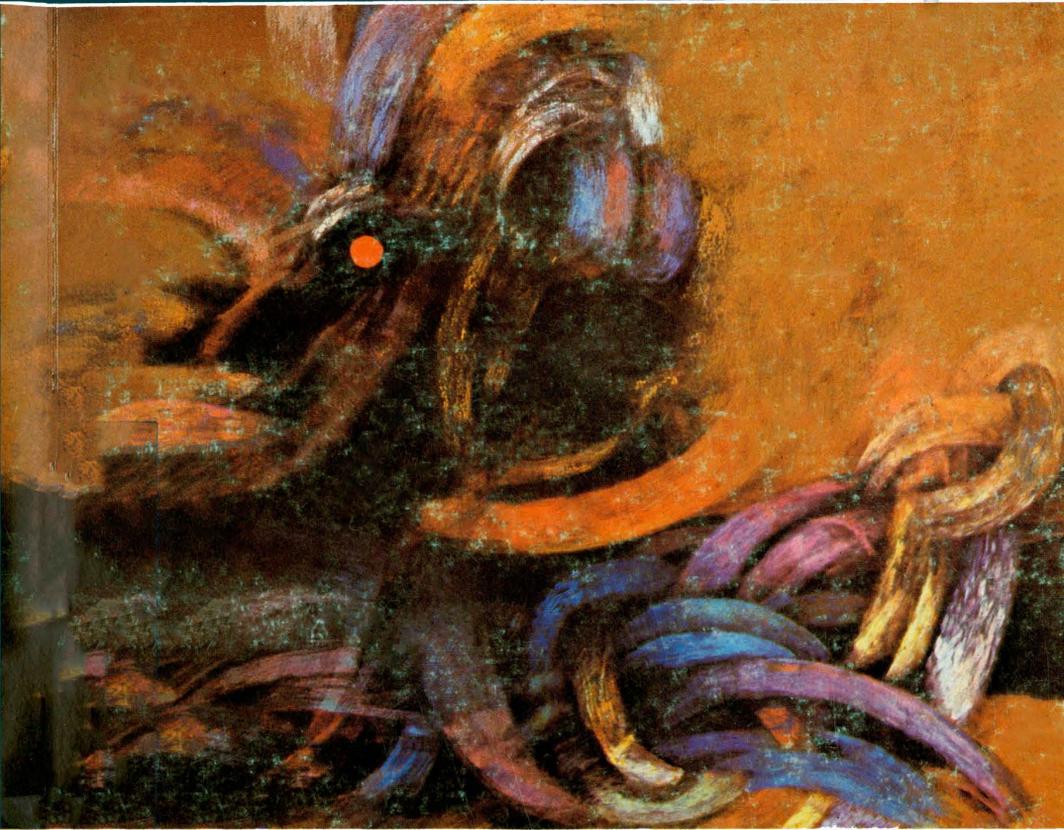


ecuador DEBATE

ABRIL DE 1988

QUITO—ECUADOR



UTOPIA Y SOCIEDAD

15

BIBLIOTECA



FLACSO
ECUADOR

ecuador DEBATE



quito - ecuador

ecuador DEBATE

DIRECTOR; José Sánchez-Parga

CONSEJO EDITORIAL: Galo Ramón, Manuel Chiriboga, Byron Toledo, Jaime Borja, Francisco Rhon Dávila, José Sánchez-Parga, Lenny Field, Iván Cisneros.

COMITE DE REDACCION: Patricia Ramos, Campo Burbano, Mauro Cifuentes, José Bedoya, Guillermo Terán, Juan Carlos Ribadeneira, José Sola, José Mora Domo, Lenny Field, Fredy Rivera.

COMITE ASESOR: Andrés Guerrero, Hernán Rodas, Juan Pablo Pérez, Francisco Gangotena.

DISEÑO Y DIAGRAMACION:
Vladimir Lafebre



PRECIO 500 SUCRES

PORTADA:

PINTURA DE FERNANDO TÓRRES

1500 Ejemplares

Impreso en Talleres CAAP

Fotomecánica: Gonzalo Acosta

Composer: Marcia Collaguazo

Centro Andino de Acción Popular
Quito - Ecuador

ecuador DEBATE

La revista Ecuador Debate es una publicación del Centro Andino de Acción Popular -CAAP-, bajo cuya responsabilidad se edita.

Junta Directiva del CAAP: José Laso Ribadeneira, Manuel Chiriboga, Agustín Armas, Francisco Rhon Dávila, Marco Romero.

