces, hasta de la vida a la muerte*".<sup>4</sup>

Cecilio Ramírez es un misterio para sí mismo. No tiene perspectivas claras. El futuro no se avizora desde su presente. Aunque se debate entre el escepticismo y la desesperanza, no deja de esforzarse y luchar. A veces un presentimiento de la felicidad, "aquí (la mano derecha sobre el pecho) en la tiniebla del corazón hay esperanza cierto, mueve su lucecita como alita de mosca será". Otras el lamento desgarrado: "Yo nunca jamás he tenido esperanza, sólo he andado fuerte". En cualquier caso Don Cecilio es un luchador. No cree mucho, tiende al no, pero hace todo lo que puede, sigue adelante sin bajar la guardia. Está progresando pero la riqueza no es una obsesión. Entonces: ¿qué lo mueve?

Cecilio Ramírez proviene de una "familia pobre en una acastellanada y pequeña ciudad del norte andino, alturas del Marañón". Llega a Chimbote ya casado, con tres hijos que mantener. Alcanza un pequeño lote en una invasión, La Esperanza. Trabaja de albañil. Al principio gana muy poco pero luego sus ingresos van aumentando. Consigue la ayuda de la iglesia y así logra primero su sustento y luego levantar una casa. Su mujer es curandera "acertada", ha sanado a muchos. Su logro más reciente es la instalación de una fábrica para producir ladrillos, en asociación con el joven norteamericano Maxwell.

Pero lo que caracteriza a este personaje es su solidaridad y odio a la injusticia. Pese a su pobreza colabora en el sostenimiento de hasta 14 y más personas, entre parientes y protegidos. La ayuda que presta no es un acto obligado, un compromiso ineludible. Tampoco hay de por medio un cálculo utilitario, de ganar buenas voluntades para un proyecto político clientelista, o, menos aún, conseguir fuerza de trabajo barata. Don Cecilio hace lo que le parece, sigue su inclinación. Compartir la pobreza puede significar descender a la miseria. Pero no importa "cuando en los peores tiempos días llegábamos del trabajo a la casa, encontrábamos a mi comadre, a me sobrina, y a ese señora, abandonado, charlando riendo, jocoseándose". Cuando la esperanza se insinúa, Cecilio Ramírez piensa que en la pobreza puede haber alegría y,

4. Roland Forgues, José María Arguedas del pensamiento dialéctico al pensamiento trágico Ed. Horizonte. Lima 1989.

dignidad. "Yo he sido pobre pero no cholo despreciado, carajead... tengo mi poco de instrucción oficial".

E. A. Westphalen<sup>5</sup> dice que Don Cecilio Ramírez es el personaje más próximo a Arguedas. Tiene muy poca esperanza, a veces desespera, pero siempre lucha. De carácter más bien triste, se regocija, sin embargo, de la alegría ajena. Es ayudador y buena gente. No lo mueve el lucro ni el afán de poder. Hace lo que cree sin esperar premios ni temer castigos.

Huyendo de la miseria, procurando el bienestar de los suyos, Don Cecilio se encamina hacia el éxito económico. Pero ello no lo obsesiona. Busca el progreso sin renegar de sus valores. Es libre y le nace ser justo y solidario. Pero es un hombre triste. Sólo se satisface viendo contentos a los demás. Su filantropía es, sin embargo, diferente a la del padre Cardoso. No se cree un ejemplo, un iluminado. Da lo que puede a los que quieren ayudarse. Valora a los demás como son y auxilia sin pretender dirigir. Aprecia el esfuerzo. ¿Un mestizo? ¿Un aculturado? ¿Por qué Arguedas lo describe como triste y luchador?

Don Cecilio es un carácter que se ubica en coordenadas socio culturales bien definidas. Hay mucho de cristiano y andino en su sinceridad espontánea. De lo moderno rescata la posibilidad de vencer la miseria y la estrechez. Su ser laborioso y luchador puede que venga de su raigambre andina. En todo caso de la modernidad no ha absorbido ni el individualismo ni la obsesión por el éxito. Por su libertad para fijarse metas, por su cercanía los demás, Don Cecilio se sitúa en las antípodas de lo que Braschi representa. Cada sociedad produce su propia forma de alienación, una manera en que los individuos ven recortada su libertad y desarrollo. En la sociedad andina la pobreza y la opresión estimulan el servilismo y el sentimiento de fatalidad. En la sociedad moderna, la competencia y el afán de logro producen la obsesión y la soledad. Don Cecilio ha logrado escapar de ambas. Trata de ser libre y auténtico. Aunque siga triste y sin saber adónde va. No hay modelos de identidad, propuestas claras, para una persona como él. Nadie a quien imitar. Todo, o casi todo, por crear.

Es evidente que Arguedas ve en los migrantes gente muy laboriosa, de una vitalidad exacerbada por la pobreza. "El miseria

5. E. A. Westphalen "Sobre la última novela de Arguedas".

*en la barriada que decimos es gusanera que hace levantar al desabandonado, a la pelea lo lleva".* Todos luchan, con furia. Chimbote hiere de vida. Pero la intensidad del esfuerzo no garantiza el bienestar como recompensa. Braschi y Apasa se sacrifican por el dinero. También son víctimas pero su lucha los aleja de ellos mismos. Dblemente patéticos. Naúfragos, nadan en dirección contraria a la playa.

¿Aculturación o mestizaje? ¿Qué podemos decir hoy, en 1991? Es evidente que toda interpretación es discutible. No obstante, es claro que en años recientes ha emergido un empresariado popular de origen andino. Muchos de ellos tienen una perspectiva de acumulación de largo aliento. En los últimos años la tradicional laboriosidad andina se ha articulado con el "individualismo posesivo"<sup>6</sup> se ha privatizado. Resulta de ello una suerte de capitalismo popular, una burguesía chola. El ahorro metódico, la ambición obsesiva, el afán de lucro entran en el horizonte de los migrantes no sólo por la promesa de confort sino también como medios para obtener reconocimiento, para compensar el ninguneo recibido. En este empresariado cholo es notoria la influencia de las sectas protestantes con su credo de trabajo duro y vida sistemática como formas de protegerse de angustias, de lograr la buena conciencia y obtener la certidumbre de la redención ultraterrena.

¿En qué medida el "*espíritu del capitalismo*" es compatible con los elementos más característicos de la herencia cultural andina? Se puede ir más lejos que Arguedas en la respuesta. En Apasa y Asto el afán por surgir lleva a actitudes de rechazo del pasado. El resultado puede ser gentes con dinero y poder pero desgarrados y conflictivos. A la vez pobres y ricos. No dejan de ser indios, no llegan a ser blancos. Hilario Caullama ha logrado comodidades, reconocimiento y no desprecia lo andino, lo ha resignificado. Pero no le interesa enriquecerse. No es empresario. Finalmente Cecilio Ramírez está predestinado a ser auténtico y su situación económica

6. "La cualidad posesiva se encuentra en la concepción del individuo como esencialmente propietario de su propia persona o capacidades, no debiéndole nada a la sociedad por ellas. El individuo es visto no como un todo moral, ni como parte de un conjunto social, sino como dueño de sí mismo. La esencia humana es libertad de la dependencia de la voluntad de otros y la libertad es una función de la posesión, los hombres se relacionan como propietarios de sus propias capacidades..." C. B. Mac Pherson. *The political theory of possessive individualism from Hobbes to Locke*. Oxford University Press. 1979.

ca mejora sostenidamente. Pero Arguedas no encauza su personaje y su destino es un misterio. Sólo cabe especular. Puede seguir los pasos de Caullama o acaso convertirse en una suerte de bur-gués andino.

