

**Heraclio Bonilla
Manuel Burga
Luis G. Lumbreras
Amparo Menéndez-Carrión
Galo Ramón
Enrique Tandeter**

**LOS ANDES
EL CAMINO DEL RETORNO**

**FACULTAD LATINOAMERICANA
DE CIENCIAS SOCIALES, SEDE ECUADOR**

1990

LOS ANDES: EL CAMINO DEL RETORNO
AA. VV.

1ª Edición: c FLACSO
América 4000 y
Abelardo Moncayo
Quito - ECUADOR

• ABYA-YALA
Casilla 8513
Quito - ECUADOR

Levantamiento : Taller de levantamiento de textos
10 de Agosto 8156
Telf. 454-975
Quito - ECUADOR

Impresión: Talleres ABYA-YALA
Cayambe - ECUADOR

Portada: El éxodo andino, cuadro de Marco Vásquez.
Reproducción autorizada por el pintor, que compromete el
agradecimiento de FLACSO.
Levantamiento de textos: Taller de Levantamiento de Textos.
10 de Agosto 8156. Telf: 454-975 511-729

INDICE

Amparo Menéndez-Carrión Presentación.....	11
--	----

Primera Parte Los Andes: Unidad y Diversidad

1. Luis G. Lumbreras. Los Andes antes de 1532.....	21
2. Manuel Burga. La Región Andina: Integración y Desintegración. ¿Historia hacia adentro o Historia hacia afuera?.....	25
3. Galo Ramón. El Espacio Ecuatoriano en el Contexto de los Andes.....	33
4. Enrique Tandeter. La Disidencia en los Andes: El Caso de la Argentina.....	41
5. Heraclio Bonilla. Los Legados y las Innovaciones: Los Andes Contemporáneos.....	47

Segunda Parte
Los Andes: Su Legado Histórico

6. Luis G. Lumbreras.
Consideraciones Preliminares para la Crítica
de la Razón Colonial..... 55
7. Manuel Burga.
La Emergencia de lo Andino como Utopía (siglo XVII). 71
8. Enrique Tandeter.
Actores, Mercados y Coyunturas en la Historia
Económica Colonial de los Andes..... 87

LA EMERGENCIA DE LO ANDINO COMO UTOPIA (SIGLO XVII)

Manuel Burga

En esta conferencia abordaré dos temas muy bien delimitados, aunque algo diferentes, sobre lo que insistimos en llamar la Utopía Andina. Debo rápidamente indicar que la historia de la utopía, de alguna manera, es la historia del Perú como proyecto surgido desde las tradiciones culturales del pueblo que sufrió directamente la dominación colonial. El tema lógicamente es inmenso y por eso debo limitarme a dos aspectos que ahora me preocupan y que me pueden brindar la oportunidad para ampliar mis reflexiones a propósito de este tema. En consecuencia, para ganar en concisión y originalidad, me limitaré a analizar el significado de la historia de la utopía andina dentro de la historiografía peruana reciente y luego ensayaré presentar la emergencia en el siglo XVII de ese conjunto de actitudes, sensibilidades y formas de conducta que constituyen lo que denominamos la utopía andina.

I. La Reciente Historiografía Peruana

El conocimiento de la historia peruana, en los últimos 20 años, se ha enriquecido por la confluencia de múltiples corrientes y numerosos esfuerzos personales de historiadores peruanos y extranjeros. Los historiadores extranjeros han consolidado y desarrollado, para los períodos pre-hispánico y colonial, lo que con frecuencia se denomina la etnohistoria andina. Es decir un esfuerzo

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

Este tipo de historiografía, elaborada por extranjeros y también por peruanos, nos brindó una nueva imagen de la historia prehispánica. Más aún, comenzó a analizar la historia de las sociedades indígenas como un corpus histórico independiente, con sus propia lógica, dinámica, categorías, mecanismos de resistencia, sobrevivencia y reproducción. Así, la historia y la antropología nos muestran que las sociedades andinas no eran simplemente sociedades históricas sino también sociedades actuales que habían logrado sobrevivir dentro de contextos coloniales diferentes. Primero en un contexto colonial español y luego en un contexto criollo republicano. Habían sobrevivido conservando muchas de sus estrategias que procedían de sus milenarias tradiciones andinas, como la aplicación de los principios de la reciprocidad y la solidaridad en el funcionamiento cotidiano de sus sociedades.