Director Ejecutivo: Francisco Rhon Dávila.

ECUADOR DEBATE es una publicación periódica que aparece tres veces al año y cuyos precios son los siguientes:

	<i>Suscripción</i>	<i>Ejemplar suelto</i>
<i>América Latina</i>	<i>US\$ 12</i>	<i>US\$ 4</i>
<i>Otros países</i>	<i>US\$ 15</i>	<i>US\$ 5</i>
<i>Ecuador</i>	<i>\$ 1450</i>	<i>\$ 500</i>

La dirección postal de la Revista es: Apartado Aéreo 173 - B Quito, Ecuador, Oficina ubicada en Diego Martín de Utreras 733 y Selva Alegre.

El material sometido para su publicación (artículos, comentarios, etc.) deberá ser canalizado en la medida de lo posible a través de los miembros del Comité editorial

Opiniones y comentarios expresados por los colaboradores son de responsabilidad exclusiva de éstos y no necesariamente de la Revista.

El material publicado en la Revista podrá ser reproducido total o parcialmente, siempre y cuando se cite la fuente que le dé el respectivo crédito.

El símbolo de la revista es el logotipo del Centro Andino de Acción Popular.



Indice

	Pg.
EDITORIAL	5
 COYUNTURA	
 ELECCIONES: RENOVACION EN LA CRISIS O CONSTRUCCION DE LA DEMOCRACIA REAL	
Comité de Redacción Ecuador-Debate	9
 ESTUDIOS – ANALISIS	
 PARA PENSAR LA UTOPIA	
J. de Olano	21
 UTOPIA Y ALTERNATIVA POPULAR ANTE LA DEUDA EXTERNA	
José Luis Coraggio	43
 MATRICES DE LA UTOPIA ANDINA: ACUERDOS Y DISENCIONES	
José Sánchez-Parga	101
 LA AUSENCIA DE UTOPIA COMO COMPONENTE DE LA CRISIS URBANA	
Fernando Carrión	159

LA UTOPIA RELIGIOSA EN LA SOCIEDAD ACTUAL	
Mons. Luis Luna Tobar	189
LA UTOPIA DE LA ECOLOGIA	
Vladimir Serrano ..	201
CAMPESINOS, UTOPIA Y PLANIFICACION	
Manuel Chiriboga	231

MATRICES DE LA UTOPIA ANDINA: ACUERDOS Y DISENSIONES

J. Sánchez-Parga

Las épocas de crisis en todas las sociedades, sobre todo cuando la crisis de futuro afecta a aquellas sociedades que han hecho de la historia una ideología del cambio y se han identificado con el mito del desarrollo y del crecimiento, son esas épocas de crisis donde se han generado los discursos y elaboraciones de una utopía. Como si la resolución de los impasses societales sólo pudiera tener lugar en un imaginario temporal.

Pero tratar de la utopía andina, efecto en parte de la crisis de nuestras sociedades, supone una transferencia conceptual que no puede sino obligarnos a repensar la misma noción de utopía y a reconsiderar el fenómeno de las socio-culturas andinas en referencia a dicha noción.

En los últimos años el tema de la utopía ha hecho correr mucha tinta en el área andina (1), en torno a él han cristalizado discursos y enfoques muy diferentes, la mayor parte de ellos, por no decir exclusivamente todos, muy peruanizados. Quizás por esto mismo una reflexión diferida en el tiempo, y en cierto modo periférica a las tradicionales centralidades andinas (cusqueñas y bolivianas), nos parece que podría aportar algunos enfoques en parte críticos y en parte más amplios o radicales para una comprensión de la utopía andina y para la prolongación de un debate, que no hace más que continuar un acontecer utópico que las sociedades y culturas de los Andes reproducen desde hace cinco siglos.

I. POR QUE UNA UTOPIA ANDINA

1. Duraciones y Extensiones de la Resistencia Andina

Tuvieron que haber sido estas sociedades encaramadas sobre los 2000, 3000 y 4000 m. de altura en la Cordillera de los Andes, las que después de resistir durante tres siglos la dominación colonial española siguen desafiando todavía después de casi dos siglos la presencia desestructuradora e integradora de los Estados nacionales, dentro de los cuales quedaron atrapados a raíz de la independencia de las tres repúblicas andinas. Quizás porque los aparatos políticos del Estado tienen aún limitantes ecológicos, como los ha tenido el desarrollo del Capital y de la tecnología

