

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE-ECUADOR

MAESTRIA DE HISTORIA ANDINA

RESPUESTAS INDIGENAS, CONFLICTO Y VIDA RURAL
EN LA REGION DE HUAMANGA: SIGLO XVIII
(Una crítica a la "utopía andina")

Mauro Vega Bendezú

DIRECTOR DE TESIS: ALONSO ZARZAR

FLACSO - Biblioteca

INTRODUCCION

En este trabajo reflexiono algunas ideas en torno al conflicto y la vida rural en el siglo XVIII, tomando como ejemplo la región de Huamanga. Es además un pretexto para retomar el debate sobre la utopía andina.

En el primer capítulo, expongo la trayectoria y los antecedentes historiográficos de la utopía andina cuya preocupación central ha sido la experiencia colonial de las sociedades andinas, la relación entre lo "andino" y lo "occidental" y los procesos de construcción de identidades e imaginarios colectivos en la historia del Perú. Este concepto aparece en un contexto dominado por el debate de la modernidad y la tradición y; asimismo, su inspiración teórica ha sido la historia social inglesa y francesa que han rescatado la voz y la perspectiva de los sectores subalternos, sus formas de vida, cultura y prácticas políticas.

En el segundo capítulo, me aproximo a la etnohistoria regional en un intento por rastrear la formación de la región de Huamanga y determinar sus principales características. La conquista inca e hispana, entre una política inca de mitimae que comprendía sacar a grupos locales y asentarlo en otra región e instalar a poblaciones venidas de otras partes y la reorganización colonial (de repartimientos, reducciones y parroquias), atomizaron y segmentaron a las unidades étnicas originarias. Es así que la heterogeneidad y los conflictos interétnicos han sido los componentes que han marcado la historia de los pueblos indígenas de Huamanga. Queremos enfatizar, que al igual que la reciprocidad y la cooperación, el conflicto y la violencia son procesos consustanciales a toda experiencia social.

En el tercer capítulo, analizamos la vida rural, las transformaciones en la estructura de poder tradicional y los

cambios en las nociones de legitimidad al interior de las unidades étnicas y/o comunidades indígenas. La crisis de legitimidad y representación de las noblezas étnicas (curacas o caciques) dio paso al fortalecimiento del Cabildo Indígena. Esta institución abrió un espacio de ejercicio público más amplio y participativo entre los indígenas; lo que le permitió a la comunidad administrar mejor sus recursos y negociar, en mejores condiciones, con el Estado y sus representantes locales. El éxito o fracaso de cualquier negociación con el Estado dependía en gran medida de la habilidad para manipular la normatividad colonial. La noción de "pacto colonial", que implicaba compromisos y obligaciones recíprocas entre el Estado y la comunidad indígena, fue el marco de realización e interpelación política.

Y en el cuarto capítulo, estudiamos el proceso de "reconstitución interna", es decir, los comuneros recuperaron su memoria y reinventaron sus tradiciones con el afán de replantear tanto sus vínculos internos como sus relaciones con las élites étnicas, el poder local, la burocracia y la Corona. Señalamos también, algunas líneas de análisis sobre la dinámica del conflicto rural y las representaciones políticas coloniales. En esta perspectiva, intentamos demostrar que la figura del rey, entre la población indígena de Huamanga, tuvo mayor legitimidad y aceptación que la imagen mitificada del inca. Su explicación creemos que debe hacerse a partir del funcionamiento del sistema legal colonial, especialmente del espacio legal indígena -la "república de indio"- que les permitía negociar e incidir en la toma de decisiones del poder colonial. De la misma forma, podemos explicar del por qué las rebeliones de Juan Santos Atahualpa y de Túpac Amaru, inspiradas en una utopía inca; se detuvieron en los límites de la frontera de la región de Huamanga o que años después, a inicios de la república, los indígenas de Huanta y San Miguel se sublevaron contra el Estado republicano en nombre del rey de España.

Quiero finalmente advertir que este trabajo, a sugerencia de Ronald Anrup, más que una tesis acabada es una propuesta de

investigación. Por eso hemos enfatizado en la problematización historiográfica antes que en los resultados y en las conclusiones finales.

Este trabajo se ha enriquecido por los comentarios, críticas y sugerencias de mi director de tesis Alonso Zarzar y Ronald Anrup. A ellos mis agradecimientos.

Sin embargo, los vacíos, errores o los aportes que específicamente puede plantear el trabajo son responsabilidad exclusiva del autor.

CAPITULO I

LA UTOPIA ANDINA Y LA HISTORIOGRAFIA PERUANA

La utopía andina, ha sido en la década del 80, el aporte más importante dentro de la historiografía peruana¹. Se trata de una propuesta que intentaba repensar históricamente la "cultura andina", y redefinir los proyectos e imágenes del Perú como nación. Precisamente aquí reflexionaremos sobre dos aspectos de la utopía andina. 1) En cuanto categoría historiográfica, creemos que plantea a su vez dos preocupaciones, la construcción de la identidad y la memoria en los Andes, y la relación entre ideología y luchas campesinas². 2) Y como discurso político, observamos que articula un proyecto de izquierda con la construcción de una identidad colectiva; este nuevo nacionalismo se supone que recoge tanto la tradición andina como la experiencia popular.

Como vemos, la utopía andina apuntaba a una renovación del discurso historiográfico y de las representaciones políticas en el Perú. Sin embargo, demostraremos que esta propuesta reproduce imágenes y visiones afincadas en una trayectoria historiográfica e intelectual preocupada por el peso de las estructuras, la experiencia de la modernidad y la formación de la nación peruana.

1). De la Teoría de la Dependencia a la nueva historia

Los estudios históricos, en la década del 70, estuvieron influenciados por la Teoría de la Dependencia que enfatizaba el análisis económico en un afán por entender el intercambio desigual dentro del mercado mundial, caracterizado por la extracción de excedentes de la periferia hacia el centro³.

Sin embargo, esta perspectiva tenía limitaciones para resolver ciertas problemáticas, por ejemplo, como distinguir las diferencias entre diferentes experiencias coloniales. Esto daría origen al análisis detallado y comparativo de las relaciones económicas, las instituciones y las unidades productivas en

espacios más finamente delimitados⁴. Esta perspectiva, impulsó las investigaciones sobre la formación del mercado interno colonial, la constitución de las regiones, el funcionamiento de las relaciones productivas, y las formas de circulación. Particularmente en este campo se sigue destacando los trabajos de Assadourian⁵.

Detrás de toda esta preocupación, existía un debate político en torno a las características de la inserción de América Latina en el sistema mundial moderno. Desde posturas liberales, conservadoras, populistas y socialistas se formularon diferentes proyectos políticos, sin embargo, todos coincidieron en un rechazo a la sociedad tradicional y en una identificación con los valores de la modernidad y del progreso⁶.

En el contexto de los años 70, por un conjunto de coincidencias, como fue la celebración de los 150 años de Independencia del Perú, el régimen militar en pleno auge, y una efervescencia nacionalista impulsaron los estudios de los siglos XVIII y XIX, en un esfuerzo por explicar la formación del Estado-nacional. Al mismo tiempo, se recuperaba la figura de Túpac Amaru y se difundía el mito de inkarrí (simbólicamente representa la resurrección del cuerpo del inca y la reconstitución de la sociedad indígena) con la finalidad de legitimar el proyecto militar de Velasco Alvarado.

De esta manera, el tema de lo indígena formaría parte de la agenda historiográfica⁷. La historia oficial que había puesto énfasis en la narración de los acontecimientos políticos y en los héroes criollos, en los 70, incorporó en su discurso a los indígenas en un esfuerzo por demostrar que la Independencia había sido el resultado de la unión de indios, mestizos y criollos. Mientras que la nueva historia inspirada en el marxismo, comenzó a estudiar los movimientos campesinos y la participación de los sectores subalternos en la historia del Perú⁸. Con estas inquietudes se denunciaba la pretendida "unidad nacional" y la vigencia de estructuras coloniales. Al respecto Burga señala: "Así comenzamos a descubrir el carácter elitista de la

independencia criolla de 1821, la frustración de la república del siglo XIX, el feudalismo de las haciendas rurales altoandinas en pleno siglo XX, el deterioro de las condiciones del indígena luego de la independencia, sus luchas permanentes y la ausencia de un proyecto nacional criollo capaz de superar los viejos hábitos coloniales de marginación del indígena"⁹.

Sin embargo, los puntos de encuentro entre el discurso oficial y los intelectuales de izquierda fueron más frecuentes de lo que se ha pensado, compartieron una ideología nacionalista, definida no sólo como una posibilidad para superar el atraso económico a través de la intervención activa del Estado, sino que ambos apelaron a las "masas populares" para definir la identidad nacional. Desde esta perspectiva, la utopía andina intentaría ser una respuesta al problema de la identidad colectiva del Perú. Desde entonces, los sectores indígenas aparecen como los nuevos actores que dan sentido al devenir histórico.

En una primera etapa, la etnohistoria monopoliza el análisis de la sociedad indígena (la vida, cultura, economía, religión e instituciones)¹⁰. Este interés condujo a importantes avances en la reflexión histórica sobre la sociedad indígena prehispánica y colonial, cuyo análisis se centraba en las estructuras históricas y en la experiencia de las unidades étnicas. Así pudimos conocer los sistemas de relaciones sociales y políticos de la sociedad indígena (parentesco, ideología y poder).

Básicamente para estos enfoques los hechos objetivos eran en última instancia los que determinaban la cosmovisión, la metalidad y la "racionalidad andina". Los investigadores privilegiaron el análisis de las estructuras ecológicas, económicas y mentales en un intento por entender el comportamiento de las poblaciones indígenas y caracterizar la experiencia histórica andina en una totalidad. De esa forma, el hombre andino no era más que un sujeto que estaba "amarrado" a estructuras transhistóricas, lo que devino en conceptos tan abstractos y genéricos como "lo andino" y la "racionalidad andina". Desde esta perspectiva, convirtieron a las estructuras

ecológicas y mentales en los garantes de la continuidad y especificidad de la historia andina. Es decir, se partía de la premisa que las estructuras estaban preconstituídas, trascendían, determinaban y daban cuenta del comportamiento social y étnico. En otras palabras, esta aproximación ha reificado y esencializado a la población indígena desconociéndole cualquier iniciativa.

Paralelamente, a la luz de la crítica a la Teoría de la Dependencia, las indagaciones sobre la dinámica regional tomaron un gran impulso. Los análisis articulaban aspectos socio-culturales, económicos y espaciales en un intento por explicar la constitución de espacios, mercados y regiones desde una perspectiva de larga duración. Otro tema importante en el análisis regional era explicar retrospectivamente el funcionamiento, la dinámica, las condiciones y las posibilidades de inserción en el mercado capitalista. Esta preocupación aparece como una necesidad por entender las características del desarrollo del capitalismo en el Perú¹¹.

Se partía del reconocimiento de que el capitalismo como elemento central de la modernidad tiene la capacidad de afectar e integrar a las comunidades locales a una única dinámica y racionalidad. Se entendía que los estudios regionales era la única manera de explicar la articulación de ejes regionales de una economía no capitalista con la expansión del mercado interno.

Como parte de esta preocupación se hicieron estudios exhaustivos sobre demografía¹², tributación¹³, precios¹⁴, circuitos mercantiles¹⁵, minería¹⁶, mano de obra y estructura agraria¹⁷. La influencia de la historiografía francesa fue determinante, se examinaba las estructuras productivas rurales y el cambio del paisaje agrario desde una perspectiva de larga duración, es decir, se enfatizaba en el funcionamiento de fuerzas impersonales.

También, se establecieron conexiones entre las instituciones coloniales con la configuración y evolución de las estructuras sociales y de poder. Las élites hispanas, criollas, mestizas e indígenas fueron estudiadas para comprender las relaciones de

poder, las formas de legitimidad, subordinación, alianzas y procesos de acumulación. El análisis correlacionaba las características socioeconómicas y espaciales específicas con formas de comportamiento político¹⁸.