Paralelamente al enorme desarrollo de la historia andina una nueva historia peruana, fuertemente inspirada en el marxismo y dirigida a revisar críticamente nuestra historia nacional, comenzó a abrirse paso y a multiplicar sus estudios que exploraban, desde puntos de vista nuevos, la historia rural, la historia económica, la historia política y la historia de los movimientos sociales. 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 modernas, el deterioro de la condición del indígena luego de la Independencia, sus luchas permanentes y la ausencia de un proyecto nacional criollo capaz de superar los viejos hábitos coloniales de marginación del indígena. De ese

grupo social que tanto había estudiado la etnohistoria andina y que la otra corriente historiográfica lo entendía como un grupo deteriorado por la explotación, en constante contradicción con los grupos dominantes, residuo de tiempos mejores, como república aparte o como decía José María Arguedas, como existencia separada dentro del contexto de la sociedad peruana.

El gran reto que nos propusimos enfrentar, Alberto Flores Galindo, a quien dedico esta conferencia, y yo -desde inicios de los años 80- era como ensamblar los resultados de ambas líneas de investigación para explicar el papel dinámico que han desempeñado las poblaciones indígenas en la conformación del Perú contemporáneo. Nos propusimos tomar los resultados de los historiadores extranjeros, interesados en ensayar metodologías probadas con éxito en otras partes del mundo, y también los resultados de los historiadores peruanos que trataban de analizar la frustración criolla, la marginación del indígena y la ausencia de un proyecto nacional asumido por la élites gobernantes.

De manera paralela, nuestros estudios de los siglos XIX y XX nos habían permitido encontrar numerosos movimientos campesinos que pretendían rescatar el pasado prehispánico o que se inspiraban en esa historia interrumpida en el siglo XVI con la finalidad de recuperar o construir una identidad. Esta mirada a la historia la realizaban de manera muy sutil, con gestos, exclamaciones y también en algunos de sus textos escritos. Al mismo tiempo los grupos terratenientes elaboraron una serie de conceptos o categorías que los utilizaron para descalificar a esos mismos movimientos campesinos. Frente a ciertas insinuaciones de movimientos nativistas los terratenientes reaccionaron con la acusación de *guerra de castas*: decían los terratenientes que los indios se levantaban contra los blancos porque pretendían destruir la "nación peruana". Los hacendados inundaron los periódicos con estas acusaciones con la finalidad de lograr una más efectiva represión de la rebeldía campesina, pero el resultado fue que estas acusaciones, casi siempre sin ningún fundamento, fueron transformando lo ficticio en una realidad.

Paralelamente a los movimientos sociales, más bien procesos visibles y palpables de la historia, el campesino indígena había creado el mito de *inkarrí*: este mito parece expresar, bajo el simbolismo de la resurrección del cuerpo del Inca, la reconstrucción de la sociedad indígena. Todas estas realidades históricas nos parecían realmente difíciles de analizar ya que generalmente pertenecían al imaginario, casi nunca aparecían explícita o conscientemente declaradas, y los actores sociales -de las diferentes épocas- casi nunca los podían pensar con la racionalidad y lógica occidentales. Este era el segundo reto, esta vez de orden metodológico, que debíamos enfrentar al estudiar la historia de las mentalidades, no de ideologías que son cuerpos organizados de ideas y explicaciones, sino de una serie de ideas heterogéneas, actitudes sociales, emociones colectivas, libros, obras de arte e incluso mitos donde ese imaginario se volvía realidad. La tarea es difícil. Es necesario innovar nuestra aproximación a la historia, revisar nuevas fuentes, combinar historia y etnografía, incursionar en la historia del arte, sin dejar de lado la historia social y económica. Nuestro interés es hacer una historia total.