(1) Cfr. La recopilación de J.M. Ossio, *La Ideología Mesiánica del Mundo Andino*, Lima, 1973, *Allpanchis*, No. 10 1977 y No. 20, 1982; y por último la obra de A. Flores Galindo, *Buscando un Inca: Identidad y Utopía en los Andes*, Lima 1987.

de occidente hasta ahora, los grupos andinos han encontrado en los enclaves de la altura, hacia donde han ido siendo reducidos, las más extremas y paupérrimas condiciones de su reproducción pero también los baluartes de su resistencia tanto frente a los modelos de etnocidio planificado (como los que se implementaron en las regiones selváticas o en aquellas de llanuras en el Continente Americano) como frente a las políticas integracionistas, cuyo objetivo de abolir “la diferencia” étnica (aun a costa de radicalizar las diferencias sociales) ha buscado desindigenizar al indio, dejándolo a la deriva de un mayor anonimato y marginalidad sociales.

Quizás también habría que preguntarse, si a esta incapacidad de los sucesivos Estados, colonial y republicano, de abolir la distancia especial y altitudinal en la que se fraguaron las culturas andinas, no se añade así mismo una insoslayable impotencia por liquidar el pasado andino, la persistente actualidad de sus largas duraciones, esa su continua invención de la tradición modificando la orientación temporal de esas sociedades, que se han empeñado más en reconquistar el pasado que en proyectarse en el futuro. Sin duda también esta experiencia, representación y manejo de la temporalidad, se ha convertido para las culturas andinas en un reducto subersivo contra la racionalidad histórica de occidente, que ha hecho del futuro la única dimensión de lo real y de lo posible, del cambio y del desarrollo.

Sin embargo, lo más espectacular del fenómeno andino, una de las razones que permiten pensarlo en términos utópicos, es esa relativa homogeneidad cultural, la participación en matrices simbólicas, socio-económicas y políticas, que a la vez que unifica una de las áreas étnicas más extensas del mundo no ha dejado de ir multiplicando ilimitadamente sus centralidades sociales. Como si esa unidad étnica panandina, que los mismos procesos

históricos de dominación han contribuido a afirmar, lejos de resolver las etnicidades particulares originarias, hubieran más bien intensificado las dinámicas faccionalistas, no tanto para romper con aquella unidad de base y las identidades intra- (e inter-) étnicas cuanto por un contrario como un mecanismo de resistencia frente al poder concentrador del modelo estatal de sociedad.

Es precisamente esta particular forma de su espacialización social y este profundo enraizamiento en el pasado —que ha llevado a estas culturas a articular su estrecha organización social con las dimensiones temporales de su religiosidad fundamentalmente condensada en el culto a los ancestros— lo que obligaría a repensar el mismo concepto de u-topía, su “a-localización” y orientación en el tiempo. En este sentido cabría preguntarse, lo que consideraremos como objeto de un desarrollo ulterior, en qué medida ya el fenómeno andino en la forma en que se ha hecho historia, y cómo desde su misma “visión de los vencidos” (Wachtel, 1976), no supone ya la particular codificación de una utopía.

Por último es precisamente tal “visión de los vencidos” (o quizás mejor “oprimidos pero no vencidos”, Silvia Rivera, 1986), la que sustituye a esa situación e ideología de la crisis, donde supuestamente se han generado siempre los discursos utópicos, y que se han ido internalizando en la misma cultura de los grupos andinos, en sus estrategias de reproducción, en sus mismas formas de enfrentarse con las sociedades dominantes o las diferentes periodizaciones de la dominación; en esta “visión” encontramos cifrada una utopía que por sus extensiones colectivas y por sus largas duraciones nunca (al menos plenamente) ha podido ser elaborada a nivel de los discursos —a no ser en determinadas ocasiones, a través de una transdiscursividad en referencia a la ideología de los “vencedores” como en el caso de Guaman Poma y Garcilaso de la Vega de la manera más paradigmática —sino que se en-

cuentra preferentemente cifrada en las prácticas socio-culturales de los grupos andinos, en sus estrategias de supervivencia, en sus respuestas a los desafíos de la dominación y de la modernidad.