Con los estudios regionales se pretendía demostrar dos cosas: 1) que el Perú tiene una estructura espacial más compleja, donde las dinámicas regionales no sólo responde a los impulsos del poder central, y 2) que a pesar de los ritmos regionales diferentes existe una coherencia en la configuración del territorio nacional¹⁹. Bajo esta mirada, el Perú aparece como un país coherente y estructuralmente sólido que nunca se ha fragmentado ni en sus peores crisis internas ni externas.

Estos estudios regionales tuvieron la virtud de diferenciar espacios y distinguir los comportamientos de los actores sociales en el proceso de configuración del mercado interno. En definitiva, la nueva historia había dado sus primeros resultados y buscaba una convergencia entre los hechos objetivos y la historia de los sectores subalternos; sus expresiones de cambio social (protestas populares)²⁰, las mentalidades, el imaginario y los conflictos sociales²¹.

Es decir, en los años ochenta, se da un cambio progresivo en los enfoques, la teoría dependientista que había privilegiado las determinaciones del mercado mundial como el motor del desarrollo histórico, estaba siendo reemplazada por enfoques que privilegiaban -en mayor o en menor medida- aspectos sociales, políticos y la "agencia" de los actores sociales en el proceso de transformación histórica. En esta década, el interés se refería fundamentalmente a la problemática andina, denominado como el "redescubrimiento de lo andino"²².

En estos mismo años crecía el interés por el siglo XIX, se analizaba la participación de los sectores subalternos²³ y el rol de las élites en la formación del Estado nacional, especialmente en las coyunturas que modificaron la estructura social y política del Perú: la Independencia y la Guerra del Pacífico²⁴. Desde la historia de "abajo" se reconstruyeron las

actitudes populares: de artesanos, campesinos, esclavos y obreros, cuestionando la pretendida pasividad política de estos sectores²⁵.

Como señala Manrique, los rasgos distintivos de la producción historiográfica sobre el siglo XIX se resumen en el protagonismo cada vez mayor que se le reconoce al campesinado indígena²⁶. Estos avances en el conocimiento histórico, superaron la visión estrecha que se tenía sobre el espacio político del indígena, limitado al impacto de reformas estatales, la acción del capital comercial y la expansión de la hacienda²⁷.

2). "Lo andino" y la utopía andina

Las contribuciones de la ethnohistoria y la nueva historia al conocimiento de la historia peruana, prepararon el terreno para el redescubrimiento de lo andino y el desarrollo de la utopía andina. El interés por lo andino aparece en un ambiente dominado por la crisis económica, la violencia política y el debate sobre la cuestión andina frente a la modernidad. Para Flores Galindo "la discusión de lo andino es una invitación a pensar desde nuestro propio entorno. Situar nuestro pensamiento. La búsqueda de respuestas propias: un desafío a la creatividad. 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"²⁸. Flores Galindo, además, argumenta que las culturas tradicionales (andinas y amazónicas) se encuentran amenazadas por la creciente penetración del capitalismo y del mundo occidental. "Esto determina que en el Perú exista un conflicto cultural entre el mundo occidental y el mundo tradicional, que tiene raíces coloniales y se ha agudizado en los últimos años"²⁹. Y para Burga, el debate de lo andino significaba una oportunidad para reconocer el protagonismo de las poblaciones andinas en la configuración del Perú moderno. "Lo cierto es que lo andino aparece de nuevo en una época de crisis prolongada. Se trata de una especie de recurrencia en la historia peruana si observamos nuestro proceso histórico y las crisis que

han ocurrido desde el siglo XVI, encontramos que en los momentos de dificultad, cuando la crisis económica se convierte en lucha social, aparece como enfrentamiento entre el mundo criollo o español y el mundo andino"³⁰.

De ese modo, Flores Galindo y Burga formularon el proyecto de la utopía andina como el análisis de la dominación colonial, la fragmentación social y los conflictos históricos³¹. La utopía andina explora los procesos de construcción de una identidad y una memoria en los andes peruanos. Estos temas serían los marcos de referencia para la comprensión de la historia y la identidad en el Perú. Si bien, esta perspectiva aplicaba innovadores métodos como el psicoanálisis, el estudio de las mentalidades y la crítica cultural, Burga y Flores Galindo seguían usando los conceptos genéricos de la etnohistoria, cuyos modelos ahistóricos determinaban la conducta de los actores andinos.

Ambos autores, refuncionalizaron el modelo dicotómico³² que opone lo "occidental" de "lo andino", "vencedores" y "vencidos", en tanto se ponía en juego las tensiones históricas más "evidentes". En términos metodológicos, implicaba reconstruir en el tiempo las actitudes e identidades cada vez más compactas y colectivas ("revolución de las mentalidades" e indianidad) con el propósito de trazar secuencias causales.

La referencia que nos hace Mallon³³ sobre la presencia de estos dualismos en las ciencias sociales peruanas resulta interesante. Ella señala que en los años sesenta y setenta, bajo el paradigma de la modernización, "lo andino" estaba a punto de desaparecer. Todo indicaba que con la expansión del capitalismo en el campo, la creación de un mercado laboral en las ciudades y las grandes oleadas migratorias vendrían a incorporar al indígena al mundo moderno, vía la proletarización, la educación, o a través de una transformación cultural: el mestizaje y la "cholificación". Luego en los ochenta, con los comienzos de la violencia política, el fracaso del proyecto militar y de la izquierda electoral, estas ideas se han venido abajo, dando lugar

al redescubrimiento de lo indígena, pero esta vez idealizado, al mismo tiempo que surgía el concepto de la utopía andina³⁴. El texto de la utopía andina se aproxima a los conflictos sociales oponiendo dicotómicamente lo "andino" vs. lo "occidental", sin embargo, en un espacio más amplio comparte la preocupación de las ciencias sociales peruanas por el análisis del impacto, la experiencia y las propias complejidades que ha implicado la experiencia de la modernidad en el contexto andino³⁵.

Entonces, desde esta perspectiva el proceso histórico que se inicia en el siglo XVI se concibe como un devenir en el que la modernidad va imponiendo su lógica (con todas sus secuelas y formas de resistencia por parte de las sociedades tradicionales). Con este criterio Manuel Burga y Flores Galindo trazan la historia de la utopía andina, como el despliegue de fuerzas sociales que van desafiando al localismo y contruyendo representaciones colectivas cada vez más homogéneas en los andes.

La utopía andina según Flores Galindo expresa el encuentro entre la memoria y lo imaginario. Burga lo entiende como el resultado de una "revolución en las mentalidades". Se idealiza a la civilización inca y se expresa en proyectos y representaciones que apelan a un referente histórico concreto: los incas y su organización. La utopía andina se proyecta hacia ese pasado, en tanto, que la concepción del tiempo se inscribe en categorías cíclicas y no en una concepción lineal³⁶.

La utopía andina emerge en un contexto colonial, marcado por la dominación, la fragmentación social y étnica. Flores Galindo define a la utopía andina como 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"³⁷. Mientras Manuel Burga define la utopía andina como "...un conjunto de actitudes y comportamientos sociales que buscan la restauración de la

sociedad indígena derrotada y conquistada por los españoles"³⁸. La utopía andina tiene rasgos de un discurso de salvación, donde las aspiraciones se encarnan en un mesías (el inca) que anunciará y restaurará el nuevo orden. Todo ello está impulsado por sentimientos y pasiones que movilizan a amplios sectores sociales.

La utopía andina como propuesta historiográfica es una lectura novedosa de la historia peruana que articula metodológicamente la ideología, la estructura, el orden normativo, el contorno cultural y los conflictos sociales. Sobre esta base se ha venido construyendo una nueva imagen del Perú y de la historia andina³⁹.

La profundidad en el tiempo -según Burga y Flores Galindo- ha construido una subjetividad singular que contrasta con la racionalidad occidental. Esta subjetividad se caracteriza porque está dominada por el trauma de la conquista y por el rechazo a la modernidad. Al respecto Flores Galindo asevera que: "La utopía nace de un rechazo al presente y remite a un pasado, al encuentro con las tradiciones: negar la modernización"⁴⁰. En otro texto afirma que: "Para las gentes sin esperanza, la utopía andina es el cuestionamiento de esa historia que los ha condenado a la marginación. La utopía andina 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"⁴¹. En la esfera de la práctica, la "racionalidad andina" se expresaría en los modelos económicos e instituciones sociales que usan las "técnicas" de cooperación para la producción y el control de la naturaleza⁴².

En términos historiográficos los textos de Flores Galindo y Manuel Burga, sobre la utopía andina, representan el mejor esfuerzo de una historia social preocupada por las relaciones integrales, los conflictos sociales (de clase, étnicos y simbólicos), los cambios, la dinámica histórica y especialmente por los segmentos de las clases oprimidas. Sin embargo, esta

articulación entre "agencia", cultura y estructura no logra verdaderamente consolidarse cuando se analiza el comportamiento político de la población indígena. Al respecto, Walker⁴³ llama la atención que la mayoría de los trabajos históricos en el Perú se han limitado a denunciar, describir y romantizar la situación del indígena, se los trata como artefactos históricos, objetos explotados, tesoros milenarios, y no como seres humanos activos y conscientes. Concretamente al campesino indígena se lo ha visto en dos formas: como rebelde o como víctima⁴⁴. A esta perspectiva no le interesa el análisis de la producción de sentidos por parte de los sectores subordinados (indígenas), sino demostrar que sus acciones se definen por miedos, mitos, sueños y solamente por estrategias de resistencia.

Por su parte, la utopía andina atribuye y diferencia capacidades políticas a la nobleza indígena como a la mayoría indígena. Flores Galindo pone énfasis en las élites intelectuales aristocráticas, como Garcilaso de la Vega y líderes de rebeliones indígenas en el siglo XVIII, como Juan Santos Atahualpa y Túpac Amaru. Mientras que Burga analiza la praxis social cotidiana y la producción intelectual de cronistas mestizos y nobles empobrecidos, como Guamán Pomá de Ayala y Juan Santa Cruz Pachacuti. Ambos autores destacan que la nobleza y los líderes indígenas convirtieron la utopía andina en programas políticos. Las élites expresan el éxito de la adaptación como intermediarios entre los vencidos y vencedores. A ellos se les atribuye mayor sentido crítico y capacidad política (legitimidad, alianza, lucha y negociación), mientras que a la mayoría indígena se lo reduce a su lugar en la estructura, indios pobres, sin capacidad política y autodefinición.

La utopía andina nace por la confluencia de diversas experiencias sociales y culturales. Sin embargo, Burga y Flores Galindo enfatizan en la "tecnología de la escritura" como la que dio orden y coherencia a los relatos míticos e históricos, convirtiéndolos en una ideología capaz de cuestionar las bases del poder colonial y restablecer un orden originario. Al

contrario, la oralidad entre la mayoría indígena, garantizaba una memoria cultural a través del mito, el ritual, y las fiestas que iban informando y avizorando la resurrección del inca y de un orden social transformado. De la misma forma, -estos autores- ven las acciones de los indígenas en las rebeliones del siglo XVIII como la plasmación de un discurso mítico-histórico que habita en el inconciente colectivo, impulsando a los indígenas hacia prácticas extremadamente violentas. Los indígenas consideraban al español como un ser humano, pero de naturaleza bestial, perverso, era maligno y hereje por sus características raciales y culturales⁴⁵. Estas expresiones desbordaron a la dirección y aceleraron la derrota militar. De esa forma, la masa indígena aparece como incapaz de entender el programa político de sus líderes y la necesidad de establecer alianzas políticas con otros sectores (españoles, criollos y mestizos), en tanto, se afirma que sus acciones estaban míticamente orientados.

Estos trabajos resultan poco convincentes para explicar el comportamiento político y la participación de indígenas, mestizos y criollos en los levantamientos del siglo XVIII. Al respecto las hipótesis formuladas por Stern y O'phelan⁴⁶ han demostrado ser más sólidas. Ambos autores coinciden en señalar que el surgimiento de un conjunto de revueltas y rebeliones en el siglo XVIII se debe a los cambios del modelo productivo y de explotación colonial. Es decir, se rompen frágiles equilibrios que habían mantenido la legitimidad del poder colonial frente a los indígenas, basada en alianzas con los curacas y mecanismos legales efectivos. Este quiebre del "pacto colonial" se da en un contexto donde se van haciendo mucho más sofisticados los mecanismos de explotación colonial (cobro del tributo, mita minera, repartos y alcabala). El modelo explicativo de Stern y O'phelan, ponen en juego un conjunto de relaciones integrales que abarca tanto el análisis de las modificaciones de la estructura fiscal y administrativa, como las formas de respuesta social, la conciencia, y las representaciones políticas (del rey o del inca) como base de legitimidad, de ideologías y programas políticos.