Pero definitivamente pensamos que la noción utopía andina, ese proyecto indígena de reconstruir las sociedades autóctonas desde sus propias tradiciones, que vive fundamentalmente en el imaginario popular andino, permite una lectura diferente de la historia peruana. Una lectura donde se pueden utilizar los mejores y más seguros resultados de la moderna etnohistoria andina con aquellos provenientes de las investigaciones de historiadores peruanos empeñados en descubrir las peripecias de nuestra historia como proceso de conformación de una nación. El reto es enorme y nuestro proyecto aún no está concluido. Ahora pasaré a exponer las circunstancias en que se produce la emergencia de la utopía andina.

II. Emergencia de la Utopía Andina en el Siglo XVII

León Portilla para México y Nathan Wachtel para los Andes mostraron que el siglo XVI era la época de la muerte violenta, la

ruina de las civilizaciones indígenas, la tristeza colectiva, y trataron de analizar el impacto de esos cambios en la conciencia indígena a través de la noción de "visión de los vencidos". Luego otros estudios nos mostraron que este siglo XVI había sido también una época de rápida aculturación, de colaboracionismo con el español y de actitudes que propendían a disolver los antiguos sistemas indígenas. Los mismos indígenas, tanto de las élites como las mayorías, ayudaron a la consolidación del sistema colonial español. Era una forma bastante lógica de luchar contra los anteriores dominadores, los Incas, aceptados en algunos casos, pero generalmente soportados luego de la derrota militar.

1. El Siglo XVII: un contexto de crisis

El siglo XVII es de una cierta oscuridad. A veces lo hemos pensado a partir de lo que fue este siglo para la historia europea, ya que aquí también encontramos crisis económica, refeudalización, contrareforma religiosa y esplendor del poder monárquico centralizado. Bastaría mencionar los importantes estudios de F. Chevalier para México y Pierre Duviols para el Perú como ejemplos de lecturas muy centroeuropeizadas de la historia de este siglo.

Pero de manera indudable en este siglo encontramos en los territorios andinos los siguientes procesos que son los testimonios dramáticos de la crisis que afectaba a las poblaciones indígenas:

a. Crisis demográfica.

Las poblaciones indígenas alcanzan su nivel de mayor deterioro. La población indígena en el virreynato peruano desciende a 670.000 hacia 1620. Era una reducción de casi el 90% respecto al volumen demográfico calculado para la época prehispánica (Noble David Cook en su libro Demographic Collapse de 1983 considera esta población, luego de cálculos bastante precisos, en nueve millones de habitantes). Este enorme proceso de despobla-

ción impactará en las diversas actividades productivas en las regiones andinas. Aparecen excelentes condiciones para el desarrollo de la hacienda rural. La población indígena disminuye y lógicamente se multiplican los espacios vacíos creándose lo que R. Romano ha denominado una oferta ilimitada de tierras. Como en todos los feudalismos el hombre era más valioso que la tierra. La empresa rural se presenta como una alternativa frente al decaimiento de las actividades mineras.

b. Feudalización.

Todo parece favorable, en este siglo, a la difusión de un feudalismo señorial sustentado en la explotación compulsiva de las poblaciones indígenas. La rentabilidad de las empresas productivas españolas, como lo ha mostrado K. Spalding y S. Stern, dependía de numerosos mecanismos (endeudamientos, salarios irrisorios, pago en productos) de explotación. Era un sistema con señores y siervos. Un feudalismo bastardo, no aristocrático, ni sustentado en los compromisos entre señores y vasallos. Era una relación descarnada entre señores y siervos. Un programa sistemático de centralización estatal había liquidado el desarrollo de un feudalismo clásico.

c. La extirpación de idolatrías o guerra contra las religiones autóctonas.