Sería ilusorio pensar que las sociedades andinas no han hecho más que resistir a la defensiva de su supervivencia y conservación de sus culturas. Las sociedades dominantes no quedaron ilesas por muy dominador que fuera el contacto y las relaciones interculturales con los indígenas de los Andes. En el transcurso de cinco siglos de convivencia colonial y republicana, mediatizada por un amplio proceso de mestización, se ha ido desarrollando una lenta pero tenaz transculturación tanto de la sociedad colonizadora primero como de las sociedades nacionales después, que ha ido confirmando al perfil de los países andinos toda una serie de rasgos que los diferencia culturalmente de los otros vecinos latinoamericanos. Ya que el pasado andino no sólo ha ido permeabilizando la historia de las sociedades dominantes; de manera simultánea se ha metabolizado también en la misma fisonomía cultural de estas sociedades, e incluso en aquellos estratos más profundos, más inconscientemente asimilados y por ello más colectivamente compartidos.

En este sentido la obra de Alberto Flores Galindo, *Buscando un Inca: Identidad y Utopía en los Andes* (1987) es ilustrativa de cómo el imaginario étnico en los Andes no sólo se ha ido reunificando por las más heteróclitas manifestaciones (sociales, religiosas, políticas y culturales) e irrigándose por todo el tejido de la sociedad sino que también sigue prolongándose como discurso y prácticas subversivas en los procesos históricos más recientes. Y es que en el horizonte andino la utopía nunca ha sido un producto elaborado sino más bien una codificación de las más diversas prácticas, objetos y discursos sociales.

Por esta razón la utopía andina no puede ser pensada de ma-

nera demasiado exclusiva e idealista desde los enclaves étnicos, ni desde los residuos de la tradición ni desde los recintos comunales; ella involucra a esa “otra” sociedad nacional también profundamente andinizada —y en ineludible proceso de andinización. Y además de ello, porque la utopía étnica atraviesa la relación de los grupos indígenas andinos con la sociedad y el Estado nacionales. En este sentido la utopía andina tendría un alcance meta-étnico, que trascendiendo a los indígenas de los Andes podría proponerse como un modelo histórico y societal; sobre todo en lo que dicho modelo contiene de formas de resistencia y de autonomía, de particularidad y de “diferencia”.

2. Las Estrategias y los Desafíos

Los serios desafíos de la historia no cogieron desprevenidos a unos pueblos, que ya desde muchos siglos antes habían logrado domesticar el frío y la altura, y dar respuestas creativas a un paisaje vertical (O. Harris; B. Larson; E. Tandeter, 1987; 19ss). Lo que nos supondría pensar en una prehistoria de la misma utopía andina, la que estaría matizando la originalidad de sus expresiones históricas.

“En el proceso los mismos vehículos a través de los cuales la hegemonía debía ser reproducida se tornaron en canales de expresión de algo poco parecido a lo que los arquitectos de la Colonia habían previsto. Un tipo de resistencia ‘táctica’ el cual en oportunidades deviene terreno fértil para la rebelión” (Thomas Abercrombie, 1986:5).

¿Táctica o estrategia? Poco importaría la precisión de una terminología, cuando sea necesario reinvertir otra más adaptada a la socio-lógica andina, pero que en cualquier caso hace referencia con toda propiedad a la semántica de la guerra —y no tanto a la de la “lucha de clases”. Lo importante en cambio es la generali-

zación y constancia de un comportamiento étnico, que a lo largo de los diferentes procesos históricos de dominación, y a lo ancho sino de sus estructuras sí de sus distintas funciones sociales (económico-productivas, religiosas, culturales y políticas), ha tratado de reordenar y aún de tergiversar por procedimientos de adaptación (de rechazos, de adopciones, de encubrimientos y combinaciones) las relaciones con el Estado (colonial o republicano) con el mercado (precapitalista o capitalista) con la Iglesia (evangelizadora o estirpadora de idolatrías, de la religiosidad "liberadora" o neo-evangelista).

Sin duda lo más original en la historia de las estrategias andinas de resistencia ha sido su morfología plural. Bajo procesos históricos idénticos o análogos las respuestas étnicas han sido con mucha frecuencia muy diferentes de acuerdo a la variedad de los contextos más particulares. Por otro lado, dichas estrategias han puesto de manifiesto una muy sensible plasticidad no sólo en sus procedimientos adaptativos, sino también en la búsqueda de alternativas múltiples y de rápidas rectificaciones.