Un análisis adecuado del comportamiento político del indígena debería empezar por reexaminar el tiempo que se otorgan a los diferentes actores sociales. Hasta aquí, las élites indígenas actúan a un ritmo acelerado y dinámico en contraposición a un tiempo estructural de las multitudes indígenas. Este esfuerzo también debe recuperar una sensibilidad por la experiencia subjetiva, los conflictos y la vida cotidiana⁴⁷.

En este sentido, creemos que la propuesta historiográfica de la utopía andina ha privilegiado el análisis de la cultura de élite más que la experiencia de los sectores subalternos indígenas, cuyas acciones y comportamientos son explicadas por mitologías inconscientes.

En el siglo XVIII la representación del inca se manifiesta en algunas rebeliones indígenas (de Oruro en 1739 y de Túpac Amaru en 1780), en el arte, el ritual, en ceremonias públicas o en el lenguaje político, en pocas palabras, se vive un renacimiento cultural inca⁴⁸. Esta experiencia se expresa con toda claridad en el Cusco y fue llamada por Rowe⁴⁹ como "nacionalismo Inka". Sin embargo, Flores Galindo considera que este renacimiento cultural tuvo un carácter panandino. Sobre este punto Nelson Manrique tiene algunas observaciones⁵⁰. El dice que la etnografía y la historia han demostrado que la representación del Inca (y del Inkarrí) tiene múltiples variantes, por ejemplo, en algunos pueblos de la sierra del Perú, el Inca no significa principio ordenador, sino que se lo representa en términos de ilegitimidad, violencia y abuso⁵¹. El carácter global que Flores Galindo pretende dar a la utopía andina no tiene ningún sustento empírico.

En suma, Burga y Flores Galindo conceptualizan las experiencias sociales y políticas de los indígenas a partir de relatos mesiánicos, milenarios y utópicos que habrían configurado respuestas comunes⁵².

3). Un comentario final

Como hemos visto el ambicioso programa de Flores Galindo y

Burga fue trazar un derrotero que explicara el surgimiento y desarrollo de la utopía andina, desde la conquista hasta nuestros días, cuyo resultado nos daría la posibilidad de encontrar regularidades en el comportamiento del "hombre andino" y así contar con una visión totalizante de la historia andina. Flores Galindo sostiene que lo andino: "Tiene más de una utilidad, porque permite, por ejemplo, desprenderse de la connotación racista que implica la palabra indio, 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 que 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 mistificación"⁵³.

También el interés de estos dos historiadores fue hacer una historia de la conciencia e identidad en los andes. Refiriéndose a la identidad en el Perú, Burga se pregunta: "El Perú, ¿una nación criolla occidental?, ¿o mestiza sincrética?, ¿o una nación andina enraizada en las viejas tradiciones culturales indígenas?...El estudio de la utopía andina inevitablemente enfatiza uno de estos aportes en el proceso de construcción de la nación"⁵⁴. De la misma forma, Flores Galindo plantea que la utopía andina es útil para entender los problemas de identidad en el pasado⁵⁵. El concepto de la utopía andina hace referencia a una continuidad básica en la construcción de "lo peruano".

La utopía andina puede caracterizarse como "el proyecto de una historia global en el que se trata de restituir la forma del conjunto de una civilización, el principio material o espiritual de una sociedad, la significación común a todos los fenómenos de un período, la ley que da cuenta de su cohesión..."⁵⁶ La utopía andina intenta expresar una totalidad coherente, que por la integración de sus partes, explica la historia peruana a partir

del surgimiento de la utopía andina que actúa como un "mito de origen". Veámos lo que dice Manuel Burga:

"La utopía, durante este siglo (XVII), es vivida como una alegría colectiva desacralizadora de lo que significa lo español y el sistema colonial. Idealizan lo indígena, surge progresivamente un orgullo por la historia inca y se preparan las conciencias para los grandes movimientos sociales que se producirán en el siglo XVIII. La utopía andina, esa fuerza que hace recordar al Perú que es una nación andina, había iniciado su marcha"⁵⁷. (El subrayado es mio).

La utopía andina como discurso historiográfico no trata de obtener una pluralidad de historias diversas, sino determinar que forma de relación se puede establecer y describir. La diversidad cultural y étnica desaparecen bajo la sombra de una "indianidad", que a la vez, desaparecerá cuando se incorpore como otro elemento de la nación peruana. Así Manuel Burga enfatiza "...que el problema de la confrontación entre lo andino y lo peruano, pueda resolverse cuando el primero se incorpore dentro de la nación peruana y pierda su identidad"⁵⁸. Esta descripción global apiña a todos los fenómenos en torno de un centro único: principio, significación, espíritu, visión del mundo y forma de conjunto⁵⁹.

Comparto la crítica formulado por Jean Piel⁶⁰ a este tipo de propuestas, que no son más que mitos del discurso nacional-indigenista: 1) el mito de la homogeneidad interna y etnosocial de la comunidad indígena, 2) el mito de la solidaridad interna, fraternal e igualitaria de la comunidad indígena, 3) el mito de la universalidad étnica de la comunidad como única aspiración de los grupos indígenas, 4) el mito de la inmutabilidad del ayllu, y 5) el mito de la nacionalidad indoamericana factible de ser construida a partir de comunidades rurales⁶¹.

El texto de la utopía andina se puede leer como un esfuerzo por describir una esencialidad peruana a partir de una explicación teleológica de la historia. Construye los hechos con arreglo al futuro, es decir, los procesos, los comportamientos y los gestos se dirigen hacia una función última, que es la

consolidación de una identidad peruana. Esta se convierte en la única fórmula para liberar la subjetividad de las amarras del colonialismo y de la tradición. La utopía andina, así entendida, es un factor de continuidad y cohesión de la historia peruana. Este discurso -nos dice Urbano⁴²- está impulsado por el tema de la identidad nacional, que ha tomado el camino de la ideología nacionalista y ha reproducido mitos sobre la sociedad indígena.

En este sentido, la etnicidad representan una amenaza a la modernización y a la creación de una subjetividad centrada en valores ilustrados de libertad e integración social. Una subjetividad, como la del indígena, dominada por el "trauma de la conquista" no puede asimilar estos valores. En definitiva, la utopía andina es la historia de la desetnización indígena.

Este discurso no es exclusivamente de los historiadores sino es lugar común en las ciencias sociales peruanas. Por ejemplo, según el sociólogo Gonzalo Portocarrero, el trauma de la conquista sigue manifestándose entre los migrantes serranos que viven en Lima, que reaparecen como "fantasmas coloniales" en momentos de crisis social y catarsis colectiva. Más aún afirma "...la vigencia en la mentalidad popular, de una concepción del mundo marcada por la magia y la desconfianza frente a la modernidad y sus representantes"⁴³.

Estos discursos sobre el indígena nos lleva a comentar muy brevemente la construcción de la alteridad en el texto de la utopía andina. Según Said⁴⁴, la premisa epistemológica en la construcción del "Otro", es que se los considera incapaces (en nuestro caso el Otro-indígena) de representarse así mismos, por lo tanto es necesario representarlos, hablar sobre ellos, construyéndolos en objeto de conocimiento. Se define "lo andino" o "Andinismo"⁴⁵ como un sistema de interpretaciones cuyo material son los Andes sus culturas, comportamientos, gente y localidades. Bajo esta mirada los Andes es esencializado y se lo reduce a la sierra peruana. Siguiendo a Said⁴⁴, también, podríamos decir que no existe la posibilidad de aceptar una correspondencia ontológica entre estas representaciones de los

intelectuales urbanos radicados en Lima sobre "lo andino" y la realidad a la que pretenden describir. Este discurso por tanto habla más del lugar social de los que lo producen. Lo andino y la utopía andina es un discurso del poder, un conocimiento del "otro" para apropiarse de él, subsumiéndolo ideológicamente y reafirmar "lo especial que somos nosotros"⁴⁷. La utopía andina, como sistema de representaciones, no sólo refleja la condición de un lenguaje científico sino también la propia configuración histórica del espacio peruano. La costa y la sierra van más allá de ser sólo fronteras geográficas, sino que forman parte de discursos que valorizan la oposición entre costa y sierra como una oposición entre moderno y tradición, civilizado y barbaro, indio y blanco. Como Manuel Burga sostiene:

"Así como los europeos siempre miran al Oriente como un espacio territorial de donde vienen problemas y soluciones, **en el Perú el Oriente nuestro -con respecto a la costa- es el mundo andino:** de allí siempre vienen movimientos sociales y también posibilidades de solución con características muy diferentes a las que podemos encontrar en las respuestas que llegan de Occidente"⁴⁸. (El subrayado es mio).

La utopía andina construye un conocimiento del "Otro-indígena" como una asimilación deseada, pero nunca como un pleno reconocimiento y respeto de la identidad del "otro" y de los tejidos culturales locales, perdiéndose de esta forma, la oportunidad para recuperar críticamente la memoria histórica⁴⁹.

En cuanto a las consideraciones metodológicas, Flores Galindo y Manuel Burga, con distinto énfasis, emplearon el estructuralismo, el marxismo y especialmente el psicoanálisis. Flores Galindo ha privilegiado el análisis del mundo interior, de los espacios imaginarios, de los mitos y sueños. En la misma línea Burga justifica su interés por lo imaginario aduciendo que los actores sociales de diferentes épocas casi nunca podían pensar con la racionalidad occidental,

"...lo que significó estudiar la historia de las mentalidades, no de las ideologías que son cuerpos organizados de ideas y de explicaciones, sino de una serie de ideas heterogéneas, actitudes sociales, emociones colectivas, libros, obras de arte e incluso

mitos donde ese imaginario se volvía realidad"⁷⁰.

La opción por la historia de las mentalidades, dio lugar a que se estudie la sensibilidad más que la conciencia, lo psicológico sobre lo intelectual, y lo inconsciente sobre las operaciones mentales deliberadas. La historia de las mentalidades privilegia procesos culturales colectivos e impersonales de larga duración⁷¹.

Esta perspectiva metodológica justifica una descripción genérica y anónima de la historia indígena, salvo cuando se trata de curacas, cronistas o líderes rebeldes se les reconoce una identidad propia. En todo caso, lo que interesaba era reconstruir un escenario histórico, una civilización, que se defina por un conjunto de caracteres comunes (habitat, comportamientos, mitos, imágenes, tecnologías, etc.) y así darle un lugar a la "civilización andina" en la historia universal.

Los conceptos utilizados por Burga y Flores Galindo como lo andino, milenarismo, mesianismo y utopía, más que ser el resultado de una descripción son las bases de una adscripción que acomodan los "hechos", y al "Otro" dentro de un discurso que busca reforzar las imágenes de lo que creemos y desamos ser.

En suma, la propuesta metodológica y epistemológica de la utopía andina, ha impedido reconocer al "Otro-indígena" en su propia constitución y capacidad política. Es decir, como seres con historia, productores de sentido, y significados y no como sujetos que cargan y reproducen traumas, fantasmas y mitos coloniales.