Pero ¿cómo se define Arguedas? En el discurso de 1968, *No soy un aculturado*, que él demandó anteponer como prólogo a su postrera creación, dice “*Acepto con regocijo el premio Inca Garcilaso de la Vega, porque siento que representa el reconocimiento a una obra que pretendió difundir y contagiar en el espíritu de los lectores el arte de un individuo quechua moderno, que gracias a la conciencia del valor que tenía de su cultura pudo ampliarla y enriquecerla con el conocimiento, la asimilación del arte creado por otros pueblos que dispusieron de medios más vastos para expresarse*”. Es el Arguedas victorioso, reconciliado. El tono es de orgullo y serenidad. Sin petulancia ni modestia. “*Individuo quechua moderno*”. El fondo sería andino y lo moderno cuestión, sobre todo, de medios expresivos. Es posible una integración. Prueba de ello sería el propio Arguedas, su vida, su obra.

Pero la persona que así escribe es la misma que pocos meses antes, en la página inicial del “Primer diario” de *El zorro...*, había confesado : “*Y ahora estoy otra vez a las puertas del suicidio. Porque nuevamente me siento incapaz de luchar bien, de trabajar bien... porque quien está como yo mejor es que muera*”. A diferencia del discurso anterior, Arguedas se retrata como una persona siempre obsesiva, muchas veces deprimida, en todo caso distintivamente moderna. Lo andino aparece como consolación tan añorada como inefectiva. Arguedas se presenta como un hombre faústico que rechaza el límite y lucha agónicamente por realizar metas que están en el mismo confín de su posibilidad. La satisfacción, la tranquilidad se le aparecen como culpables traiciones a una misión que lo justifica y constituye como ser humano: escribir, expresarse, ir siempre más lejos, estar en marcha, apurado. Arguedas cifra sus coordenadas vitales en una creciente y angustiada indiferencia frente al mundo. “*Roto el vínculo con las cosas*”, no puede luchar, no merece vivir.

Entonces debemos preguntarnos: ¿ha fracasado la integración quechua-moderna, el mestizaje?. O, no es más justo decir: ¿en qué medida se ha logrado dicha integración? En el primer caso: ¿la tragedia del hombre solo?, en el segundo: ¿las tribulaciones del precursor? Arguedas intenta armonizar orientaciones con-

tradictorias. Por ejemplo, la obsesión productivista de raíz culposa, pero de frutos a veces gratificantes, con la inmersión lúdico estética dentro de la naturaleza. Pero aunque pueda ser muy intensa, la comunión con el mundo no dura. De ella vuelve aemerger un hombre solo, tenso y angustiado. Parece que su realidad interior es más compleja de lo que él conceptúa en un momento de triunfo. La idea del mestizaje como articulación entre una sensibilidad quechua y una tecnología occidental no se condice con la obsesión y soledad que se atribuye. En realidad la idea del "*individuo quechua-moderno*" es menos un logro efectivo que la expresión de un deseo. Cree saber lo que quiere ser pero se siente desesperanzado de lograrlo.

Arguedas rechaza la aculturación pero no llega al mestizaje. Su sensibilidad hacia la naturaleza y su culto de la solidaridad tienen mucho de andino. Pero él es también un hombre obsesivo y exigente que aspira a la autenticidad. Finalmente el ejercicio de la escritura termina siendo la expresión más sentida de mestizaje; el arte, espacio de armonía y reconciliación. Las motivaciones y los medios expresivos son occidentales pero mucho de los valores y sentimientos son andinos. En todo caso es en la creación donde mayor es la posibilidad de ser mestizo. El mestizaje avanza más en la obra que en la vida. En el diálogo entre la memoria y imaginación se reelabora la experiencia y se crea algo nuevo: el mundo como debe ser. Recuerdos y deseos convergen y se articulan en las utopías. Sólo desde la utopía presentida es posible trascender lo real. En efecto, desde la premonición de una identidad quechua moderna, aunque ella exista sobre todo en el universo literario, la crítica al capitalismo y la civilización occidental encuentra un punto de vista radicalmente nuevo. No sólo se cuestiona el potencial opresivo y alienante del capitalismo. También se critica: la muerte de la magia, el racionalismo estrecho y la falta de intensidad en la vida emocional.

#### *DEMOCRACIA, IGUALDAD Y FRATERNIDAD*

*"Porque gracias a San Marcos me jodí –dice Santiago. Y en este país el que no se jode, jode a los demás, no me arrepiento, Ambrosio".*

Mario Vargas Llosa

El intercambio cultural y el mestizaje implican superar la dominación étnica, el racismo. El derrumbe de los estereotipos

que impiden el conocimiento personal, la intimidad, y que prescriben comportamientos para unos despóticos y para otros serviles. Es claro que la vigencia de un sentimiento igualitario crea una atmósfera de tolerancia y apertura que favorece la hibridación y el pluralismo cultural. Entonces lo andino podría sobrevivir. Pero si el progreso económico es más rápido que la democratización el resultado podría ser una aculturación masiva, o sea una deculturación a gran escala. Del choque con Occidente y la modernidad sólo quedarían cenizas de lo andino. Desgarramiento y alienación en los individuos que no pueden llegar a integrar orientaciones valorativas, que se ven precisados a ocultarse, a asumirse como pobres y carentes. Pérdida, de otro lado, de un patrimonio cultural amasado durante 90 siglos. Como escribió Alberto Flores Galindo el Perú soñaría ser la réplica de un suburbio norteamericano.

¿Cómo superar el modelo de relación indio-español? ¿Es posible una relación igualitaria entre los peruanos? Es decir que los mestizos dejen de ser indios frente a los más blancos y blancos frente a los más indios. En *El zorro...* el problema aparece en los diarios y en los relatos. Están en el individuo Arguedas tanto como en la sociedad peruana. Sucede que Arguedas tiene dudas sobre su propio valor. El piensa que ellas representan el eco interiorizado de las voces que lo maltrataron en su infancia. Se siente menoscabado y a veces no puede comportarse como un igual. Entonces se ausenta en el silencio o en una mecánica incondicionalidad. No hay diálogo y se vuelve complejo y resentido. Sin acaso darse cuenta puede ser irónico y agresivo.

La omnipresencia de los sentimientos de inferioridad y superioridad tiene que ver con la vigencia de las identidades étnicas de base colonial. En efecto: en una sociedad con una dominación tan violenta, como la peruana, donde “*mandar es sinónimo de poder golpear*”<sup>7</sup>, es muy difícil de escapar de la dinámica: servilismo-despotismo, con sus correlatos de sufrimiento y odio en el dominado y placer y culpa en el dominador. El valor de uno se mide por su capacidad para oprimir a los demás. El autoritarismo está por doquier. ¿Cómo sustraerse a sus efectos? Arguedas se presenta como blanco, hijo de patrón, pero embebido entre los

7. Alberto Flores Galindo, Op. cit.

indios, identificado con ellos. La democracia y el trato igualitario los siente y aprende entre los de abajo. También el amor y la ternura. Pero junto con ellos conoce la humillación y la injusticia, el odio y la impotencia. Identificarse con los definidos como inferiores por el discurso dominante implica sentirse inferior.