a. Ni las articulaciones prematuras al mercado colonial de los indígenas nor-potosinos (J. Murra, 1972 O. Harris, 1982) o cochabambinos, ni el involucramiento en las redes comerciales del sur-andino de "arrieros" y "trajinadores" indígenas fueron un obstáculo para el mantenimiento de las identidades étnicas, ni para que desde ellos se deflagaran las grandes sublevaciones que no dejaron de amojonar la historia colonial y republicana. El mismo desafío del mercado capitalista no ha impedido que muchos grupos indígenas, no sólo realizando "buenos negocios" (R. Santana, 1983) sino incluso llegando a exitosos niveles de acumulación y aun de diferenciación económica al interior de su etnia, hicieron de su prosperidad una sobre-significación de su identidad como indios y una prestigiosa reafirmación de su "diferencia". El caso

otavaleño puede representar el más complejo ejemplo actual de cómo la etnicidad no sólo puede desempeñar un cierto papel de valor agregado en la producción y en los productos que comercia dicho grupo indígena, sino que representa también un factor reactivo de su identidad-diferencia frente a su plena inserción en la sociedad nacional y frente incluso a la apropiación de no pocos elementos de la cultura occidental, como si la modernización lejos de ser un obstáculo constituyera más bien un espacio o procedimiento de afirmación étnica.

“Lo que hace particularmente interesante a la economía indígena andina es la persistencia de una producción-circulación a larga escala fuera del mercado” (O. Harris 1.982). Y aún cuando estas economías étnicas han combinado la producción de autoconsumo con una producción de orientación comercial en la cual aunque de acuerdo a equivalencias estrictamente mercantiles dicha economía aparecería como deficitaria, sin embargo continúa reproduciéndose sin llegar a la bancarrota (Golte y de la Cadena, 1983), por encontrarse instalada en un complejo sistema de codeterminaciones socio-económicas. Pero lo determinante en la reproducción de lo étnico en todos sus aspectos económicos y socio-culturales, es que la dependencia del mercado no llegue a transformar las condiciones de producción (O. Harris 1982, 93).

Se ha vuelto un planteamiento clásico atribuir a la etnohistoria y a la antropología la perspectiva de “la perduración y continuidades de la cultura andina en los períodos colonial y republicano, y a la presencia del pasado en las comunidades andinas contemporáneas”, mientras que otras disciplinas o “tradición investigativa “enfoca las poderosas fuerzas del cambio económico social y político” (O. Harris; B. Larson; G. Tandeter: 1987: 20 s).

Pero de hecho dentro de los mismos enfoques de los economistas de la tradición y realidad económicas andinas nos vamos a encontrar también con estas dos versiones paradójicas (Cfr. Lehman, 1982: *passim*). La aparente paradoja no es más que el resultado de la superposición de diferentes niveles de una realidad tan caleidoscópica como la andina que al mismo tiempo perdura y cambia.

Un otro aspecto que hace referencia a esa relación calculada entre la economía étnica y economía del capital (considerando que el concepto de "economía étnica" no significa una referencia a un sistema económico específico diferente y autónomo del mercado y del capital (Cfr. Rodrigo Sánchez 1982: 157) sino precisamente a ese muy particular y hasta complejo sistema de relaciones que los grupos indígenas mantiene con la economía capitalista) es el relativo al salario en forma de trabajo indígena, que en muchas situaciones constituye un "sur-plus", excedente o complementación desde el punto de vista de las economías comuneras (B. Bradby 1982: 99) (2).

El criterio de la residencia para establecer el carácter permanente o temporario de la migración indígena maneja cálculos de duración y periodización (Cfr. A. Figueroa: 1982: 131) que no siempre tienen que ver con las estrategias que a largo plazo mantienen las familias indígenas en los Andes. Un campesino indígena puede mantener durante varios años (entre 2 y 4) una situación de migrante permanente (durante más de 6 meses continuos al

(2) Para un certero enfoque reciente de la cuestión se puede consultar el estudio de Steve J. Stern, "La variedad y ambigüedad de la intervención indígena en los mercados coloniales europeos: apuntes metodológicos", en Harris, Larson Tandeter, *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI a XX*, ceres, La Paz, 1987.

año, o durante 5 días por semana) antes y/o después del matrimonio como un procedimiento de acumulación que le permita recampesinizarse luego en mejores condiciones (construcción de una casa, compra de tierras o de ganado). Este comportamiento es tan antiguo en los Andes como la institución de la "mita" (potosina), cuya migración compulsiva si bien afectó la integridad de las comunidades indígenas no impidió su reproducción (Cfr. T. Saignes, 1987).

La resistencia étnica a la asalarización y proletarización en los Andes no se ha debido tan sólo a las limitaciones del desarrollo del capital como sostiene J. Piel (1986). Es la misma forma de sociedad que han mantenido los grupos andinos, la estrecha articulación reproducida por la comunidad indígena entre territorialidad y organización social, entre el presente de sus estrategias de supervivencia y el pasado de sus tradiciones culturales, religiosas y rituales, lo que ha frenado entre otras formas de disgregación étnica la proletarización del indígena y su naufragio como indio anónimo en el incierto espacio social de una abstracta ciudadanía sin identidad.