Notas

1. No es mi intención hacer un balance historiográfico sino destacar algunos aspectos generales. Para una revisión historiográfica más detallada y actualizada consultar la **Revista Andina**, Año 9, No 1, CBC, Cusco, 1991.
2. Manuel Burga y Flores Galindo, "La utopía andina", en: **Allpanchis**, Vol. XVII, No 20, Instituto de Pastoral Andina, Cusco, 1982.
3. Véase, Ernesto Yepes del Castillo, **Perú 1820-1920. Un Siglo de Desarrollo Capitalista**. IEP, Lima, 1972; Heraclio Bonilla, **Guano y Burguesía en el Perú**. IEP, Lima, 1974.
4. Halperin Donghi establece una comparación dentro de los espacios del imperio español en América y entre Hispanoamérica y el Brasil, sobre a todo a partir del sector agrícola donde establece las diferencias en la estructura de poder, (Tulio Halperin Donghi, **Historia Contemporánea de América Latina**. Alianza Editorial, Madrid, 1969). En la misma perspectiva comparativa, esta vez enfatizando en las instituciones véase, Celso Furtado, **La Economía Latinoamericana (Formación Histórica y Problemas Contemporáneos)**. Siglo Veintiuno Editores, México, 1969.
5. Carlos Sempat Assadourian, "La producción de la mercancía dinero en la formación del mercado interno colonial. El caso del espacio peruano en el siglo XVI", en: Enrique Florescano, **Ensayos sobre el Desarrollo Económico de México y América Latina (1500-1974)**. Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1979; **El Sistema de la Economía Colonial. Mercado Interno, Regiones y Espacio Económico**. IEP, Lima, 1982.
6. Wolfgang Schmidt, "En los límites de la Modernidad", en: **Debates sobre Modernidad y Postmodernidad**. Editores Unidos Nariz del Diablo, Quito, 1991.
7. Desde la postura oficial se publicó la inmensa **Colección Documental de la Independencia del Perú**; y desde una perspectiva crítica el libro de Heraclio Bonilla, **La Independencia en el Perú**. IEP, Lima, 1972.
8. Véase; Túpac Amaru II-1780. **Sociedad Colonial y Sublevaciones Populares. Antología**. Alberto Flores Galindo (ed.), Retablo de Papel, Lima, 1976; Wilfredo Kapsoli, **Sublevación de Esclavos en el Perú, Siglo XVIII**. Universidad Ricardo Palma, Lima, 1975.
9. Manuel Burga, "La emergencia de lo andino como utopía (siglo XVII)", en: **Allpanchis**, Año XXII, No 35/36, Instituto de Pastoral Andina, Cusco, 1990, p. 582.

10. Aquí hago referencia sólo a los trabajos más representativos de la época: Marco Curatola, "Mito milenarismo en los Andes: del Taqui Onkoy a Inkarrí", en: *Allpanchis*, No. 10, Cusco, 1977; Lorenzo Huerta, *Religión Indígena Colonial en Canta, Chancay y Cajatambo: Siglo XVII*. UNMSM y UNSCH, 1970/1981; John Murra, *Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino*, IEP, Lima, 1975; Juan Ossio (ed.), *Ideología Mesiánica del Mundo Andino*. Edición de Ignacio Prado Pastor, Lima, 1973; Karen Spalding, *De Indio a Campesino*. IEP, Lima, 1973; María Rostworowski, *Etnia y Sociedad. Costa Peruana Prehispánica*. IEP, Lima, 1977.

11. Nelson Manrique, *El Desarrollo del Mercado Interno en la Sierra Central*. Universidad Nacional Agraria, Lima, 1977; Rodrigo Montoya, *Capitalismo y No Capitalismo en el Perú. Un Estudio Histórico de su Articulación en un Eje Regional*. Mosca Azul Editores, Lima, 1980.

12. David Noble Cook, *Demographic Collapse, Indian Peru 1520-1620*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

13. Nicolás Sanchez Albornoz, *Indios y Tributos en el Alto Perú*. IEP, Lima, 1977; Javier Tord y Carlos Lazo, *Hacienda, Comercio, Fiscalidad y Luchas Sociales. Perú Colonial*. Biblioteca Peruana de Historia, Economía y Sociedad, Lima, 1981; Efraín Trelles, *Lucas Martínez Vegazo: Funcionamiento de una Encomienda Peruana Inicial*. FUC, Fondo Editorial, Lima, 1983.

14. Pablo Macera, *Precios en Lima 1667-1738*. UNMSM, Lima, 1975.

15. La revista *Allpanchis* ha dedicado un número especial a los circuitos mercantiles andinos, *Allpanchis*, Vol. XVIII, No. 21, Instituto de Pastoral Andina, Cusco, 1983; Luis Miguel Glave, *Trajinantes, Caminos Indígenas en la Sociedad Colonial, Siglos XVI-XVII*. IAA, Lima, 1989.

16. John Fisher, *Minas y Mineros en el Perú Colonial, 1776-1824*. IEP, Lima, 1977; Carlos Sempat Assadourian, *Minería y Espacio Económico en los Andes*. IEP, Lima, 1980; Carlos Contreras, *La Ciudad del Mercurio, Huancavelica 1570-1700*. IEP, Lima, 1982.

17. Manuel Burga, *De la Encomienda a la Hacienda Capitalista. El Valle de Jequetepeque del siglo XVI al XX*. IEP, Lima, 1976; y con Wilson Reátegui Lanús y Capital Mercantil en el Sur. *La Casa Ricketts, 1995-1935*. IEP, Lima, 1981; Alberto Flores Galindo, *Arequipa y el Sur Andino: Ensayo de Historia Regional. Siglos XVIII-XIX*. Editorial Horizonte, Lima 1977; Luis Miguel Glave y María Isabel Remy, *Estructura Agraria y Vida Rural en una Región Andina. Ollantaytambo entre los Siglos XVI y XIX*. CBC, Cusco, 1983.

18. Jürgen Golte, *Repartos y Rebeliones. Túpac Amaru y las Contradicciones de la Economía Colonial*. IEP, Lima, 1980.

19. Nelson Manrique, "La historiografía peruana sobre el siglo XIX", en: *Revista Andina*, Año 9, No 1, CBC, Cusco, 1991, pp. 245 y ss.

20. Fue el momento en que empezó un gran interés por el análisis de la protesta social y los movimientos campesinos ver, Christine Hunefeldt, *Lucha por la Tierra y Protesta Indígena: La comunidad Indígena entre Colonia y República*, BAS 9, Bonn, 1981; Scarlett O'phelan, "Tierras comunales y Revuelta Social: Perú y Bolivia en el siglo XVIII", en: *Allpanchis*, Año XVIII, Vol. XIX, No 22, Instituto de Pastoral Andina, Cusco, 1983; "El Perfil de las Rebeliones Andinas del siglo XVIII", Ponencia presentada a la conferencia "Resistance and Rebellion in the Andean World, 18 th-20th Centuries" Madison, Wisconsin, 1984.

21. Alberto Flores Galindo, *Aristocracia y Plebe, Lima 1760-1830*, Mosca Azul Editores, Lima, 1984; Jan Szeminski, *La Utopía Tupamarista*, PUC, Fondo Editorial, Lima, 1983; Enrique Gonzales Carré/Fermin Rivera Pineda, *Antiguos Dioses y Nuevos Conflictos Andinos*, UNSCH, Ayacucho, 1983.

22. El libro que mejor recoge los aportes y opiniones de los historiadores de ese momento es el de Carlos Arroyo, *Encuentros. Historia y Movimientos Sociales en el Perú*, Ediciones Memoria Angosta, Lima, 1989.

23. Heraclio Bonilla, "Clases populares y Estado en el Contexto de la Crisis Colonial", en: *La Independencia en el Perú*, 2da, Edición, IEP, Lima, 1981; y "Comunidades Indígenas y Estado Nación en el Perú", en: *Histórica*, Vol. VI, No 1, PUC, Lima, 1982; Nelson Manrique, *Las Guerrillas Indígenas en la Guerra con Chile*, Ital, Lima, 1981; Cecilia Méndez, "La otra historia del guano: Perú 1840-1879", en: *Revista Andina*, Año 5, No 1, CBC, Cusco, 1987; Alberto Flores Galindo, "Los consolidados (una mala palabra) y las multitudes", en: *Revista Andina*, Año 6, No 1, CBC, Cusco, 1988.

24. Manrique, op. cit., p. 245.

25. Carlos Aguirre, "Resistencia y Rebelión: Un Comentario", en: *Pasado y Presente*, Año II, No. 2-3, Lima, 1989.

26. Manrique, op cit., pp. 247-249.

27. Ibid.

28. Alberto Flores Galindo, "El rescate de la tradición", en: *Márgenes*, Año IV, No 8, SUR, Lima, 1991, p. 14.

29. Alberto Flores Galindo, "Lo andino en la encrucijada" (conversatorio con M. Burga y R. Montoya) en: Carlos Arroyo, op. cit., p. 145.
30. Ibid., p. 147.
31. Alberto Flores Galindo, **Buscando un Inca: Identidad y Utopía en los Andes**. Editorial Horizonte, Lima, 1988; Manuel Burga, **Nacimiento de una Utopía. Muerte y Resurrección de los Incas**. IAA, Lima, 1988.
32. Sobre este punto se puede ver la crítica de Thierry Saignes, "Es posible una historia 'chola' del Perú, (Acerca de Nacimiento de una utopía de Manuel Burga)", en: **Allpanchis**, Año XXII, Vol. II, No 35/36, Instituto de Pastoral Andina, Cusco, 1990.
33. Florencia Mallon, "Entre la utopía y la marginalidad: Comunidades indígenas y cultura políticas en México y los Andes, 1780-1990", en: **Historia Mexicana**, Vol XLII, No. 2, Colegio de México, México, 1992, pp. 476 y ss.
34. Ibid, p. 476.
35. La utopía andina ha sido objeto de múltiples ataques y cuestionamientos de desigual consistencia, se ha dicho que es un discurso neoindigenista e incluso prosenderista. Flores Galindo en su artículo "El rescate de la tradición" ha respondido con toda consistencia a estos críticos especialmente a Fernando Iwasaki autor del libro, **Nación Peruana: Entelequia o Utopía**. Crese, Lima, 1988. En términos generales el debate sobre modernidad y tradición ha sido ampliamente debatido en el Perú, véase los dos volúmenes compilados por Henrique Urbano, **Modernidad en los Andes**. CBC, Cusco, 1991; y **Tradición y Modernidad en los Andes**. CBC, Cusco, 1992.
36. Burga y Flores Galindo, op. cit., p. 87.
Para una crítica de la utopía andina de Burga y Flores Galindo ver Henrique Urbano, "Representaciones colectivas y arqueología mental en los Andes", en: **Allpanchis**, Vol. XVII, No 20, Instituto Pastoral Andina, Cusco, 1982.
37. Flores Galindo, (1988), op. cit., p. 19.
38. Burga (1988), op. cit., p. II.
39. Queda pendiente un análisis y un balance historiográfico sobre el desarrollo de la utopía andina en la historiografía ecuatoriana. Existen importantes contribuciones, véase Galo Ramón, **La Resistencia Andina: Cayambe 1500-1800**. CAAP, Quito, 1987; "El Ecuador en el espacio andino: Idea, proceso y utopía", en: **Allpanchis**, Año XXII, No. 35/36, Instituto de Pastoral Andina, Cusco, 1990.

40. Alberto Flores Galindo, "La utopía andina: Esperanza y proyecto", en: **Tiempo de Plagas**. Caballo Rojo Ediciones, Lima, 1988, pp. 250-251.
41. Flores Galindo, (1988), op. cit., p. 416.
42. Jürgen Golte, "Cultura y naturaleza andinas", en: Eduardo Kingman (Comp.) **Ciudades de los Andes. Visión Histórica y Contemporánea**. CIUDAD, Quito, 1992.
43. Chales Walker, "El Estudio del campesinado en las ciencias sociales peruanas: Avances, limitaciones y nuevas perspectivas", en: **Allpachis**, Año XXI, No 33, Instituto de Pastoral Andina, Cusco, 1989, p. 162.
44. Ibid., p. 180.
45. Véase, Jan Szeminski, **La Utopía Tupamarista**. PUC, Fondo Editorial, Lima, 1985. Y del mismo autor, "El único español bueno es el español muerto. Maten a los españoles", en: **Pishtacos de Verdugos a Sacaojos**. TAREA, Lima, 1989.
46. Scarlett O'phelan, **Un Siglo de Rebeliones Anticoloniales, Perú y Bolivia: 1700-1783**. CBC, Cusco, 1988; Steve Stern (ed.), **Resistencia, Rebelión y Conciencia Campesina en los Andes. Siglos XVIII al XX**. IEP, Lima, 1990.
47. Los conflictos cotidianos entre la población indígena ha sido muy poco explorado, una excepción es el trabajo de Ward Stavig, "Violencia cotidiana de los naturales de Quispicanchis, Canas y Canchis en el siglo XVIII", en: **Revista Andina**, Año 3, No. 2, C.B.C., Cusco, 1985.
48. Gustavo Buntinx y Luis Eduardo Wuffarden, "Incas y reyesespañoles en la pintura colonial peruana: La estela de Garcilaso", en: **Márgenes**, Año IV, No. 8, SUR, Lima, 1991; Juan Carlos Estensoro, "La plástica colonial y sus relaciones con la Gran Rebelión", en: **Mitos y Símbolos en los Andes. La Figura y la Palabra**. CBC, Cusco, 1993; Francisco Stastny, "El arte de la nobleza inca y la identidad andina", en: **Mitos y Símbolos en los Andes. La Figura y la Palabra**. CBC, Cusco, 1993.
49. John Rowe, "El movimiento nacional inca del siglo XVIII", en: **Túpac Amaru II-1780. Sociedad Colonial y Sublevaciones Populares**. Antología. Retablo de Papel Editores, Lima, 1976.
50. Nelson Manrique, "Historia y utopía en los Andes", en: **Márgenes**, Año IV, No 8, SUR, Lima, 1991, pp. 25-29.
51. Ibid., p. 27.