Arguedas tiende a ser inseguro y apocado. Eso queda claro en la manera en que presenta su relación con sus colegas, los narradores latinoamericanos. A Rulfo lo admira sin reservas, en su relación, sin embargo, él escucha, ríe, se sorprende; pero no llega a actuar. Recibe con gratitud pero no da. Su actitud es la del discípulo frente al maestro. No es una relación horizontal. Por diferentes motivos en todos los demás casos la distancia es aún mayor. Siempre hay algo no dicho en el momento, aunque sea luego confesado a un público a la vez amplio y distante. Una presencia virtual que consuela a Arguedas: podrá expresar más tarde lo que calló en el momento. A Carpentier lo trata a veces con respeto otras veces con ironía pero siempre con distancia. Carlos Fuentes le parece logrero, estereotipado, superficial. A Cortázar lo percibe fatuo y atorrante. Los casos pueden proseguir pero lo común será la falta de equivalencia y amistad.

De las pocas excepciones la más llamativa es la relación de Arguedas con Roberto Parra. *"Charlaba con Roberto en un estado de confianza, amigos, que es una de las formas más raras de ser feliz. Me contaba cosas de los prostíbulos y yo, cuentos de animales y condenados, que es mi fuerte. Roberto se emborrachaba hasta la agonía; yo me enfermé de soledad e ilusión quizá patológicas y por puro gusto, porque soy amado por buena y bella gente, como mi mujer por ejemplo"*. Para Arguedas, Roberto Parra no es una persona distante, superior, es un hombre humilde, doliente y tierno. *"Rasgaba la guitarra en cuecas como desesperadas, de alegría más ansiada que disfrutada. Por eso fuimos tan amigos"*. Almas gemelas, afinidad profunda, revelación mutua. Una relación creativa y satisfactoria: *"Mi trato con Roberto era todo por el lado bueno"*.

La afinidad parece estar basada en la tristeza, en la idea de compartir un dolor constitutivo, llamado a germinar más tarde como "generosidad y lucidez". *"Algo nos hicieron cuando más indefensos éramos"*. *"Roberto se había atacado para siempre de ternura en cientos de los más pobres prostíbulos de Chile, donde cantaba y tocaba su guitarra, mientras que yo me hice igual a él"*.

*en los ayllus de Ayacucho entre los indios que sufrían y cantaban como picaflores que van al sol, lo beben y vuelven*". La hermandad existe sólo entre las víctimas. La democracia y la igualdad surgen desde abajo, asociadas a la experiencia de sufrimiento. Arguedas tiene dificultades para comunicarse. No obstante añora la comunicación con otros hombres, ser parte de un colectivo. Compartir su intimidad.

Arguedas tiende a subestimarse. Sobre sus valores, en cambio, no tiene dudas. El "Primer diario", el inicio de *El zorro....*, equivale a un credo literario. Una profesión de fe. Arguedas busca definirse, razonar su espontaneidad. El es un escritor. Para conocerse necesita compararse con otros escritores. Precisar semejanzas y diferencias. Reflexionar sobre ellas es la manera de plasmar un autorretrato, saber quién es. Arguedas valora la autenticidad. Ser fiel a las motivaciones internas, deberse sólo a la propia vocación. No ser un profesional. Escribir por "*amor, goce o necesidad*". Rechazar los artificios, buscar la expresión desnuda y exacta. Estar cerca de los que sufren, del pueblo. El talento expresivo debe servir para testimoniar la condición humana allí donde las circunstancias la hacen más intrincada y, por tanto, más en demanda de aclaración para encontrar su libertad.

Igual que en la vida personal, también en la novela las relaciones fraternales son excepción antes que regla. La amistad entre el loco Moncada y Don Esteban de la Cruz es igualitaria y muy satisfactoria para ambos. Una vivencia de comunidad. Por su intensidad semeja la del propio Arguedas con Roberto Parra. El interés es mutuo, la comunicación total. Se respetan, ayudan y quieren. ¿Qué explica el éxito de esta relación? ¿Cómo es posible el desarrollo de la intimidad? El hecho decisivo es que ambos personajes son auténticos y radicales. Esta es la base de su afinidad. Los dos tienen motivaciones profundas y no huyen de su destino. Son muy vitales. El zambo Moncada es un hombre tierno y sensible pero en sus delirios se convierte en un lúcido e implacable moralista. Impulsivo y apasionado, cuando predica se distancia del mundo y de sí mismo. Su discurso expresa las ideas y sentimientos profundos de los que no pueden reflexionar ni, tampoco, expresarse. Es la voz, el oráculo que brota de lo escondido, la mirada que escudriña lo oculto, la sensibilidad natural que sí percibe las emociones de los otros. Si la dominación impide la igualdad, la competencia hace lo propio con la fraternidad. Mon-

cada, un marginal, ni domina, ni compite. Es un crítico, libre y vehemente.

Indio, huérfano y abandonado, don Esteban de la Cruz destaca por su voluntad de vivir. De jornalero agrícola pasa a obrero minero. El carbón destruye sus pulmones pero no su apego a la vida. “*En mi ojo hay candela del fuerza que a la muerte le ataja*”. La opresión y la pobreza no han abatido su orgullo, ni lo han atrapado en la resignación. “*La vida es aguante, carajo, aguante*”. Don Esteban tiene fe, es un hombre fuerte, capaz de nadar contra la corriente. Su reciedumbre se basa en la cólera, en la rabia que siente contra los opresores. Vivir es ya una manera de vengarse de ellos. En definitiva no es alguien manso o quebrado que pueda ser llevado y traído por opiniones y comentarios. “*Yo no rodillo ante nadies diciendo perdón, perdón*”.

El loco Moncada y Don Esteban se socorren mutuamente. Se buscan y encuentran. Don Esteban dice de Moncada: “*Furia, viento tiene, buenazo, candela, es gran respeto. Nadies lo entiende más mejor que yo*”. Para Moncada, Don Esteban es un “*bravo serrano*”. Ambos son lúcidos e indignados. Rebeldes. En contacto sus inteligencias se potencian. Igual ocurre con su ira contra la injusticia. Pueden ser débiles pero no son pobrecitos. Rechazan la compasión. No se sienten inferiores.

Don Esteban es indio, serrano; el loco es zambo, costeño. El encuentro se da en la costa en castellano. Es Don Esteban quien tiene que dejar su lengua materna para contar su vida, opresión y esperanza, a su compadre. Para ello aprende castellano. Moncada, mientras tanto, es un escucha ávido. En las conversaciones descubre un mundo que le despierta indignación y maravilla, las ganas de expresarlo. El criollo transtornado se mezcla con el indio moribundo. “*Los vecinos se inquietaban por esta amistad del chupetero y el negro loco*”. Una relación abierta y democrática. Llegar a la intimidad ha supuesto franquear barreras. Romper con estereotipos y guiones para llegar al contacto libre y espontáneo. Diferentes pero iguales. Se saben distintos pero se comprenden y valoran. Arguedas da un rostro humano al pobre y al hombre andino. No los reifica como extraños interesantes, objetos de folclor. Los hace prójimos. Trasciende los estereotipos del pobre como persona sin cultura y del indio como servil y melancólico.

Relaciones como las que sostienen Moncada y Don Esteban hacen posible un auténtico mestizaje cultural. Ambos aprenden.