El principio general de la extirpación proviene de la política del arzobispado de Lima: había que extirpar las religiones indígenas para cristianizar a fondo. Pero ¿qué explica la caprichosa geografía de las extirpaciones? ¿Por qué se enfatizó en extirpar radicalmente lo indígena solamente en el arzobispado de Lima, el Perú central? ¿Por qué no en otras regiones con esa misma intensidad? En el arzobispado de Lima la extirpación fue masiva y promovida por los sectores indígenas cristianizados. Una crisis religiosa parece sacudir la región central del Perú. Un importante sector indígena convertido al cristianismo culpaba a los que se aferraban a las prácticas andinas de ser causantes de las desgracias que afectaban a estas poblaciones.

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

- Aferrarse a lo andino y morir con sus antepasados del siglo XVI;
- Cristianizarse, promover la fiesta cristiana, inventar nuevos rituales y de nuevo asumir el control político y social dentro de un contexto colonial.

Muchos asumieron esta segunda alternativa y decidieron vivir dentro de las reglas que imponía el sistema colonial. Así aparecen las cofradías en las pequeñas poblaciones rurales y ellos, los jefes étnicos, se convierten en los mayordomos con la finalidad de seguir controlando lo religioso y de esta manera hegemonizar y conservar sus privilegios económicos. Así los curaca logran sobrevivir bajo una apariencia cristiana, sin nunca renunciar totalmente a su cultura y religiones de donde provenía la ideología que legitimaba su condición social. Lo andino, y sus prácticas, fue confinado a la clandestinidad o a ocupar ciertos momentos dentro de los rituales. Así aparecerá una suerte de sincretismo religioso que también fue perseguido. Entonces podemos concluir que el siglo XVII es un contexto de crisis para las poblaciones indígenas: crisis demográfica, incremento de las obligaciones fiscales, de la explotación económica y finalmente ataque a las conciencias a través de las extirpaciones de las idolatrías.

2. Los Cambios en el Siglo XVII

Dentro de este contexto se producen una serie de cambios dentro de las poblaciones indígenas. Por ejemplo, aprenden a

ganar litigios judiciales, a establecer alianzas, a esconder a su gente en edad de tributar, a comerciar a la manera española, pero me detendré de manera específica en analizar los cambios que afectan fundamentalmente a las conciencias indígenas:

a. Desacralización de los españoles.

Casi todos coinciden en afirmar que los indígenas hicieron una lectura mítica-religiosa de la llegada de los españoles. A México llegaron navegando desde el este y a las costas incas llegaron desde el oeste: es decir, llegaron recorriendo, a la manera inversa, los caminos por donde habían desaparecido los dioses indígenas. En numerosas crónicas hay referencias a este encuentro donde se mezcla la dimensión religiosa y la dimensión histórica: el dios cristiano vence a las divinidades andinas y los conquistadores a los indios. Pero es necesario advertir que esta también pudo ser una interpretación interesada de la conquista elaborada por las noblezas indígenas derrotadas como una forma de no perder legitimidad y autoridad.

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

Luego vendrá, ya en el siglo XVII, una tercera etapa, donde los indios y los españoles comienzan a ser considerados en el mismo nivel de humanidad y comienzan a ser juzgados y evaluados en relación a los patrones de una moral cristiana. En Guaman Poma surgen estas ideas con nitidez. Los españoles, como los indios, pueden ser buenos y malos cristianos. Solamente los indios idólatras merecen un mal trato, no así los cristianos.

Este cronista llega a señalar que los funcionarios malos son en realidad aquellos que no se comportan como buenos cristianos. Los españoles malos son casi siempre encomenderos, mineros, obrajeros o funcionarios coloniales dominados por la codicia, la lujuria, la gula y el despotismo; los pecados cristianos. Así los españoles perdieron su carisma casi divino para aparecer como todos los hombres. Eran los costos de la evangelización y de la difusión de una moral cristiana.

b. Crítica al sistema colonial.