52. Debo advertir que Manuel Burga renuncia a la utilización de los conceptos de mesianismo y milenarismo para explicar los movimientos nativistas del siglo XVI y XVII reemplazándolos por el de utopía.

53. Flores Galindo (1988), op. cit., p. 12.

54. Burga, (1990), op. cit., p. 580.

55. Flores Galindo (1989), op. cit., p. 147.

56. Michel Foucault, **La Arqueología del Saber**, Siglo XXI, México, 1988, p. 15.

57. Burga (1990), op. cit., p. 598.

58. Burga, (1989), op. cit., p. 153.

59. Foucault, op. cit., pp. 15-16.

60. Jean Piel, "Naciones indoamericanas o patrias del criollo? El caso de Guatemala y los países andinos en el siglo XIX", en: **Indio, Nación y Comunidad en el México del siglo XIX**, Antonio Escobar (Comp.), Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 1993.

61. Ibid., p. 29.

62. Henrique Urbano, "Modernidad en los andes: Un tema y un debate", en: **Modernidad en los Andes**, C.B.C., Cusco, 1991.

63. Gonzalo Portocarrero, "Psicoanálisis, las ciencias sociales y el mundo popular", en: **Modernidad en los Andes**, CRC, Cusco, 1991, p. 169. En la misma perspectiva ver el artículo de Alberto Flores Galindo, "Demonios y degolladores: El discurso de los colonizados", en: **Márgenes**, SUR, Año III, No. 5/6, Lima, 1989.

64. Edward Said, **Orientalism**, Vintage Books Edition, 1979.

65. Orin Starn ha sido el primero en introducir el concepto de "Andinismo" en un intento por entender el discurso, la práctica y el pensamiento antropológico sobre los Andes. Apoyándose en el modelo explicativo de Edward Said en **Orientalismo**, Starn define el concepto de "Andinismo" como una construcción falsa o un discurso idealizado de la realidad histórica andina (Orin Starn, "Antropología Andina, "Andinismo" y Sendero Luminoso", en: **Allpanchis**, Año XXIII, No. 39, Instituto de Pastoral Andina, Cusco, 1992. El artículo de Starn originalmente fue publicado en inglés, "Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru", **Cultural Anthropology**, Vol. 6, No. 1, Feb. 1991, pp.63-91.

66. Said, op. cit., p. 5.

67. El discurso adquiere sentido en tanto se expresa en prácticas. La utopía andina se ha traducido en acciones específicas como son los proyectos de desarrollo y programas de recuperación de tecnología tradicional. Respecto a estas ideas véase el artículo de Eduardo Grillo Fernández, "Perú: Agricultura, utopía popular y proyecto nacional", en: *Revista Andina*, Año 3, No 1, CBC, Cusco, 1985.

68. Burga (1989), op. cit., p. 149.

69. Fernando Calderon, "Modernización y ética de la otredad. Compartimentos colectivos y modernización en América Latina", en: *Revista Mexicana de Sociología*, Año LVII, No. 3, UNAM, México, 1995.

70. Burga (1990), op. cit., p. 584.

71. Solange Alberro, "La historia de las mentalidades: Trayectoria y perspectivas", en: *Historia Mexicana*, Vol. XLII, No. 2, Colegio de México, México, 1992, p. 334. Este enfoque asume una perspectiva temporal donde la noción de cambio o mutación desaparecen para dar lugar a la estabilidad, al equilibrio y a la lentitud. Los mitos y las mentalidades corresponden a estructuras de gran longevidad. En esta perspectiva véase el libro colectivo de Max Hernandez, Moises Lemlij y María Rostworowski, *Entre el Mito y la Historia. Psicoanálisis y Pasado Andino*. Ediciones Psiconanalistas Imago, Lima, 1987.

CAPITULO II

ETNOHISTORIA REGIONAL

1). Espacio e historia

Para rastrear la historia de los conflictos étnicos de la sociedad andina, creemos necesario hacerlo desde la perspectiva de los estudios regionales y de la etnohistoria. Intentaremos destacar algunas características que han marcado el perfil y la dinámica de la región de Huamanga: la fragmentación y los conflictos interétnicos¹.

La formación histórica de esta región ha tenido varios momentos. Sin embargo, haremos referencia en términos muy generales a dos momentos importantes: la ocupación inca de la región (entre los siglos XV y XVI) y la conquista española. Los efectos de esta experiencia, al parecer, han sido tan profundas que hasta ahora siguen gravitando en la memoria y en las relaciones interétnicas². En esta medida, la heterogeneidad de la región de Huamanga³ ha funcionado como un elemento catalizador de los conflictos rurales.

En otro aspecto, las condiciones materiales y el manejo de los recursos naturales han sido factores que también han condicionado a las formas de ocupación humana, uso e intercambio de productos entre las unidades étnicas. De tal modo, que en la sociedad prehispánica predominaba un patrón disperso de asentamiento humano. Al respecto en las Relaciones Geográficas (1557) se señalaba: "Generalmente están pobladas en todas partes y lugares que fue posible poblar, conforme a la disposición, calidad y cantidad de agua y tierra" (Damian de la Bandera, 1881: 97). Para los conquistadores hispanos este diseño dificultaba un control efectivo de las poblaciones nativas. Fue así que la

Corona, especialmente con Toledo (1570-80), emprendió un proceso de reorganización de la población nativa para facilitar la evangelización, la administración de la mano de obra y el drenaje de los excedentes.

En este proceso el Estado y la Iglesia se enfrentaron a muchas formas de resistencia y respuestas por parte de la población indígena, pero generalmente entraron en procesos de negociación y alianza con las autoridades étnicas. Estos acuerdos serían la base para las posteriores demandas y reafirmaciones de derechos y obligaciones recíprocos entre el Estado y las unidades étnicas. Mientras a largo plazo reconfiguraron las relaciones internas, las identidades y las relaciones de poder.

En términos geográficos el núcleo de la región de Huamanga (ver mapa I) estaba formado por la cuenca del río Pampas; que ha sido el escenario de un proceso de ocupación humana de larga duración y en donde se han desarrollado sistemas políticos complejos como el Estado Wari y la Confederación Chanca. En ambos casos hubieron intentos y proyectos de centralización y de confederación multiétnica. Así, las unidades étnicas reorientaron sus energías (mano de obra y excedentes productivos) hacia los centros de poder. De tal forma, la contribución, la reciprocidad y la redistribución entre la comunidad y Estado era un vínculo ideológico que posibilitaba a las élites apropiarse del excedente sin desplegar un poder desnudo (Larson 1991:447).

Si bien con la conquista hispana el espacio andino fue reconfigurado, sin embargo, la ocupación multipolar pudo convivir con los asentamientos de tipo mediterráneo. Tampoco la tecnología europea pudo reemplazar e imponerse completamente sobre la tecnología andina; mas bien, el manejo paralelo de ciclos productivos y la plena utilización de la fuerza de trabajo continuaron siendo las tecnologías más usadas por la población campesina indígena.

La agricultura en la región de Huamanga se caracteriza por ser de secano; son pocos los lugares que cuentan con irrigación permanente. A una altitud de los 3000 m.s.n.m. se encuentran

extensas punas cubiertas de gramíneas que sirven de alimento a los rebaños de ovejas y camélidos. Las punas atraviesan toda la región (desde Huancavelica hasta Farinacochas), las cuales están cortados por ríos que bajan de nevados y glaciares formando quebradas profundas y valles templados favorables para una agricultura de maíz y de cereales. Estos valles pequeños están encajonados y aislados unos de otros por vertientes y relieves que protegen de la intemperie a los pequeños campos de cultivo. Los lagos y nevados, en esta misma altitud, aún son considerados como lugares sagrados (pacarinas). Ahí se representan a las divinidades y los héroes míticos de las comunidades como es la laguna de Choclococha, el nevado Rasuwilka (en el norte), Sara Sara, Coropuna y Qarwarasu (en el sur). Estos dioses mayores de dimensión regional comparten con divinidades de menor escala local y familiar.

Las punas fueron el habitat de grupos étnicos originarios como los Angaraes, Chocorvos, Lucanas y Soras, cuya economía dependía de la crianza de camélidos, del cultivo de tubérculos y algodón en los valles costeros. Los valles cálidos del norte de la región (Huanta y San Miguel) estaban ocupados por indios Parixa, indios Anta y Acos (mitimaes) que cultivaban coca en la selva alta y maíz en los valles cálidos. Mientras que los grupos étnicos del centro de la región (Pampas) como los Huaros, Chancas y Quiguare, entre otros, cultivaban maíz y accedían a las yungas cocaleras.

Con la conquista Inca las poblaciones de las macro-etnias originarias (Lucanas, Chocorvos y Chancas) fueron disgregadas y separadas a otros lugares en calidad de mitimaes. Asimismo, el vacío que dejaron fueron ocupados por otras poblaciones como los cañares, chachapollas y quitos⁴.

A los mitimaes se los ubicó en el curso del Río Pampas, en lo que había sido el núcleo del área Chanka, con la intención de alterar y debilitar la antigua confederación multiétnica. Las cuencas de los ríos Pampas y Huarpa corresponden al territorio de mitimaes que estaban rodeados por etnias originarias de altura,

como los Tayacaxas, Angaraes, Chocorbos, Lucanas y Soras (Urrutia 1985:19-20). En este sentido, Jaime Urrutia (Ibid.) ha propuesto que las variantes culturales del área "mitimaizada" es la más diferenciada y conflictiva en comparación a una mayor homogeneidad de las etnias originarias. El conflicto por tierras es mayor entre los grupos mitimaes, el mejor ejemplo lo constituye el conflicto entre Chuschi (mitma Aymaraes) y Quispillaqta (mitma Canas).

La provincia de Vilcashumán fue una de las zonas más alteradas por la política de mitimaes del Estado Inca. En la Revisita de Vilcas de 1724 se registraron unos 16 grupos étnicos entre originarios y mitimaes como: Tanquiguas, Pabres, Condes, Hanan Chilques, Hurin Chilques, Guangos, Xauxas, Guancas, Yauyos, Quichuas, Quillas, Aymaraes, Guachos, Quispillactas (Canas), Cañaris y Quitos (Ibid., p. 47). También la "cuenca de Ayacucho" fue un área muy alterada; Cieza de León al paso por este territorio nos deja alguna de sus impresiones:

"Los más dellos eran mitimaes, que según ya dixe eran Indios traspuestos de unas tierras en otras industrias de los reyes Ingas. Algunos destes eran Orejones..."
(Cieza de León 1984, p. 250).

La conquista Inca de la región tuvo dos momentos. En la primera etapa llegaron hasta el río Apurímac, luego se dirigieron hacia el oeste del río Apurímac donde se encontraba el territorio Sora y en el sureste estaban los Rucanas que controlaban importantes recursos mineros, ganado camelido y campos de cultivo de maíz muy apreciados por los Incas. Con la derrota de los Soras y Rucanas termina la primera etapa de la conquista Inca, quienes establecieron guarniciones militares para asegurar el control de la población originaria. Los Incas construyeron importantes centros administrativos y militares sobre la base de antiguos pueblos Chankas como Vilcashuamán y Huaytará. También se establecieron pequeñas guarniciones para el control de los caminos y puentes de acceso a la selva: Huamanguilla poblado por mitimaes Anta y Quinoa ocupado por mitimaes Acos^s. Con el

ejército inca llegaron los Acos, Antas, Caviñas, Chillques y Pabres para colonizar y dar seguridad a las posiciones incas.