Don Esteban no se oculta ni avergüenza. La amistad entre ellos es un hecho de avanzada, un ejemplo. No es gratuito que Arguedas la sitúe en Chimbote pues allí: “*No hay clubes provinciales, la organización es barriadas. Costeños y serranos, a pesar del activo intercambio comercial y social, permanecen todavía como estratos diferenciados; los serranos tienden a acriollarse y lo hacen sin las grandes dificultades que en Lima, porque el medio social es mucho más accesible*”.<sup>8</sup>

Don Diego, el zorro de abajo, personaje mítico y misterioso, puede representar al peruano del futuro, plenamente mestizo, lúdico y mágico, impermeable al racismo, a la dinámica del desprecio y el resentimiento. Don Diego habla de igual a igual con todos, sean patrones u obreros. Es afable y muy perceptivo de las necesidades de los otros. Aunque su figura causa desconcierto, su presencia resulta seductora, de manera que es muy bien acogido. Un gerente lo califica de “*pituco a medias descuajado*” o también de “*extraño hippie incaico*”. Confianza inmediata, intimidad súbita. Don Diego no genera resistencias, acorta distancias. Todos se abren en su presencia. “*Yo soy de toda la costa, arenales, ríos, pueblo, Lima. Ahora soy de arriba y de abajo. Entiendo de montañas y costa, porque hablo con mi hermano que desde antiguo tengo en la sierra. De la selva no entiendo nada*”.

La dominación étnica significa la proliferación de sentimientos de inferioridad y superioridad. A veces en la misma persona, dependiendo su intensidad de las circunstancias presentes. Arguedas no sataniza a Braschi pero el capitalismo que él representa no puede generar igualdad, está demasiado articulado con el colonialismo, la dominación étnica. Se apoya en ella y no pretende subvertirla.

Para Arguedas la igualdad y la fraternidad suponen dominar la dominación y la competencia ambiciosa. El socialismo era la posibilidad inmediata de construir una sociedad justa y solidaria. Lograr así las condiciones óptimas para un nuevo encuentro entre Occidente y Los Andes. El socialismo reafirmaría al Perú milenario. Resignificaría lo andino. Habría muchos Caullamas y Don Diegos. Un Perú fértil con un lugar para todos.

8. Carta de J.M. Arguedas a John Murra, reproducida en Alberto Flores Galindo, *Op. cit.*

¿Sólo una bella ilusión? Cioran dice que lo que separa a los melancólicos del suicidio es fabular esperanzas con qué entretenér un desengaño radical.<sup>9</sup> En este sentido el suicidio de Arguedas tendría que ver con una pérdida de fe en su utopía. En todo caso esta utopía del socialismo andino es lo mejor que tiene Arguedas. Una propuesta a explorar. Cara a la muerte la sigue recomendando.

## VIOLENCIA

*“La paciencia consiste en no transformar el sufrimiento en crimen”.*

Simone Weil

Ya en la primera linea de *El zorro...*, Arguedas habla de acabar con su vida. La novela se cierra con la despedida y suicidio del autor. La violencia está en los diarios y en los relatos. En los primeros ella gira en torno al autor. Primero como víctima , luego como agresor de sí mismo.

En el “Primer diario”, Arguedas efectúa una confesión imprecisa y angustiosa; muy difícil. A veces entrecortada y casi balbuceante. Pero, por todo ello, asimismo, reveladora. *“Experiencias traumáticas que sólo he relatado después de cuarenta años de meditar como tratarlas”*.<sup>10</sup> Arguedas se presenta como un niño sirviente en una casa hacienda. Un niño blanco y sucio, sumergido en el mundo de la servidumbre. De pronto llega una mestiza, Fidela, *“alma errante”*, *“estaba preñada, iba a la ciudad lejana, sin fiambre y sin auxilios”*. *“Era blanca, estaba asustada, decidida”*. Una noche *“sentí que se arrastraba como una culebra ... la mano de Fidela levantaba el poncho de pako con que me abrigaba... Fidela se acercó más hacia donde estaba mi cuerpo... fue avanzado la mano hacia mi vientre... sus dedos duros estaban como caldeados. Yo guardé silencio... No vi nada cuando Fidela me tocó el vientre y sus dedos, como arañas caldeadas, medio desesperadas, me acariciaban... sentí como que el aire se ponía sofocado, creí que me mandaban la muerte en forma de aire caliente. Todo mi cuerpo anhelaba... Ella alzó el poncho”*

9. E. M. Cioran “Sissi ou la vulnerabilite” en Vienne L’apocalypse joyeuse. Ed. Centro Pompidou. Paris 1986.

10. Citada por Javier Mariátegui, Op. cit.

*que me cubría... Se echó a mi lado. Se había levantado el traje; le toqué el cuerpo con mis manos... a través de la piel de mis manos, cuarteada por la helada, sentí la sofocación de su garganta, mientras mi cuerpo pesaba y mi ánima se encomendaba a los santos, en oraciones quechua. Ella me levantó sobre su cuerpo..."*

Arguedas no explicita el desenlace. Los lectores no llegamos a saber a ciencia cierta lo ocurrido. ¿Una violación? Sí, pero hay más: el niño Arguedas es invadido pero luego colabora. El deseo aparece sorpresivamente pero está impregnado de miedo y se satisface con culpa. Gozo, terror, y pecado aparecen casi fusionados. En cualquier forma un trauma: un acontecimiento inesperado y con profundas implicancias. Una perturbación enquistada en la memoria, un desafío que confrontar. *"Algo nos hicieron cuando más indefensos éramos"*. Arguedas se asume como persona humillada, violentada. Extrañada de su verdadero curso. Placer, miedo, culpa. Si estas emociones han de experimentarse necesariamente juntas el resultado será la omnipresencia del conflicto y los intentos siempre renovados pero a la larga frustrados de reconciliación consigo mismo.

Para compensar las humillaciones sufridas Arguedas necesita realizar grandes hazañas. La vida hipotecada, el pago en trabajo. El interés es alto y el plazo breve. Arguedas se violenta para ofrendarnos su regalo-tributo. El resultado es que a los 58 años está agotado. Sus facultades creativas extenuadas. Su presencia en el mundo carece de razón. El orgullo y la satisfacción por lo hecho no es suficiente para vivir. Arguedas fue muy violento consigo mismo. Intolerante y perfeccionista. Es como si dejar de escribir lo llevara a la depresión, a un colapso de su autoestima.

En el "¿Último diario?" Arguedas vuelve a referirse a la violencia. Esta vez para expresar ¿un temor?, ¿deseo? ¿o sólo predicción?: *"Quizá conmigo empieza a cerrarse un ciclo y abrirse otro en el Perú y lo que él representa: se cierra el de la calandria consoladora, del azote, del arrieraje, del odio impotente, de los fúnebres alzamientos, del temor a Dios y del predominio de ese Dios y sus protegidos, sus fabricantes; se abre el de la luz y de la fuerza liberadora invencible del hombre de Vietnam, el de la calandria de fuego, el del dios liberador. Aquél que se reintegra. Vallejo era el principio y el fin"*.