Según Jean Piel por dos principales procedimientos el capital eludía la proletarización indígena en el Perú: el empleo temporal de los indios de comunidad y maximización mercantil de los rendimientos de las relaciones de producción tradicionales pre-capitalistas, lo que implicaría no la disolución sino la extensión de estas (o. c., p. 67).

A este fenómeno ha contribuido fundamentalmente lo que E. González de Olarte (1984 2a. Edición 1986) denomina el "efecto comunidad"; y no tanto porque en el medio indígena, dentro de las familias, grupos más amplios de parentesco, y de la comunidad, las decisiones se toman colectivamente y las actividades

principales sean llevadas a cabo en base a una amplia participación, convergencia de intereses o comunes condiciones de supervivencia que imponen opciones y comportamientos colectivos: si no más bien porque es la comunidad el principio regulador que organiza los tres elementos básicos del sistema económico: el sentido del intercambio (monetario y/o no-monetario), las estrategias particulares (subsistencia y/o mercantiles) y la orientación ideológica (reciprocidad y/o acumulación), puede entenderse ya en qué medida la identificación de las familias indígenas con su comunidad o grupo étnico de origen o pertenencia se encontrará sobre-determinada por otros factores de carácter más tradicional (cultura religiosa y parentesco, ritualidades sociales).

b. Ciertamente no es en las “funciones” (o más propiamente “funcionamientos”) económicos de los grupos andinos, donde mejor se expresa esa utopía de la resistencia y donde el imaginario étnico ha elaborado como respuesta la más propia morfología de significantes sociales. Porque tampoco fue la explotación económica, con el despojo de los recursos y de la fuerza de trabajo, donde exclusivamente se manifestaron las sucesivas formas de dominación, y donde el indígena andino agotó sus posibilidades subversivas. Quizás allí donde el dominio colonial sentó con más fuerza, amplitud y persistencia la mano, fue en la conciencia andina, en su inverso ideológico. No por ello resultó casual que la presencia española fuera representada como el inicio de un “pacha cuti” que de alguna manera no tuvo fin, y con el que se inauguró también la utopía andina.

Si la maquinaria económica operó en términos extractivos, agotando los recursos de la tierra y la fuerza de trabajo, el cuerpo social de la producción, los aparatos de la cultura, ideológicos y religiosos, trataron de consumir a niveles más profundos “la desestructuración del mundo andino” (Wachtel, 1976).

Fue fácil para la colonia terminar con todo el andamiaje religioso de los incas, que proporcionaba el contexto donde las instituciones políticas del Cusco encontraban su sentido y su ideario espiritual; y también fue relativamente rápida por parte del nuevo Estado, la instalación sustitutiva de una religión oficial, que en parte lo justificaba, con los nuevos aparatos y actores, procesos, discursos y objeto del cristianismo.

Pero la desaparición del culto oficial retrajo a las religiones andinas a sus formas más originarias y arraigadas, las cuales al serles negada toda manifestación pública, en parte se fueron internalizando cada vez más en la conciencia indígena, y en parte fueron conquistando o cristalizando las antiguas creencias y representaciones en los nuevos objetos del culto cristiano. La clandestinización religiosa e ideológica supuso todo un proceso de travestimiento de lo antiguo en lo nuevo, de lo propio en lo ajeno, y simultáneamente un vasto fenómeno de tergiversación de la cultura dominante: allí donde era adoptada se le confería un sentido diferente. Y es que la andina, como cualquier otra cultura, era un todo que no se descompone fácilmente en partes aisladas cuya sumatoria constituiría un conjunto coherente; por ello la adopción de ciertos “rasgos” de las culturas dominantes significó su inserción en la cultura aborígen (Wachtel 1976: 239).