En la segunda etapa los incas penetraron al corazón del territorio Chanka (Vilcashuamán) y lo poblaron con mitimaes como los Hanan Chillques, Urin-Chillques, Pabres, Yungas y Condes. Un hecho excepcional representa el caso de los Tanquihuas, grupo original de la zona de Huambalpa (Vilcashuamán) que prácticamente quedó intacto.

"Todos estos indios desta provincia son advenidizos y traspuestos por el Inga del Cuzco, esceto los indios del curato de guambalpa, guanacocha, guamanmarca, que estos son tanquiguas, naturales deste provincia de Vilcas"⁶.

Los chillques y Pabres llegaron del Cuzco, los Yungas de la costa y los Condes del Condensuyu⁷. Los cañaris y chachapoyas llegaron en dos oleadas, primero con los Incas y luego con los españoles. Los conquistadores españoles les otorgaron tierras cercanas a la ciudad de Huamanga (Chiara) como premio por su colaboración en la derrota de los incas; lo cual dio origen a una famosa y larga disputa de tierras entre los cañaris-chachapoyas y Guamán Poma de Ayala⁸.

Al sur de la región, en las provincias de Lucanas y Parinacochas, las etnias originarias no fueron muy alteradas pese a que en ese territorio se instalaron algunos grupos de mitimaes de origen cusqueño como los Quiguares-orejones y los Anta-orejones. Curiosamente los Chankas de Andahuaylas no fueron alterados en comparación a otros grupos como los que vivían en el valle de Huanta, la cuenca del Pampas y Ayacucho.

A los Acos se los ubicó al noreste de Huamanga; conocidos hoy como Acosvinchos. Al noroeste en Huamanguilla se ubicaron los mitimaes Anta. Y los Pabres se establecieron en Tiquihua, Hualla y Cayara (Carré 1992:124-125). Los aymaraes, que venían del sur de Abancay, se establecieron en Chuschi, Huarcaya, Paras y Totos. Mientras que los Huancas se distribuyeron en Huanca-Sancos, Sarhua y en el territorio de los Rucanas. Los Yunga-mochic, originarios de la costa norte, ocuparon Cangallo. Los Canchis y

los Canas, de origen cusqueño-aymará, se asentaron en las orillas del río Pampas como en Pomabamba, Quispillacta y Totos. Los mitimaes collas, del Altiplano de Bolivia, ocuparon la zona del Pampas. Los Angaraes, oriundos de Huancavelica, se situaron en Chuschi y en Cancha-Cancha. Los Chillques se ubicaron alrededor de Vilcashuamán. Los cañaris y chachapoyas se ubicaron en Huamanga, Waywacondo y Chiara respectivamente (Ibid., p. 126).

La presencia de varios grupos mitimaes en la región implicaba también un mosaico de lenguas y dialectos. Al respecto Carvajal hace referencia:

"Hablase generalmente en esta provincia la lengua general que llaman quichua, la cual les mandó hablar el inga Guaynacapac a todos los indios deste reino; aunque entre ellos hay otras diferencias de lenguas, traídas de donde tuvieron su principio y origen" 9.

El quechua, el aymara, el Kawki y otros dialectos compartían y disputaban los mismos espacios, sin embargo, el quechua logró imponerse como lengua general. En la descripción de Huamanga de 1586 se mencionaba lo siguiente:

"Tienen diferentes lenguas, porque cada parcialidad habla su lengua diferente aunque todos hablan la general del Cuzco que le mandaron hablar generalmente los Ingas, y se han quedado en este uso, que es muy necesario, usando la suya y la natural entre si" 10.

Cada unidad étnica estaba integrada por varias parcialidades y ayllus, por ejemplo, Canaria estaba formado por doce ayllus Hanan Chillques: Congalpata, Churayes, Tiatiatauña, Hanan Curma, Urin Curma, Tauña, Auquipaja, Raura, Guaigua, Tauca, Paiva y Yautaura (Salas, Op. cit., pp. 25-26). Esta distribución de la población en varios núcleos posibilita el intercambio y la cooperación entre distintas unidades domésticas a través de redes de parentesco, compromisos y lealtades simbólicas. Sin embargo, la reciprocidad no es un rasgo singular de la historia andina, mas bien, caracteriza a un gran número de sociedades agrarias y pastoriles, es un principio fundamental que rige a todas las sociedades humanas, es la misma condición de existencia (Urbano

1991:XXXI)¹¹ „

Si las oposiciones entre parcialidades (Hanan, Urin, Allauca e Ichoqa, Tuna y Pata) expresan un tipo de intercambio, no es menos cierto que también reflejan tensiones, desequilibrios y, muchas veces, rupturas en las redes de cooperación e intercambio. En esta perspectiva, las rivalidades entre Huari (valle) y Llacuas (puna) no refleja un hecho "normal" de la estructura ecológica andina¹², sino que obedece a factores sociales, demográficos, económicos y políticos.

Con la conquista española se establecieron nuevos asentamientos y unidades productivas (encomiendas, pueblos, reducciones, haciendas, obrajes y minas)¹³, que profundizaron un proceso de segmentación y atomización étnica iniciada con los incas. Nuevamente tomamos referencias de las Relaciones Geográficas:

"Estaban divididos los indios de los dichos repartimientos en seiscientos y setenta y seis pueblos, resumiéronse a vivir en doscientos y cincuenta e dos"¹⁴ „

Por ejemplo, los Acos fueron reducidos en dos pueblos: Quinua y Vinchos, mientras que los Chillques fueron divididos en dos repartimientos: Hanan Ch'illques y Urin Chillques.

Hacia 1600 los Chillques vivían en varios pueblos como Canaria, Colca, Cayara y Huancapi (Vilcashuamán) y compartían su territorio con los Pabres y Condes. Ya entrando al siglo XVII, los indios Hanan y Urin Chillques vivían en dos repartimientos con núcleos de asentamiento mono-étnicas y con colonias periféricas biétnicas. Así, los mitimaes Pabres compartieron su territorio y jurisdicción con los indígenas de origen huanca. Existía también un repartimiento exclusivamente ocupado por huancas que habitaban varios pueblos como Hualla, Tiguigua, Mayobamba y Cayara.

A pesar que los ayllus de Lucanas y Soras compartían el mismo territorio, mantuvieron un sentido tan fuerte de su identidad que siguieron hablando sus lenguas y dialectos locales

hasta bien entrado el siglo XVII (Salas, op cit., p. 25 y ss). Esto mismo pasaba con los Astos -que eran parte de la etnia Anqara- y ocupaban las provincias de Lircay, Acobamba y Huancavelica. Sus vecinos eran los indio Chunku (de la etnia Wanka) y los Laraw (de la etnia Yawyu). Los Anqara y los Wanka hablaban dos dialectos de quechua diferentes y los Yawyu hablaban aymara y el Kawki (Lavallée y Julien 1983).

Con la delimitación de pueblos, repartimientos, encomiendas y comunidades se generaron y reactivaron muchos conflictos y litigios por tierras. En 1628 el cacique Pedro Poma (de la encomienda de Juan de San Miguel) demandó legalmente contra los indios de los pueblos de Choquehuarcaya-aymaraes, Tomanga, Auquilla, Taulle, Carapo, Chocorvos, Yauyos y Lucanas de Laramate por la usurpación de unas tierras. El cacique para justificar sus derechos apeló tanto al "tiempo de los Incas" como al visitador Juan de Palomares quien había confirmado dicha posesión (Palomino 1984:41). Efectivamente, en la Visita de Juan de Palomares de 1540 se intentó amojonar los linderos de los pueblos porque estaban "juntos y mezclados" en las encomiendas.

En suma, con la conquista inca y la dominación colonial de la región no sólo atomizaron a las etnias originarias sino que limitaron el desarrollo de una autonomía económica de las unidades étnicas e interrumpieron una tendencia al desarrollo de relaciones de clase y la consolidación de una élite fuerte. Transformando así a los grupos étnicos en campesinos subordinados y sometidos al poder central (Stern 1989).

Como veremos más adelante, detrás de un conflicto intercomunal, ya sea por tierra, agua o pasto, se ocultan viejos conflictos interétnicos cuyos orígenes pueden encontrarse en la reorganización espacial impulsado tanto por los incas como por los españoles.

Notas

1. Urrutia es uno de los historiadores que más ha insistido y ha destacado la fragmentación del campesinado ayacuchano. Véase, Jaime Urrutia, "Balance de etnohistoria regional"; "De mitimaes a yanacunas", ambos en: **Actas del Congreso Nacional de Investigación Histórica**, Tomo III, CONCYTEC, Lima, 1991.
2. Existe un gran número de investigaciones arqueológicas, etnográficas e históricas sobre la región de Huamanga que han demostrado la presencia de viejos conflictos (prehispánicos) en la dinámica actual de los conflictos intercomunales. Véase, entre otros: Tom Zuidema, **"Algunos Problemas Etnohistóricos del Departamento de Ayacucho"**, (1966); Irene Silverblatt y John Earls, **"Ayllus y etnias en la región Pampas-Baracha: El impacto del imperio incaico"**, (1979); Enrique Gonzales Carrero, **Los Chankas**, (1992); Luis G. Lumbreras, **Las Fundaciones de Huamanga**, (1974); William H. Isbell, **"El origen del Estado en el valle de Ayacucho"**, (1985); Ruth Shady, **"La época Huari como interacción de las sociedades regionales"** (1988).
3. La presencia de una gran variedad de grupos étnicos en la región de Huamanga, ha llamado la atención de muchos investigadores. Entre los que se destacan: Lorenzo Huertas, **"Poblaciones indígenas en Huamanga Colonial"**, (1981); **"Los Chancas: proceso disturbativo en los Andes"**, (1987); **"Disturbación étnica y religión en el mundo andino"**; Waldemar Espinoza Soriano, **"Los Chachapoyas y Cañaris en Chiara (Huamanga)"**, (1978).
4. Los mitimaes, como institución de colonización prehispánica, ha sido estudiado ampliamente, entre los más importantes, véase: Martha Anders, **Historia y Etnografía: Los Mitmaq de Huanuco en las Visitas de 1549 y 1562**, (1990); Chantal Caillavet, **"La adaptación de la dominación incaica a las sociedades autónomas de la frontera septentrional del Imperio: (Territorio Otavalo-Ecuador)"**, (1985); Manuel Miño Grijalva, **"Los Cañaris en el Perú"**, (1982).
5. Para una historia del grupo Acos véase, Juan Granda, **Pedro Díaz y la Encomienda de los Indios Acos: Un Ensayo de Microhistoria Social (1552-1607)**, (1987).
6. Pedro Carvajal, **"Descripción fecha de la Provincia de Vilcashumán por el Ilustre Señor don Pedro de Carvajal, Corregidor y Justicia Mayor Della"** (1586) en: Jimenez de la Espada, **Descripción Geográfica de las Indias**, Madrid, T.I., (1881), pp. 157 y ss.
7. Sobre la presencia de grupos étnicos originarios y mitimaes en la zona de Vilcashumán véase, Mirian Salas de Coloma, **De los Obrajes de Canaria y Chincheros a las Comunidades Indígenas de**

Vilcashuamán, Siglo XVI, (1979).

8. Véase, Felipe Guamán Poma, **Y No Hay Remedio** (1990).

9. Carvajal, op. cit., p. 159.

10. Relaciones Geográficas, Op. cit., p. 114.

11. Esta aclaración tiene sentido en tanto que a la reciprocidad se le ha considerado como un componente singular y consustancial a la cultura e historia andina.