Arguedas sugiere que el ejercicio de la violencia es requisito necesario de la liberación. La nueva sociedad emergirá a san-

gre y fuego. A 22 años de escritas estas ideas, en medio de una espiral de violencia sin término, llama la atención la relativa vi- gencia del pronóstico de Arguedas. Más aún por cuanto esas frases fueron escritas en un momento de optimismo, cuando el gobierno radical del general Velasco, mediante la reforma agraria y otras iniciativas, parecía haber desarmado mucho de la conflictividad de la sociedad peruana. Pero la irrupción de la violencia no ha significado la liberación de los oprimidos. En realidad, al sugerir Arguedas un significado constructivo para la violencia, está haciéndose eco de opiniones políticas muy vigentes en los 60. F. Fanon en sus *Condenados de la tierra* articula este punto de vista con fuerza y originalidad. La violencia aparece como una justificable actuación del odio. Ella permite tanto la liberación del oprimido, dignificarse mediante la transgresión de los reflejos serviles, como, también, la construcción de un nuevo orden social, justo y fraternal. El costo sería pequeño y el resultado espectacular y hermoso. Pero desde los 60 muchas cosas han ocurrido y la idea de que la violencia redime y libera ha perdido mucha verosimilitud.

En los relatos hay varios episodios violentos. El más dramático es el asesinato de Maxwell por mano de Chueca, más conocido como “*maricón el mudo*”. Chueca es hijo de la “*muda*”, “*la prostituta más sabia de todo Chimbote*”. Por encargo de su madre, a pedido de los clientes, se encargaba de sodomizar a los que copulaban con ella. Braschi incluido. Después parece haber sido impotente. Pero es un hecho que nadie respeta al mudo. Hijo de puta es el peor agravio que pueda recibirse. Más aún si es verdad. Implica no tener padre. No ser reconocido. En efecto, Chueca habla pero no se le escucha. Es el “*mudo*”. Pero quiere salir de la marginalidad. “*Desde ahora ya no seré mierda*” le dice al patrón de lancha, Chaucato, el primer día de su faena como pescador. Pero el dinero, aún cuando sea mucho no es suficiente. El mudo quiere hacer algo que lo reivindique frente a los demás. Alguna hazaña.

Maxwell es un joven norteamericano que llega al Perú como integrante del cuerpo de paz. Insatisfecho con el horizonte que se le abre en su país viene al Perú buscando intensidades y sentidos. Su encuentro con la música andina fue decisivo. Su afán ya tiene meta. Deslumbrado cuando la escucha, se dice: “*Eso seré yo, eso es parte de mí y para íntegramente serlo, tengo que andar miles*

*y miles de kilómetros*". Su peregrinaje en pos de la autenticidad lo lleva a Chimbote donde trabaja en asociación con Cecilio Ramírez, fabricando ladrillos. Es solidario y desprendido. Se ha convertido en un mestizo. Es posible el mestizaje a partir de Occidente. Pero de todas maneras despierta tanta envidia como admiración. En el prostíbulo las putas lo prefieren y los parroquianos miran su baile regocijados. En el asesinato de una persona tan valiosa como Maxwell, el mudo espera realizar la hazaña que lo rehabilite como macho, la forma más apreciada de ser hombre en el medio en que se desenvuelve.

Maxwell es odiado porque atrae pero la gente no puede identificarse con él. *"Como el agua que salta y corre, canalizada por su propia velocidad en las pendientes escarpadas e irregulares, y cambia de color y de sonido, atrae y ahuyenta a ciertos insectos voladores, así el cuerpo de Maxwell templaba el aire en el salón"*. La fascinación que sienten muchos por Maxwell tiende a revertir en un menoscabo de su autoestima. Comparándose con el joven norteamericano se sienten desesperadamente feos e inadecuados. Su simpatía es vivida como agresión de modo que nadie termina por rendirse ante ella. En todo ello hay mucho de racismo: aunque se haya amestizado, para muchos Maxwell es sólo un gringo. No uno más sino alguien radicalmente diferente. Al agredirlo primero y asesinarlo luego, el mudo actúa impulsos colectivos. Ve en Maxwell una suerte de cordero sacrificial cuya degollación le devolverá la hombría. El maricón-hijo-de puta, asesina al gringo admirado por todos. La violencia es la respuesta que se pretende afirmadora a la negación de la identidad. Liberarse del sentimiento de ser nada, afianzar la auto estima, rehabilitarse ante los demás. Tales las razones del crimen. Arguedas, humillado y ofendido, termina matándose a sí mismo. El maricón el mudo, también violentado, asesina a Maxwell. Otro episodio de violencia se genera a partir de un conflicto laboral. En efecto los pescadores ganan bien pero los pesqueros se llevan la parte del león. Cuando en las elecciones al sindicato sale elegida una lista de izquierda, presidida por Solano, *"correcto y moral hasta las tripas"*, están dadas las condiciones para intentar conseguir mayores remuneraciones. El sindicato va a la huelga pero ésta se prolonga sin solución a la vista. Los patrones intentan vencer por el hambre. Pero *"las plazas de todos los mercados, los comerciantes del modelo, empezaron a fiar a los pescadores con matrí-*

*cula, les fiaron desde lechugas y camotes hasta detergentes, perfumes y cortes de seda. 'De ellos vivimos, son la sangre de Chimbote' decían las placeras". "Los pescadores en vez de acobardarse se encojonaron, los líderes convirtieron la amargura en pólvora".* No hay solución y la huega continúa, radicalizada. Exacerados los ánimos, los trabajadores bloquean la carretera y la guardia civil "mató a un obrero, a un pescador y a una mujer". La gente oscila entre la cólera y el miedo. "La sangre así boqueteada a balazos enciende rabias pero también agranda ante la mirada la guadaña de la muerte".

La conducción del movimiento pasa a los sectores más radicales. "*El velorio era inmenso de gente... Zavala propuso algo temerario: A velarlos en la Plaza de Armas, frente al cuartel de la guardia civil*". La multitud lo sigue. La guardia civil está acuartelada. Se escuchan toda clase de consignas contra Braschi, el gobierno y los Estados Unidos. Van subiendo de tono los gritos conforme la gente disminuye. Son los más radicales los que se quedan toda la noche. Más tarde la policía sale del cuartel. Responden al desafío, dan la cara. De no aparecer su autoridad quedaría cuestionada. Pero su salida no busca reprimir al movimiento. Sólo quieren afirmar su prestigio y virilidad. Quedar bien. Salen pero al poco tiempo se retiran. Un oficial sensato así lo aconseja. Los radicales lamentan la moderación de la policía. Buscaban el choque y la escalada. Están llenos de ganas de luchar.

Un rumor disuade a los policías de disolver el velorio. Se dice que los muertos descansan sobre dinamita. Los ataúdes estarían cargados. De desatarse la represión, deudos, trabajadores y policías volarían en pedazos. Lo más sensato era la calma. En el rumor las autoridades encuentran un pretexto verosímil para ceder, para dejar el control de la ciudad en manos de los pobladores. La policía cede y la sangre no llega al río. La protesta popular atemoriza a los que monopolizan las armas. La firmeza de la gente traba la espiral de violencia. Los trabajadores ven en el entierro multitudinario y el retiro medroso de la policía una compensación por la sangre derramada.

Por intermedio del rumor los huelguistas apuestan a no ser reprimidos. Expresan un deseo, que el velorio se desarrolle en paz, y afirman una voluntad, luchar contra cualquier intervención policial. La multitud advertía a las autoridades, la dinamita era su ira, fácilmente inflamable.



*"En la idea de felicidad late inalienablemente la idea de salvación"*

Walter Benjamin

Arguedas sufre de variaciones abruptas en sus estados anímicos. Se esfuerza por explicarlas pero no las termina de comprender, menos aún controlar. Sucede que en los momentos más imprevistos le asaltan dudas, "huaycos", que socavan su ánimo y lo hunden en la depresión. Conforme pasan los años es peor. Abrumado por el sufrimiento, sin esperanza, decide buscar la muerte que aún no le llega. Antes nos deja un regalo, fruto de su generosidad, **Los zorros**.