Podríamos decir que surgen, desde el interior de las poblaciones indígenas, durante el siglo XVII, tres críticas fundamentales:

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

c. La idealización de la sociedad inca.

En el siglo XVI los Incas eran los gobernantes que habían conquistado a los numerosos grupos étnicos que conformaban el imperio del Tahuantinsuyo y los españoles fueron vistos como una posibilidad de liberación y de regreso a sus autonomías locales. En la época de Toledo se construye una sistemática crítica a los incas, desde la perspectiva de estos grupos étnicos periféricos, con la finalidad de legitimar la conquista y destruir cualquier intento de volver a ese sistema.

Estas sensibilidades prohispanicas gradualmente cambiaron hasta convertirse, hacia inicios del siglo XVII, en decididas actitudes proindigenas: se produce una inversion de los consensos colectivos. Surge la reivindicacion a lo indigena y el elogio a lo inca. Aparecen cronistas como Cabello Balboa, Anello Oliva, Martin Morúa, Santacruz Pachacuti, Guaman Poma y Garcilaso de la Vega. Se difunde una vision contraria a la que promovió el Virrey 30 años antes. Garcilaso será el principal exponente en este proceso de idealización de la sociedad inca. Comienza a difundirse la versión cuzqueña de la historia inca. La versión de las noblezas incas residentes en el Cuzco. Una historia donde la sociedad inca aparece como una sociedad sin mal, sin explotación, sin injusticias y donde el Inca actuaba como un buen y paternal gobernante. Este es un cambio fundamental. Se construye una imagen histórica que lentamente invadirá las conciencias colectivas de los diferentes sectores indígenas. La transmisión oral tendrá un rol fundamental en la generalización de la nueva imagen de los incas. El tiempo pasado como una edad dorada.

3. Nuevas actitudes sociales y políticas

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

a. Nuevas propuestas políticas.

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

1. Garcilaso de la Vega (1539-1616).

Un mestizo biológico que tuvo un interesante derrotero biográfico. Durante su niñez en el Cuzco se nutrió de las

tradiciones occidental y andina. En la península descubre la incomodidad de su condición de mestizo; luego enfatiza su doble mestizaje, cultural y biológico. Para terminar, en la soledad de Córdoba, muy cerca del Cuzco y casi ausente de España. Así el camino de Garcilaso, bajo el peso de numerosas circunstancias, va del apego a la cultura paterna a la nostalgia por la cultura materna. En este personaje se da también ese proceso que había afectado al conjunto de la sociedad indígena de la época. En su obra encontramos el elogio al español y a lo inca. Pero hay muchas maneras de leer la crónica de Garcilaso. Su obra es polifónica. Si nos quedamos con el primer volumen encontramos la idealización de lo Inca. El segundo volumen es la justificación de la conquista. El primero es también un diálogo con sus parientes cuzqueños, con los incas sobrevivientes y a ellos se dirige constantemente.

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

2. Guaman Poma de Ayala.

Este cronista indio, que experimentó cambios semejantes a los de Garcilaso, perteneció a la noblezas indias periféricas. Su punto de vista traduce el punto de vista de los grupos sociales que rechazaron la dominación inca y colaboraron decididamente con los españoles. Su gran Carta al Rey Felipe Segundo es pro-

bablemente de los años 1612-1614 y es también de alguna manera una extensa información de servicios que pretendía fundamentar la legitimidad de las noblezas de origen pre-inca para asumir el control del gobierno local dentro del contexto colonial. Rolena Adorno, de la Universidad de Michigan, ha demostrado la coherencia de la obra de este cronista y la firmeza de sus códigos andinos para describir la historia y las realidades andinas de aquel momento. No hay casi nada fortuito e ingenuo en su gran crónica. Su crítica al sistema colonial, al gobierno de los incas y la fundamentación ficticia para demostrar los méritos de su linaje estaban dirigidos a convencer al Rey que uno de sus parientes debía ser designado virrey-inca del Perú.