12. El conflicto y la cooperación son hechos sociales y no fenómenos consustanciales a la naturaleza andina. Desde esta perspectiva véase, Xavier Izco, "Los Ayllus de Sakaka y Kirkyawi (Bolivia): dos fronteras étnicas en litigio (s. XVI-XX)", (1991); Heraclio Bonilla, **La Defensa del Espacio Comunal como fuente de Conflicto. San Juan de Ocros vs. Pampas: Ayacucho 1940-1970**, (1989); "Introducción" de Henri Favre, en: Danièle Lavallée y Michèle Julien, **Asto: Curacazgo Prehispánico de los Andes Centrales**, (1983).

13. Sobre el impacto de las reducciones véase, Thierry Saignes "Lobos y Ovejas: Formaciones y desarrollo de los pueblos y comunidades en el sur andino (siglos XVI-XX)", (1991); Brian S. Bauer, "Sistemas andinos de organización rural antes del establecimiento de reducciones: El ejemplo de Pacariqtambo (Perú)", (1987); Chantal Caillavet "Las jefaturas prehispánicas del norte del Ecuador. Formas de hábitat y organización territorial", (1991).

14. Damián de la Bandera, op. cit., p. 96.

CAPITULO III

ESTADO Y SOCIEDAD RURAL

En este capítulo, delinearemos el proceso de articulación entre el Estado colonial, sus representantes locales y la sociedad indígena en el siglo XVIII. Analizaremos la dinámica interna de la sociedad rural, la estructura de poder tradicional y las estrategias de la población indígena. En esta perspectiva, indagaremos las diversas opciones que las unidades étnicas formularon para ampliar sus bases de reproducción social, proteger sus formas de vida y canalizar sus conflictos.

1). Poder y autoridad tradicional

La reconstrucción de la estructura de poder y autoridad en la comunidad indígena, durante el siglo XVIII, plantea algunos problemas como la legitimidad y el prestigio dentro de la comunidad indígena.

En el escenario del siglo XVIII, el curacazgo como institución mediadora entre el poder colonial y las unidades étnicas experimentó, dependiendo de las regiones, procesos de consolidación, reconstitución, fragmentación o deterioro de su legitimidad¹. En nuestro estudio, la tendencia dominante fue hacia un deterioro de la figura del curaca, en tanto que sus acciones y funciones no iban a la par con las necesidades y expectativas de los comuneros². Este segmento fue el protagonista de una lucha frontal (legal, política y simbólica) contra los intereses del curaca, cuyas funciones tradicionales estaban siendo reemplazadas por otros agentes de dentro y fuera de la comunidad. El cobro del tributo pasó a manos de recaudadores que podían ser españoles, mestizos o indios y trabajaban bajo las órdenes de la burocracia local. De la misma forma, la organización del trabajo comunal, las fiestas y las gestiones legales pasaron progresivamente al control del Cabildo

Indígena. En esta medida, las obligaciones y las responsabilidades entre comuneros y curacas se había debilitado profundamente. Esto tampoco supone que no hayan habido curacas que sí respondieron a las necesidades de su comunidad o eran parte de alianzas entre alcaldes indígenas, gobernadores y regidores. Estas alianzas, por ejemplo, se activaron cuando se realizaba una visita o se hacían nuevos cálculos de la población tributaria. En función de estos controles dependían, en gran medida, el equilibrio económico del grupo lo que animaba una participación decidida de las autoridades y de las élites comunales³.

Es así que muchos curacas optaron por diferentes caminos; unos con el objetivo de recuperar su antiguo prestigio, reproducir su status social o simplemente optaron por ceder a la presión del Cabildo Indígena. Sin embargo, la primera y la segunda opción crearon un ambiente de permanente competencia y confrontación con los comuneros, que condujo a un posesionamiento de intereses más definidos al interior de la comunidad. Como consecuencia de esto provocó una reorientación en el despliegue de energía comunitaria, lo que antes se dirigía hacia los curacas ahora tomaba un sentido más comunitario; es decir las obligaciones recíprocas, préstamo de servicios y la redistribución rotativa de los recursos estaban en función del bienestar de la comunidad⁴.

En este proceso, en parte, es el reflejo de los cambios en la composición social y étnica de la comunidad. No solamente porque emerge una nueva élite comunal compuesta por personas que nada tienen que ver con los linajes, sino también porque había cada vez más forasteros y mestizos. Esta nueva élite no descendía ni tenía vínculos con las noblezas étnicas regionales o locales. Sus acciones se orientaron hacia el fortalecimiento de la autoridad comunal (miembros del cabildo) y consecuentemente de los nexos internos, ahí radicaba su éxito.

Otro aspecto clave del Cabildo Indígena -que representa a esta élite- fue el esfuerzo desplegado para negociar el peso de

las obligaciones coloniales, mejorar las condiciones de vida y hacer respetar los derechos consuetudinarios. Tanto la capacidad de negociación con el Estado como la capacidad para llegar a consensos internos fue la base de legitimidad del Cabildo Indígena. Así, el Cabildo Indígena garantizaba un acceso mucho más amplio a los miembros de la comunidad a partir de un sistema de cargos que facilitaba un intercambio más equilibrado de bienes, energía y servicios dentro del grupo.

Los curacas, como capa privilegiada, habían asumido desde muy temprano los valores españoles de ascenso social para reproducir su status en un contexto colonial, lo que llevó a largo plazo perder sus compromisos con la comunidad. Los comuneros vieron este déficit de obligaciones como una negación a los principios morales que posibilitaba el funcionamiento de las instituciones sociales.

Entonces, cualquier acción que intentara fortalecer las instituciones sociales tenía que pasar necesariamente por una reformulación, recuperación e invención de los valores morales y sociales del grupo.

Esto impulsó una competencia entre segmentos que apelaban a recursos simbólicos, relatos locales y documentación colonial con el objeto de justificar sus posturas, demandas y actitudes; creándose así un orden moral reeditado y actualizado. De esa forma, la virtud sería el valor fundamental para medir la conducta pública de las autoridades. Hay que resaltar que estas actitudes y discursos no se limitaban al espacio comunal sino compartían lugares comunes con otros grupos no-indígenas e instituciones².

Entonces, los criterios de prestigio y legitimidad en la comunidad cambiaron y tomaron otro sentido. Por ejemplo, la legitimidad entre la nobleza étnica, que dependía de la virtud de sus antepasados, fue reemplazada por la aptitud personal y por el éxito en la gestión pública. Además, como señala Hunefeldt (1982), el origen noble era cada vez menos importante en la comunidad para acceder a los cargos públicos y que fue

reemplazado por el conocimiento del castellano y el éxito de las gestiones. En el siglo XVIII hay una tendencia hacia criterios no-étnicos en el espacio público comunal (Ibid., p. 4).

De esta manera, el Cabildo Indígena ganaba espacio lo que le permitió consolidar un frente interno con los "indios originarios" o comuneros. A pesar que el funcionamiento de la sociedad indígena dependía, en gran medida, de las redes de parentesco que actuaban como canales de intercambio entre las unidades domésticas y sociales (ayllus, comunidades), una ubicación privilegiada en aquella red daba mayores posibilidades de acceso a servicios y mano de obra. Es así que en el tejido social comunitario los "indios originarios" tuvieron mayores recursos y posibilidades para acceder a los cargos públicos. Esta ventaja dependía, en gran medida, de su residencia estable en la comunidad. A este grupo le interesaba de manera particular la actualización de dispositivos culturales y de valores como la generosidad, la previsión y el respeto; en un afán por proteger sus intereses y contener la presión de otros grupos⁶.

En estas condiciones el Cabildo pudo confrontar abiertamente a los curacas o caciques, tuvo mayor éxito en establecer y consolidar alianzas con miembros de la burocracia colonial⁷. En este sentido, las autoridades del cabildo de Hualla y funcionarios españoles locales llegaron a un acuerdo para desprestigiar al cacique Fernando Arcoccaulla como recaudador de tributos. Los denunciantes se refirieron del siguiente modo:

"...Fernando Arcoccaulla no sabe como vengarse el que se lo quitase el cargo de recaudador pr. que le descubrimos la ocultación que hacía de trescientos y tantos pesos cada año a S. M. en tributos a los ynfelices yndios de este pueblo, les deve de su trabajo personal de muchos años porque nos hacía trabajar en las sementeras...del obraje y en la asequia y lomas de Paccha con el presteito de tributos..."⁸

Detrás de un problema de tributación se ocultaba una dura competencia entre miembros de la comunidad por los excedentes, la tierra y la mano de obra. Asimismo, el control, manejo y

administración del tributo involucraba directamente intereses del Estado y del poder local. Es así que había muchos actores involucrados directa e indirectamente en la comunidad.

Al interior de la comunidad, las lealtades no necesariamente estaban subordinadas a la adscripción étnica ni las instituciones tradicionales. Los indígenas se movieron en diferentes niveles sociales e institucionales, ganando un espacio de maniobra y de acción política. Esto también podemos observar en misma doctrina de Hualla y sus anexos de Tiquigua, Cayara e Ichacaya en el Partido de Cangallo (Provincia de Vilcashumán). Los alcaldes del Cabildo Indígena, Lucas Yausi, Melchor Allcca y los regidores Esteban Ucharima, Juan Inca y Esteban Tuero presentaron un memorial para respaldar la gestión del Intendente español José Manuel Fernández Pizarro, quien fuera cuestionado por el linaje local, los Arcoccaullas. Las autoridades del pueblo en su memorial señalaban que el Intendente José Manuel Fernández tiene un:

"...buen manejo y arreglada costumbre con que amas de no perjudicarnos en cosa alguna, antes bien, nos sirve de mucha utilidad y amparo en que se nos ofrece, facilitándonos y ayudándonos con suavidad y prudencia el entero de los Rs. Ramos de tributos y mitas, ocurrimos a la piedad de U. para que considerando a esta persona no solo útil al servicio del Rey Nro. Señor...sino también a todos nosotros..."⁷

De la misma forma, los indios de Tiquigua -anexo de Hualla- ratificaron también su respaldo a esta mismo Intendente porque:

"...no puede ser mas docil con los de (nuestra) naturaleza por q. quando nos hallamos escasos pr. los privilegios directos de tributos y mitas nos suple su dinero sin recato alguno..."¹⁰

Esta actitud de comuneros y del Cabildo Indígena de apoyar la gestión de una autoridad española antes que al curaca de la doctrina, significaba un rechazo y un desafío frontal a la nobleza local e implicaba, a la vez, un quiebre del principio que lo había sostenido por mucho tiempo. Es decir, la herencia dejaba de garantizar los privilegios y la continuidad del linaje.

Así, a los comuneros no les importaba si el cobrador de los tributos era español, criollo o mestizo; sino lo más importante era la disposición, la gestión y la voluntad para negociar problemas, demandas o resolver inconvenientes.

Como hemos visto, en el caso de la doctrina de Hualla y sus anexos, los comuneros cuestionaron y arrebataron a la nobleza étnica local el monopolio de la toma de decisiones. De esa manera, en la comunidad —o en las unidades étnicas— se fueron creando nuevas actitudes políticas y relaciones sociales alejadas cada vez más de las lealtades primordiales y arcaicas.

Esta situación condujo a un proceso de desmitificación de los señores étnicos; dejaron de representar a los ancestros y al origen mítico del grupo¹¹. Esta "secularización" en las relaciones étnicas involucraron cambios en el orden moral y en la convivencia social. Asimismo, la toma de decisiones y las "nuevas" representaciones políticas —del Cabildo y sus miembros— reorganizaron la identidad grupal; que exigía la reactivación de compromisos recíprocos en diferentes niveles. En todo caso, el primer paso que dieron los indígenas comuneros fue la determinación de cumplir con sus obligaciones fiscales, con el propósito de ampliar un marco de negociación e interpelación con el Estado¹². En esta medida, al Estado le interesaba la institucionalización del Cabildo Indígena como ente intermediador, que incluso fue ratificado por el Virrey hacia 1809:

"Por quanto el Exmo. Sor. Virrey del reyno por su superior Decreto de 18 de mayo del presente año (1809), se sirbio mandar pr. punto gral. que la recaudación del Rl. Ramo de Tributos, se ponga a cargo de los Alcaldes de Naturales de los Pueblos, y por impedimento de estos a qualquier otro de la Nacion, pa. quedandose asi cumplimiento a lo mandado pr. las leyes, sobre este importante asunto, se eviten los graves daños y perjuicios que causan a los miserables yndios..."¹³

Esto demuestra un nexo muy fluido entre el Estado y la comunidad y, por supuesto, un interés renovado por parte del Estado para proteger a las comunidades como fuente de excedentes

y de bases políticas, dado el contexto de incertidumbre política. Así las actitudes políticas y los compromisos recíprocos entre súbditos indígenas y la Corona dieron forma y sentido al orden colonial¹⁴.