Esto supuso por parte de los grupos andinos una “rigidez cultural” (v. Lanternari, 1966: 120), que se manifestó sobre todo en la persistencia de las estructuras mentales, la cual combinó una extraordinaria “maleabilidad cultural” que fue modulando particularmente muchas de las transformaciones de las condiciones de existencia y de la vida material de dichos grupos. No es por ello extraño que en los Andes fuera “la evangelización superficial” (Wachtel: 1976: 231) y que una de las empresas más poderosas de la deculturación, la política de “extirpación de idolatrías”, inten-

tara “matar a aquella cultura a través de sus muertos” (Duviols, S. 1986: LXXV). Si nada tenía de desquiciado este objetivo de la dominación, ya que las culturas andinas había hecho de sus muertos no sólo los depositarios de sus tradiciones, el símbolo cultural de su pasado, y sino también el vínculo que garantizaba la articulación entre organización social y tierra/territorio, se entiende también el rotundo fracaso del programa de extirpaciones —y el éxito de la utopía andina: imposible acabar con los muertos sino es liquidando la memoria de los vivos. Y la memoria de las sociedades andinas se ha mostrado tan tenaz y ha conservado con tanta lucidez la semántica de sus ritualidades que no sólo ha podido reproducirse entera hasta nuestros días sino que ha llegado a contagiarse con su magia y con el imaginario de sus referentes sociales a las mismas culturas blanco-mestizas andinas, haciendo que en nuestros países la fiesta de los muertos sea un rito nacional.

c. Una lectura de las Actas de “procesos de idolatrías” (Cfr. Duviols, 1986) revela en qué medida fue la “fuerte resistencia religiosa indígena apoyada por los curacas” (O. C., XXVIII) en el siglo XVIII. Pero cabría preguntarse si dentro de los parámetros de la utopía andina se trata de un apoyo o de una identificación del poder de los curacas con lo que significa la religiosidad andina. Las condiciones del poder de las autoridades étnicas —tanto ayer como hoy—, las formas que posee la representación de lo político en los grupos indígenas e incluso del carácter de la gestión del poder y de la autoridad de ellos, es algo indisociable no sólo de las tradiciones culturales andinas —de sus ritualidades socio-religiosas— sino también y sobre todo de las formas de cohesión de dichos grupos, de sus relaciones de parentesco, de reciprocidad y redistribución.

La producción y circulación del poder al interior de la comunidad indígena, la difusión de la politicidad por toda la trama so-

cial del grupo étnico (J. Sánchez Parga, 1986), así como su institucionalización frente a la sociedad dominante, no sólo constituye un modelo utópico de lo político, una especie de reserva de democracia originaria, sino que pone de manifiesto una también utópica identificación entre política y cultura, poder y sociedad. Esta no separación de Estado y sociedad, que emblematiza la comuna andina (y que de algún modo la convierte en una "sociedad contra el Estado") es lo que confiere a la politicidad codificada en la institución de la comuna indígena en los Andes (ya sea como una prolongación del antiguo ayllu preincaico, ya sea como refuncionalización de un modelo socio-organizativo impuesto por la Colonia y por las repúblicas nacionales) el alcance de una utopía societal.

Sin duda alguna que una evaluación convencional de las instancias, actores y ejercicios de la política en la comunidad andina a lo largo de casi cinco siglos de dominación arrojaría un saldo bastante sombrío de lo que podría caracterizarse como el más complejo proceso de "desestructuración" de los grupos étnicos. Lo que, por otra parte, mostraría cómo las sucesivas formas de dominación en los Andes se atacaron a quebrar principalmente la organización del poder y de la autoridad en tales sociedades. Dicho balance correspondería muy bien a la situación bastante generalizada que en la actualidad, y a lo largo de todos los Andes, presentan las estructuras políticas de los grupos étnicos y de las comunidades indígenas, y ello tanto más si las consideramos investidas de modelos político administrativos impuestos por el Estado (los Cabildos) o tomados del régimen sindical (por ejemplo en Bolivia); o si se quisieran valorar los denodados y fracasados intentos de muchos grupos y organizaciones étnicas por jugar un papel protagónico en la política nacional o por obtener un mayor control en los ámbitos y aparatos de los pode-

res locales.

Pero pensemos que no es dentro de estos parámetros donde podríamos encontrar la utopía política (o la forma política de la utopía) andina. Como en los otros aspectos analizados dichas utopías sólo se develan en la medida que podemos repensar el poder y lo político y la politicidad en los Andes en términos fundamentales de una “diferencia”. En primer lugar nosotros veríamos, por ejemplo, lo utópico de la politicidad andina difusa en toda la organización socio cultural de la resistencia, difusa y codificada en todo el complejo y tupido entramado de las prácticas, discursos e instituciones de los grupos étnicos: tanto en la resistencia pasiva de sus estrategias de reproducción cotidiana como en las movilizaciones y rebeliones de mayor hostilidad. Lo que Zavaleta-Mercado denominó “la cultura de la resistencia” (1986: 192), cuyo principio originario radica en la organización, y que en los grupos andinos, estaría muy marcada por la dimensión o carácter fundamentalmente colectivo que tienen los procesos de socialización más particulares.