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

b. Cambios en los rituales andinos.

Las extirpaciones de idolatrías habían empujado a la clandestinidad e ilegalidad a los rituales andinos. Rituales que siempre habían servido para reproducir y legitimar a las noblezas indígenas. La prohibición de estos rituales hizo necesario el cambio radical y la invención de nuevas actividades que cumplan con las mismas funciones sociales, políticas, simbólicas y religiosas antiguas. La fiesta patronal cristiana comienza a adquirir una gran

vitalidad y dentro de estas mismas fiestas los indígenas comienzan a representar el acontecimiento de Cajamarca: la muerte de Atahualpa. En los numerosos pueblos de las regiones altoandinas se comienza a representar este acontecimiento con ingredientes muy originales: los curaca se disfrazan de incas y los indios del común de españoles. Hay una inversión simbólica que expresa una crítica al acontecimiento fundador del sistema colonial.

En estos rituales las categorías e ideas construidas por los intelectuales pro-indígenas se convierten en cultura popular. Hay evidentemente nuevos consensos históricos que empiezan a difundirse con la actividad simbólica de los rituales. En los mensajes que estos rituales difunden encontramos de nuevo la crítica al sistema colonial, la desacralización del español y la idealización de lo inca.

c. Los Incas en las fiestas urbanas y en el arte.

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

d. Nuevas actitudes políticas.

En numerosos lugares de las regiones andinas se inicia un proceso de reconstrucción de los linajes nobles indios buscando su legitimidad en el parentesco con los Incas. Muchos curaca, grandes o pequeños, se reclaman descendientes de los Incas. Incluso algunos impostores como Pedro de Bohorquez en Lima y otros verdaderos como Alonso Inga en Ibarra se reclaman abiertamente como tales y crean intranquilidad con sus comportamientos. En Lima habían rumores de conspiraciones donde participaban los incas que pretendían incendiar e invadir la ciudad. Una expectativa en el regreso del Inca parece alcanzar una dimensión que preocupa a las autoridades españolas. Pero de acuerdo a los testigos que declararon en el juicio a don Alonso Inga de Ibarra no se trataba de un regreso mítico, utópico, sino de un regreso real de los parientes legítimos del Inca. Parientes que estaban litigando constantemente por recuperar sus tradicionales privilegios. Las miradas indígenas se vuelven sobre sus tradicionales jefes étnicos. Habían perdido la credibilidad en los españoles y el fenómeno de la explotación se podía percibir más conscientemente. Era necesario buscar una solución. La historia pasada se convierte en una alternativa. Reconstruir esa sociedad inca derrotada era una forma de oposición anticolonial, pero también un programa utópico imposible de realizar. Pero por encima de estos inconvenientes la esperanza en los Incas, en el regreso, permitirá un enorme movimiento de integración: todo se sienten indios que se reclamaban descendientes de los incas. Indios por oposición a los españoles.

En conclusión hay una serie de cambios en el siglo XVII que nos permiten afirmar que la utopía andina había iniciado su existencia. Las poblaciones indígenas, y sus intelectuales, desde las miserias de la condición colonial miran a la historia como una alternativa para el futuro. Plantean lo indígena como una alternativa. Olvidan la tristeza del vencido y recurren a la risa durante las fiestas rurales para burlarse de la historia de una absurda derrota. Invierten incluso la historia durante sus representaciones

rituales: hacen aparecer a los españoles como gente de menor rango y castigados por sus vicios. La utopía, durante este siglo, es vivida como una alegría colectiva desacralizadora de lo que significan lo español y el sistema colonial. Idealizan lo indígena, surge progresivamente un orgullo por la historia inca y se preparan las conciencias para los grandes movimientos sociales que se producirán en el siglo XVIII. La utopía andina, esa fuerza que hace recordar al Perú que es una nación andina, había iniciado su marcha.