Los comuneros para buscar equilibrios internos tomaba como referente sus prácticas, espacios y rituales sociales como las fiestas que funcionaban como mecanismos de nivelación social¹⁵. Como en otras experiencias, las mayordomías y las costosas ceremonias al Santo Patrón, que toca cada año a un miembro distinto de la comunidad, obligaba a incurrir en grandes gastos para mantener su prestigio; estas formas culturales limitaron la diferenciación dentro del grupo (Crouch 1979).

Las fiestas también otorgaron legitimidad y facilitaron la labor de las autoridades étnicas o de cualquier otro funcionario colonial. Por ejemplo, el recaudador de tributos de Tambo, Gregorio Cárdenas pedía a Demetrio O'Higgins, Gobernador Político y Militar del Departamento de Huamanga, permiso y autorización para la realización de una fiesta:

"Gregorio Cardenas Alferes encargado por el Fueblo de Huanta para la proxima fiesta del Sor. Sn. Pedro (...) me hallo con el gasto hecho pa. celebrar dicha fiesta y funcion de toros y pa. ello se ha de servir U. concederme Licencia para que se jueguen, sin qe. sirva de embarazo el actual estado de las cosas pues este pueblo, sus avitantes, y vezinos, no tienen otro deshahogo anual y es constante a U. y a las superioridades, que asi en Donatibos como en gente cuando se le ha pedido, se ha aprestado con la fidelidad y Amor que es bastante notorio y exige la justicia..."¹⁶

La preocupación esencial de esta autoridad, además de facilitar su trabajo, era afianzar la relación y lealtad de la comunidad frente a la Corona.

En suma, los curacas, hacia fines del siglo XVIII, estaban perdiendo rápidamente el monopolio de representación y la toma de decisiones en la comunidad, lo cual fue reemplazado por prácticas comunitarias e instituciones renovadas como el Cabildo Indígena. Estos componentes crearon condiciones favorables para la

institucionalización de un sistema de cargos en el Cabildo Indígena que hasta hoy caracteriza a las comunidades campesinas. Es decir, la toma de decisiones dejaba de ser el resultado de una decisión unilateral de algún curaca o linaje local, abriendo espacio a una mayor participación, cooperación y competencia entre miembros de la comunidad y otros agentes. Como lo hemos señalado, la legitimidad de las autoridades ya no se identificaba con el privilegio de los curacas en virtud de su herencia o linaje, sino con una ética cotidiana y pública.

2). Reconstitución interna

Tanto la crisis del cacicazgo como la emergencia de nuevas prácticas y representaciones políticas en la comunidad, transformaron la estructura de poder tradicional, las nociones de legitimidad y las relaciones con el Estado colonial. A este proceso lo he llamado "reconstitución interna"¹⁷, que involucró también cambios en las identidades indígenas como en las estrategias frente al poder colonial.

Como lo hemos señalado, los protagonistas de estos cambios fueron los comuneros cuya iniciativa se inscribe en un contexto marcado por el aumento en la presión de los excedentes comunales, especialmente a partir de la implementación de las Reformas Borbónicas. Los "indios originarios"/comuneros se quedaron en sus comunidades para responder desde ahí tanto a las exigencias y presiones internas como externas. Un paso importante que éstos dieron para fortalecer su posición, fue la apropiación de la memoria local y de los documentos que hacían referencia al territorio y al espacio comunal/étnico. Los referentes históricos y simbólicos, viejos o nuevos y de diferente origen como los mitos de origen, huacas, apus, pacarinas, cruces, santuarios y santos patronos formaron parte de la gama de recursos simbólicos que configuraron la identidad del grupo, del espacio y del territorio. Estos elementos representaron al espacio y al territorio definidos por un conjunto de lugares sagrados, pero cuya expresión concreta era la delimitación jurisdiccional y el status legal. Sin embargo, no siempre los linderos de la

comunidad coincidían con los lugares sagrados o con la representación simbólica del territorio. O incluso en las zonas donde predominaban las haciendas la imagen del espacio elaborado tanto por los comuneros como por los hacendados tenían los mismos puntos de referencia como los cerros, caminos, ríos y cruces. En la composición de tierras en Rancho (Provincia de Huamanga) las comunidades vecinas de la hacienda Pampachacra y Carguapampa compartían los mismos puntos de referencia:

"...por esta dicha parte de arriba al Camino Real que sale de esta dicha ciudad (Huamanga) por la cruz de cantería que llaman en el Ydioma General de los Yndios Bulgarmente Checco Cruz...y por la parte de abajo linda la Hasienda de Guaiiau Puquio..."¹⁸

La imagen que sobre el espacio y el territorio afirmaba una idea de identidad y de pertenencia. De ese modo, tanto comunidades de origen mitimae como unidades étnicas originarias compartían representaciones simbólicas como eran los santuarios. Ese fue el caso de la Virgen de Cocharcas, ubicada entre la provincia de Lucanas y Paríacocha, que animaba una concurrencia multitudinaria y multiétnica y a la vez amplió las posibilidades de intercambio comercial.

Es así que la delimitación del territorio, del espacio étnico y del tipo de unidad social/productiva se fueron yuxtaponiendo uno de otro. En los términos de la comunidad esto aparecía como una condición necesaria para asegurar sus derechos de propiedad e impulsar, bajo esas condiciones, estrategias colectivas económicas y legales. En el primer caso, el objetivo era producir mayores excedentes para participar en el mercado regional y cumplir con las demandas del Estado. Y, en el segundo caso, la ofensiva legal estaba orientado a reafirmar en los tribunales los derechos sobre la tierra. Esta reorganización del espacio comunal y las estrategias que las unidades étnicas impulsaron amortiguaron los efectos de la presión hacia sus excedentes, mano de obra y recursos.

Las comunidades, también, manejaron estrategias como la migración temporal y las destrezas en el mercado con la finalidad

de aumentar los ingresos y la capacidad de ahorro para aliviar las obligaciones con el Estado. Estos recursos se administraban a través de la Caja de Comunidad. Al respecto Juan Andrés Carsfanger, autoridad fiscal, señalaba que la Caja de Comunidad administra:

"...los bienes y rentas que tienen los indios son para ayuda de la paga de sus tributos y demas cargas, para cuyo fin con bastante acuerdo dispuso y ordeno el Exmo. señor Virrey Dn. Francisco de Toledo se erigiese una Caja de comunidad en cada repartimiento para que en ella se depositasen las cantidades que les perteneciesen; y que pudiesen mas comodamente hazer sus enteros"¹⁹.

En efecto, las comunidades, en el siglo XVIII, reactivaron las instituciones que se habían implementado con las reformas toledanas como era el Cabildo Indígena y la Caja de Comunidad. Ambas instituciones corroboraron a la definición de prácticas comunitarias. Con la conquista española el territorio étnico prehispánico fue fracturado y desagregado -en reducciones, corregimientos y pueblos-, estas unidades sociales fueron la base legal de las unidades étnicas. Por eso que el manejo del espacio, ya sea por razones ecológicas, simbólicas y económicas, combinaba una residencia dispersa y nucleada²⁰. De manera que la frontera de la comunidad, establecida por Toledo (1570-1580), fue objeto de

subsecuentes reafirmaciones legales (visitas, composición de tierra y pleitos legales); que desde el punto de vista del Estado había un interés claramente fiscal, y desde la comunidad se intentaba garantizar sus derechos sobre la tierra y conseguir una mayor autonomía económica. Sin embargo, estas pretensiones podían desbaratarse no solamente por culpa de la presión colonial sino también por epidemias o fenómenos naturales que ocasionaban desequilibrios, crisis de subsistencia, migraciones forzadas o afectaban la capacidad e iniciativa del grupo. En estas condiciones la exacción y drenaje de excedentes debilitaron toda expectativa moral que los indígenas tenían sobre la burocracia colonial. La indignación moral, las demandas legales y las

protestas fueron alguna de las formas que intentaban superar los términos de intercambio considerados como injustos.

Así, la comunidad enfrentaba diversas situaciones y amenazas, pero su éxito dependía, en gran medida, de su capacidad para abrir un campo de negociación. En este sentido, el tributo y el orden normativo les permitía moverse en diversos planos institucionales y jugar con dispositivos legales y políticos.

Superadas las coyunturas de crisis económica o demográfica las unidades étnicas se esforzaron por recuperar un estándar de vida que les permitiera recrear cotidianamente sus perfiles sociales, culturales y dar sentido a sus aspiraciones. Estas actitudes reforzaron las identidades y lealtades locales en diferentes niveles -familias, ayllu o comunidad- enmarcados dentro de una economía étnica.

Estos vínculos comunitarios estaban formulados en términos de un principio moral que pretendía ser el catalizador de las relaciones comunitarias y convertirse en la base que otorgaba derechos, privilegios, obligaciones y responsabilidades. Con estos criterios los comuneros, a través del Cabildo Indígena, tomaron la iniciativa, por ejemplo, de enfrentarse contra los intentos privatizadores de los curacas. Una forma efectiva fue la que asumió el Cabildo Indígena de redistribuir rotativa y equitativamente la tierra entre los miembros de la comunidad. Su institucionalización aseguró la propia subsistencia y reproducción de la comunidad.

El tejido y la composición social de las unidades étnicas, durante el siglo XVIII, experimentaron cambios profundos que replantearon las reglas de juego entre instituciones y grupos. Los comuneros y el Cabildo reorganizaron la vida pública en función a los nuevos valores y criterios morales que intentaban normar la vida social. En todo caso, lo que más transcendía en el grupo era asegurar un "ética de subsistencia" dentro de un espacio delimitado simbólicamente y legalmente. En tal virtud, los comuneros reafirmaron su condición colonial como súbditos con obligaciones y derechos. Esto implicaba una "voluntad" de cumplir

con los compromisos fiscales (tributo) y laborales (mita). En otras palabras, se reafirmaba el "pacto colonial" cuyas implicancias políticas fueron mayores en el siglo XVIII y XIX²¹.

Es así que en las coyunturas insurreccionales, la mayor parte de la población indígena de Huamanga optaron por salidas menos violentas y desafiantes al orden colonial, excepto de algunos cuantos indígenas o mestizos que voluntariamente se alinearon en los ejércitos insurreccionales, mientras que otros fueron reclutados por el ejército realista²². Curiosamente los indígenas comuneros aprovecharon estos momentos de inestabilidad, represión e inseguridad para tomar la iniciativa y ampliar su ofensiva contra los curacas quienes, independientemente de sus vínculos o no con las rebeliones, estaban siendo reprimidos y recortados en sus privilegios, especialmente después de la derrota de Túpac Amaru.

Nuevamente tomamos el ejemplo de Hualla. Los alcaldes y regidores de este pueblo aprovecharon la derrota de Túpac Amaru para debilitar una vez por todas al curaca del pueblo. Era una pugna de varios años, pero en esta coyuntura el linaje Arcoccaulla se encontraba en total desventaja. En esta ocasión coincidían los esfuerzos e intereses tanto a nivel local como del Estado por acabar con la nobleza indígena. El pretexto -como hemos visto- eran los intentos del curaca por seguir cobrando el tributo:

"...que como ya no tienen estas exacciones en provecho suyo y de no del Rey y el público se puesto en estado de exasperación porque...no solamente aprovechan el sin que queden como por esencia para sus hijos y subsesores sin advertir que de revueltas de rebelion se mando quitar para siempre el nombre de curacas el que no es nada y que se supiesen comisarios recaudadores Españoles"²³.

Estas actitudes e intereses proyectaba una mutua confianza y lealtad entre la comunidad y el Estado. En consecuencia, las unidades étnicas sacaron ventaja de sus pugnas internas con el objeto de buscar reconocimiento entre las instancias del Estado.