Desde una perspectiva muy influida por el psicoanálisis, Arguedas atribuye su disposición depresiva a ciertas heridas narcisísticas, sufridas en la infancia, humillaciones y agresiones injustificadas, y a una visión horrorizada del sexo, donde el miedo, el placer y la culpa se encuentran confundidos. Las secuelas de baja autoestima y dificultad para disfrutar son percibidas como el lastre que impide realizar una vocación que apuntaba a una comunión con la naturaleza y los hombres.<sup>11</sup> Javier Mariátegui considera al autodiagnóstico de Arguedas como una "demasiá interpretativa", sugiere que las raíces de su "*cuadro melancólico*" tendrían que buscarse más en un trastorno de base fisiológica que en los conflictos de la infancia. En todo caso lo que está fuera de duda es la intensidad de su vida emocional. La depresión es tremenda pero la tristeza puede dejar paso a la felicidad. El estado de gracia. "*Porque cuando se hace cesar el dolor, cuando se le vence, viene después la plenitud*". La música, la naturaleza, la creación, la amistad. De estas experiencias puede nacer el gozo.

Pero desde el punto de vista sociológico algo puede decirse sobre la tristeza de Arguedas. Podemos ver su desesperación como

11. El Dr. Javier Mariátegui refiere que Arguedas solía decir: "*Mi error ha sido insistir en Lima, hacer vida urbana, intelectual, universitaria y de trabajo. Me hubiera ido mejor en uno de esos paisajes extraordinarios de los valles interandinos, viviendo con sencillez pero a plenitud, en una comunidad andina en contacto directo con la naturaleza, unido en pareja con una indígena sana, hermosa, sencilla y gozosa, entrañablemente ligados con amor total, disfrutando de una vida sexual alegre y placentera.*" . Agradezco al Dr. Mariátegui la gentileza de haberme enviado copia de su trabajo aún inédito "*José María Arguedas o la agonía del mundo andino*".

resultado de una crisis de identidad. No poder integrar orientaciones valorativas que provienen de culturas diferentes. No termina de identificarse con un grupo. Sentirse desgarrado entre lealtades que no se pueden armonizar. El sentimiento de pertenencia está socavado. El resultado es el conflicto interior y el sufrimiento. La soledad. De occidente, la pretensión fáustica, el afán protagónico, la obsesión creativa. “*Si no escribo me pego un tiro*”, “*Ni soporto vivir sin pelear*”. Del mundo andino los ideales de solidaridad e integración con la naturaleza. Un conflicto de valores que no se resuelve en una integración. Arguedas se incorpora desde muy joven a la vida moderna pero queda prisionero de la nostalgia por el campo y los indios. Decide entonces expresarse. El arte permite la obsesión creativa a la vez que la reafirmación de la sensibilidad andina. Pero este compromiso es feble e inestable. No hay forma de salir del *impasse*.

En la lectura de J.C. Mariátegui, Arguedas encuentra la idea socialista como aliado natural de la cultura andina. El capitalismo le parecía alienante y conservador. El socialismo haría posible el mestizaje. En realidad Arguedas plantea un concepto de mestizaje como sincretismo y potenciación. La mezcla podría ser mejor que los ingredientes originales. La apropiación discriminada de elementos de cada cultura permitiría individuos más plenos y felices. El término mestizaje es resignificado por Arguedas. Lo entiende como lo opuesto a la aculturación. Esta se define por una disposición a la renuncia. El racismo exige negación del origen, fascinación por la meta. En el Perú habría ocurrido más aculturación que mestizaje. Pero el mestizaje podría generalizarse en el Perú. Personas como Hilario Caullama o Cecilio Ramírez o aún el propio Maxwell representarían un futuro posible. Gente laboriosa y solidaria, de hondos sentimientos.

Mientras no progrese el mestizaje, como cultura y grupo social, el mestizo está condenado a ser un bastardo. Sin filiación, legitimidad, ni proyecto. No es indio, tampoco blanco. Pero estas negaciones no implican un sentimiento de pertenencia sino de desarraigo. El haber interiorizado orientaciones distintas y de diferente prestigio social lo hace propenso al conflicto. La vergüenza y la culpa, la inseguridad. Las trastiendas dificultan la expresión y el diálogo, las relaciones personales. La soledad se convierte en destino inevitable. Todavía en el Perú declararse mestizo es más exteriorizar un anhelo de comunidad que expresar un senti-

miento de pertenencia a un grupo definido. Arguedas es un mestizo que trata de crear el mestizaje, que trata de asumir discriminadamente a lo andino y a lo occidental. Lo mejor de ambos.

Solidarizarse con los vencidos, dolerse de sus desgracias. Hacer de su defensa un proyecto de vida. Convertir al propio sufrimiento en puente con que cruzar las diferencias. Sentirse como ellos (hasta cierto punto). Hacer de la rabia y la piedad el combustible de la empresa. El camino es atractivo para algunos de los hijos de los vencedores: golpeados pero sensibles y románticos. Candidatos a mesías. Pero el camino tiene demasiados riesgos, está erizado de cruces de mártires y suicidas. El problema reside en la ambivalencia hacia el triunfo. En efecto, la identificación con los de abajo es una causa noble y con muchas simpatías. De otro lado la fe, cuando intensa, va acompañada de la pasión. Si a éstas se añade el talento el éxito en el campo político o cultural es muy probable. Pero el triunfo invita a la complacencia, debilita las raíces de la creación. Los pobres y la convicción pueden quedar atrás. El encuentro con la satisfacción resulta conflictivo y decepcionante. El problema está en que las condiciones que favorecen el triunfo son aquéllas que impiden asumirlo. Lo trágico es desde luego estar prisionero de la ambivalencia.

¿Cómo realizar el mestizaje? ¿Cuál el papel de la violencia? El futuro puede ser anunciado en la creación estética, en la ficción literaria; pero para plasmarlo la acción política es indispensable. Arguedas condena, desea y teme la violencia. La tentación violentista está vinculada a la rabia y al deseo de venganza. La autoafirmación. Es más prominente cuando Arguedas se siente indio, una víctima más. La condena se encuentra asociada a la piedad, a la capacidad de entender que todos podemos hacer cosas reprobables, sin saber por qué, empujados por nuestro carácter, seducidos por nuestro destino. Hasta los "malos" pueden llegar a tener rostro humano. En *Los zorros* son presentados no como extraños demonios sino como prójimos extraviados. Finalmente el temor a la violencia tiene que ver con la idea de un odio desbocado, estéril; llamado a producir más odio.

¿Cuál es la relación entre el asesinato de Maxwell por el maricón el mudo y la premonición de Arguedas en el sentido de que su muerte abriría una nueva etapa en la historia del Perú? Es como si con el asesinato del joven norteamericano, un insólito mestizo, se iniciara la nueva etapa. Su muerte expresa la imposi-

bilidad del diálogo. El rechazo desde los Andes de un mestizaje que se inicia en Occidente. La emergencia popular tendría que ser sangrienta. Inocentes y culpables sufrirían. Pero, en realidad, las cosas son aún más complejas. El “*¿Último diario?*”, donde Arguedas deja indicado el asesinato de Maxwell, termina con una referencia al joven norteamericano como si estuviera vivo. “*En la voz del charango y de la quena, lo oiré todo. Estaré casi todo, y Maxwell. Tú, Maxwell, el más atingido, con tantos monstruos y alimañas dentro y fuera de ti, que tienes que aniquilar, transformar, llorar y quemar.*” Es como si Arguedas retrocediera. En el último momento, se arrepiente. la ambivalencia no se rompe. Maxwell podría evitar o resistir la acometida del mudo. Difícil pero no imposible.

“Discrepar es otra forma de aproximarnos”

Alberto Flores Galindo

Siguiendo el camino abierto por Max Weber, Stanford Lyman, considera que una teoría del cambio social debe empezar reconociendo la importancia del liderazgo. En efecto, con el líder carismático emergen “... *nuevas obligaciones, nuevos roles, nuevas relaciones entre roles, nuevas orientaciones hacia la autoridad y nuevos campos para la expresión de sentimientos y emociones*”.<sup>12</sup> No podemos dar por supuesto un sentido extramundano, exterior a la historia, pues son los hombres quienes, queriéndolo o no, elaboramos significaciones que dan a la realidad algún sentido. Lo único puramente objetivo es el absurdo, el sin sentido. Al proyectar deseos y propósitos, planes, la fantasía niega el absurdo, concibe una dirección para los acontecimientos. La Sociología “... *busca descubrir cómo es posible para las personas ordinarias y extraordinarias convertir el mundo sin significado en un mundo pleno de significaciones y hacerlo así sin una filosofía consciente o una praxis elaborada que sirva como guía*”.<sup>13</sup>

El absurdo puede ser también una experiencia personal “... *contradicciones irreconciliables, paradojas no resueltas, y un*

12. Stanford Lyman “The science of history and the theory of social change” en *Civilization*. The University of Arkansas Press. 1990. p. 80-84.

13. *Ibidem*.

*intenso sentimiento de sin sentido*"<sup>14</sup> Los individuos no podemos significar al mundo, encontrar un orden, producir un sentido. La experiencia del absurdo es frustrante y dolorosa, depresiva. Se puede reaccionar tratando de negarla, o evadiéndonos de las circunstancias que la intensifican. Otro camino abierto es el de imaginar las condiciones que serían necesarias para trascenderla. Enfrentar el absurdo, tratar de disiparlo. Si nuestro malestar es similar al de muchos otros, nuestro esfuerzo puede tener un alcance social. Expresamos angustias sentidas pero no confesadas, desenterramos esperanzas marchitas en el olvido. Surge así un encanto: el carisma. Una promesa de felicidad. Una ilusión que moviliza y empuja a la acción.

Arguedas no se evadió del absurdo. En sus alegrías y sufrimientos experimentó muy hondo las posibilidades y desgarraamientos de la sociedad peruana. En vez de huir trató de razonar sus angustias, imaginar situaciones donde no tendrían razón de ser. Un socialismo de base andina. La tecnología moderna, el amor cristiano, y la sencillez y sabiduría andinas. Una sociedad moderna pero donde el amor y la magia han rescatado a los hombres de las fuerzas que lo extravián de su destino: la competencia, la culpa y la obsesión.

El carisma de la figura de Arguedas, de su vida y obra, tiene que ver con su invitación a participar en su interioridad, con su "*indecencia*". En vez de ocultar con pudor su sufrimiento, para vivirlo en una soledad atormentada y sin esperanza, como lo quieren las "*buenas costumbres*", Arguedas decidió hacerlo público. Expresando su dolor no trataba de agredir a sus lectores. Quería hacerles entender que muchas veces el dolor humano no es tanto resultado de culpas personales sino sobre todo de situaciones absurdas que nos colocan en posiciones sin salida. Arguedas rompe con la idea liberal de que la alegría y el sufrimiento son hechos fundamentalmente privados, que debemos contener sin responsabilizar a nadie por ellos. Rasgar el velo que oculta lo privado, manifestarse impúdicamente, "*con audacia*". El proyecto de Arguedas es profundamente subversivo. Un llamado a asumirse como víctima pero pensarse como héroe. Como señala Abelardo Oquendo, de la lectura de Arguedas no se sale indemne.

14. *Ibidem*.

En un aspecto decisivo puede verse a Alberto Flores Galindo como continuador de José Carlos Mariátegui y José María Arguedas. Si Mariátegui intuyó la posibilidad de construir un país andino y Arguedas se encargó de revelar la vitalidad del Perú milenario, Flores Galindo se impuso como tarea elaborar la historia de esa corriente subterránea que busca “*andinizar*” al Perú, de la que tanto Mariátegui como Arguedas son momentos fundamentales. En *Buscando un Inca* la historia de la sociedad peruana discurre en un contrapunto entre racismo y utopía andina. En la base de las diferentes utopías andinas está el amor propio, la valoración positiva de lo nativo, el reconocimiento de ser diferente pero no inferior, el deseo de continuidad. En diferentes momentos de la historia los hombres andinos han elaborado proyectos reafirmativos de lo aborigen, a veces cargados de tintes mesiánicos y milenaristas, que han inspirado luchas y esperanzas. Flores Galindo quiso hacer la historia de estos ensayos. El racismo, por el contrario, exige lo que Arguedas llama aculturación, “*convertirnos en la réplica de un suburbio norteamericano*”.

Flores Galindo pensaba que los hombres andinos lograron preservar una identidad cultural pese a la invasión española y la política de aculturación forzada. Fueron capaces de mantener su orgullo. Al menos, algunos así lo hicieron. Como lo ha señalado Manuel Burga, con el recuperar la esperanza, con la elaboración de la utopía andina, la población se incrementa después de la catástrofe demográfica. En el siglo XVIII las utopías andinas avanzan pero la derrota de Tupac Amaru abre una coyuntura de retroceso y arrinconamiento del mundo aborigen. En el siglo XIX, racismo y expansión terrateniente, como lo indica Nelson Manrique, van de la mano. Pero desde inicios del presente siglo resurge el mundo andino. No obstante para Flores Galindo, como para Mariátegui y Arguedas, la única posibilidad de un mestizaje real es el socialismo.

#### AGRADECIMIENTOS

Intenté leer *El zorro...* hacia 1973-74. Avancé unas cuantas páginas y abandoné la lectura. Me pareció complejo y lacrimógeno. Me sentí agredido. En realidad no tenía una expectativa clara de lo que me esperaba. Comencé a leer *El zorro...* como cualquier novela, pero al poco rato me irritaron las confesiones personales y

me aburrieron los relatos. A la distancia pienso que mi reacción se explica por mi juventud y la consecuente falta de experiencia vital para comprender el drama humano de Arguedas. También creo que hubo de mi parte una respuesta defensiva. No querer involucrarme en el mundo interior de Arguedas. Miedo a mi propio intrincamiento, finalmente.

En 1983, leí *El zorro...* La lectura me commovió. Me pareció una obra trunca y desgarrada. Pero de todas maneras pensaba que su autor tenía una actitud demasiado complaciente hacia su sufrimiento. Me fastidiaban las dudas y ambivalencias de Arguedas. Extrañaba certidumbres y resoluciones. Ya en esa época Alberto Flores Galindo empezaba una lectura sistemática de la obra arguediana. Pensó en desarrollar un trabajo de lenta maduración pero de gran envergadura. A propósito de cursos y seminarios fue logrando un conocimiento muy erudito de la vida y obra de Arguedas. Trataba de inquietar a estudiantes y colegas para que estudien esta obra. Como sabemos su trabajo quedó trunco. El cáncer le impidió culminarlo. Durante el año en que estuvo enfermo conversamos varias veces sobre la figura de Arguedas. Me sentí tentado a incursionar el tema. No obstante, tenía miedo. Fantaseaba que la enfermedad de Tito tenía alguna relación con su trabajo sobre Arguedas. Estaba seguro que la lectura de *El zorro...* implicaba exponerse. La invocación de Arguedas a compartir sus muchas angustias y pocas alegrías implicaba que el lector estuviera en disposición a examinar su propia vida.

Con los estudiantes del Seminario de Cultura de la Maestría en Sociología de la Universidad Católica leímos detenidamente *El zorro...* La lectura demoró dos semestres. Avanzamos línea por línea, palabra por palabra. Quedamos fascinados por la complejidad de la novela, por la intensidad de los sentimientos de Arguedas. Los significados estaban condensados, el papel de los comentarios era desentrañarlos. La capacidad de los textos para sugerir tantas interpretaciones se nos hacía la mejor demostración de su fuerza y profundidad. En su lucha con la muerte Arguedas había logrado recoger y expresar lo más esencial de su experiencia. De este grupo no puedo dejar de mencionar a Oscar Pequeño.

Aunque no lo haya citado en el texto, hay un diálogo implícito con el padre Gustavo Gutiérrez y su *Entre las calandrias*. Aunque discrepo con la tranquilizadora interpretación de la actitud de Arguedas hacia la violencia, no puedo dejar de manifestar

mi acuerdo respecto al concepto de “*limpieza*”, como inocencia e intensidad de sentimientos. Clave para entender la vida y obra de Arguedas.

Sobre la base de esta lectura elaboré una ponencia “El amor y la magia como formas de trascender la alienación en *El zorro...*”. Mucho me había impactado que Arguedas reivindicara la intensidad de sentimientos. En esta nuestra época “post-moderna”, donde la ligereza y superficialidad son el buen tono, esta perspectiva se sitúa en definitiva contra la corriente. En el límite se trata de suprimir la interioridad, la identidad. Pensar al sujeto como hecho del aquí y el ahora. No interesa la memoria ni el proyecto. Importa lo privado y hay que ser realistas y pragmáticos. Pero aunque tenga aspectos liberadores, como la alta valoración del presente y el reencuentro con la sensualidad, me parece que la posición post-moderna puede llevarnos a la soledad y a una exaltación de lo frívolo que conspire contra un desarrollo equilibrado de nuestras posibilidades. Podremos evitar el sufrimiento pero perdemos la posibilidad de amar. La mencionada ponencia fue sustentada en SUR Casa de Estudios del Socialismo. Recogí con provecho los comentarios de Nelson Manrique, Cecilia Rivera, Guillermo Rochabrun, Fanny Muñoz y Walter Twanama. Más tarde los de Rafael Tapia y Eloy Neyra.

Entusiasmado decidí ir más allá. Subsumir la ponencia en un texto más amplio donde se reconstruyeran las últimas reflexiones de Arguedas partiendo de claves apuntadas por Tito Flores, tal el programa inicial. Sin quererlo enteramente, elaborar el presente texto se fue convirtiendo en una obsesión. Los razonamientos inconclusos interrumpían mis sueños, afloraban en mis conversaciones; estaban allí y no había otra manera de deshacerse de ellos que culminarlos. En todo este proceso me acompañó como interlocutora, algunas veces exigiendo, otras tranquilizando, Patricia Ruiz-Bravo.

Finalmente quisiera mencionar que el presente texto está dedicado a Nelson Manrique y los amigos de SUR.



## Algunas actividades de SUR en 1991

### Seminarios permanentes (abril-diciembre 1991)

- Europa y América en el V Centenario. *Nelson Manrique y Fanni Muñoz.*
- Libertad y revolución. *Eduardo Cáceres.* (Invitados: *Alberto Adriazén, Juan Arroyo, José Carlos Ballón, Miguel Giusti, Guillermo Nugent, Guillermo Rochabrun, Federico Salazar*).
- El pensamiento económico del Che y el socialismo latinoamericano. *José Carlos Ballón.*

### Universidad Libre

- Seminario: *La crisis del Golfo* (febrero 1991)

La Guerra del Golfo en el contexto del mundo árabe. *Juan Abugattás.*

Aspectos económicos de la Guerra del Golfo. *Oscar Ugarteche.*

Consecuencias de la Guerra del Golfo para el Tercer Mundo y el futuro ecológico. *Humberto Campodónico.*

La guerra en el Golfo y la nueva correlación internacional de fuerzas. *José Carlos Ballón*.

- Seminario: *Socialismo, utopía, revolución*. Semana de homenaje a Alberto Flores Galindo, con la Universidad Libre “Alberto Flores Galindo” de la UNMSM (marzo 1991). (Coordinación: *Maruja Martínez y Ricardo Portocarrero*).

Marxismo e historia. Las clases sociales en el Perú. *Fernando Lecaros, Guillermo Rochabrun*.

La utopía andina: tradición y modernidad en el Perú. *Manuel Burga, Juan Ansión, Wilfredo Kapsoli, Gonzalo Portocarrero*.

Mariátegui: el proyecto socialista en el Perú. *Javier Mariátegui, Carmen Rosa Balbi, Alfonso Ibáñez, Raimundo Prado*.

El socialismo como alternativa. *Eduardo Cáceres, Nelson Manrique*.

Clausura. *Grupo Yuyachkani, Cantos del Pueblo, Escuela Nacional de Folklore, Manuelcha Prado, Tiempo Nuevo, Chalena Vásquez, Danzantes de Tijeras de Ayacucho, Trilce, Sisaq Perú, Asociación Cultural Illariq*.

(El homenaje, realizado en la Biblioteca Nacional, incluyó una Exposición de libros, artículos, cartas y fotografías de Alberto Flores Galindo. Los artistas Enrique Polanco, “Carlín” y Juan Acevedo realizaron trabajos pictóricos para esta exposición. La asistencia a los Conversatorios en conjunto fue de aproximadamente 3,500 personas, jóvenes en su gran mayoría).

- Taller: La crisis de la hegemonía y América Latina (noviembre-diciembre 1991). *Oscar Ugarteche*.

## Conversatorios

Febrero: Democracia directa y democracia representativa. *Alberto Rocha*.

Marzo: El amor como instrumento de desalienación en El zorro de arriba y el zorro de abajo de Arguedas. *Gonzalo Portocarrero*.

Abrial: La crisis de las hegemonías. *Oscar Ugarteche*.

- Mayo: Cambios en la China de hoy. *Agustín Haya.*
- Junio: El conflicto de las sensibilidades. *Guillermo Nugent.*
- Julio: Iglesia y poder en el Perú. *Pilar García Jordán.*
- Agosto: El socialismo mágico. *Rodrigo Montoya.*
- Setiembre: Nuestro racismo. *Walter Twanama.*
- Octubre: Tradición y modernidad en José María Arguedas. *Antonio Melis.*
- Noviembre: Relaciones entre Europa y el Caribe. *Ruggiero Romano.*
- Diciembre: Tradición y modernidad en la utopía andina. *Manuel Burga.*



U.N.M.S.M. BIBLIOTECA CENTRAL



000000265840

UNMSM-CEDOC