En segundo lugar, la misma disgregación atomizada de grupos étnicos y comunidades —esa especie de regreso a aquellas formas de organización socio-política precolombinas y preincaicas, que tanto los cronistas coloniales como los de raigambre indígena calificaron con una mezcla de horror de desprecio como “—behetrías”—, lo que se ha considerado como efecto del faccionalismo andino, nos parece uno de los recursos más originales de la etnogénesis andina y de mayor potencialidad utópica. Quizás demasiado hipnotizados por la cultura política que ha hecho la unión y de la organización un factor de poder —y que ha impreso el slogan “el pueblo unido jamás será vencido” (?)— no hemos comprendido plenamente o todavía que esa extensión y multiplicación de lo étnico en innumerables e indefinidas “centralidades socia-

les”, frente a esa concentración única del modelo estatal de sociedad, constituye uno de los desafíos políticos con mayor carga utópica.

Esta comprensión de la organización socio-política de los grupos indígenas de los Andes que siempre nos pareció sustancial a la socio-lógica andina (J. Sánchez Parga 1984) empieza a ser revalorada por autores como Thomas Abercrombie que sostiene: “lo que podría a primera vista parecer como un proceso de faccionalismo y desestructuración es, de hecho, sin embargo, un signo de resistencia continuada a la hegemonía estatal: en el proceso a dividirse en mitades (. . . cada fragmento de k’ulta) de nuevo se construye así mismo mediante la continuada “articulación doble” con el estado, a medida que en los procesos de etnicidad son remodelados para lograr la reproducción del nuevo grupo y de sus miembros” (1986: 10 s)

3. Los Proyectos Emergentes

Sólo con suma cautela, nos parece que se puede hablar de los proyectos étnicos, ya que el indígena andino existe más bien orientado hacia el pasado, en el sentido de lo que se ha denominado “utopía retrospectiva” (Wachtel, 1976) y no tanto proyectado hacia el futuro. Según esto sus condiciones de proyección —y aun de planificación— no pueden ser medibles más que a corto y mediano plazo, y por ello dichos proyectos sólo son descifrables a partir de sus estrategias presentes (Cfr. J. Sánchez Parga, 1988).

Y es precisamente el análisis de dichas estrategias y de los comportamientos más actuales de los grupos indígenas y de sus organizaciones, lo que nos puede ilustrar sobre las tendencias étnicas y la carga utópica investida en ellas. En esta línea tres nos

parecen los principales procesos emergentes en el área andina y de manera muy particular en el Ecuador, caso al que de manera más directa pero somera nos referiremos aquí: a) de la conquista por la tierra a la reconquista por la territorialidad; b) la comunalización de la sociedad indígena; c) el discurso y la reivindicación culturales.

a) Al indígena de los Andes siempre le ha resultado menos difícil y dramático quedarse sin la tierra como condición y medio de producción que perderla en cuanto propiedad y fetiche socio-cultural. Y no sólo porque la agricultura y su condición campesina representan menos un “modo de producción” que una forma de existencia y un destino socio-cultural, sino sobre todo porque en la tierra en cuanto territorio ha identificado su identidad. Este deslizamiento del concepto de pacha mama al de allpa se encuentra muy relacionado en la presente historia del Ecuador con los procesos subsecuentes a la Reforma Agraria de 1964 y 1973: al haber llegado a sus límites políticos la lucha y reivindicaciones indígenas por la tierra (y también a sus límites tecnológicos) el campesino de la sierra parece orientarse en sus estrategias a la consolidación e incluso hegemonización de un “territorio étnico” (Cfr. J. Sánchez Parga & J. Bedoya, 1986). En los últimos decenios tanto el proceso de Reforma Agraria con la adjudicación de sus antiguas tierras a las comunidades indígenas, como la modernización de las haciendas que han ido liberando muchas de las tierras no aptas o supérfluas a una tecnologización productiva (agrícola o pecuaria) del campo, permitieron a los grupos indígenas la expansión de sus territorios, que ha sido continuada de manera paulatina pero persistente, incluso por el procedimiento de la compra de propiedades blanco-mestizas por parte de campesinos indígenas.

Una aproximación regional a este horizonte más amplio

permitirá distinguir el actual modelo de estructura agraria de la Sierra Norte (con mejores tierras y mayor disponibilidad de riego) con altos niveles de concentración de tierra asociadas a minifundios campesinos, del que caracteriza a la Sierra Centro-Sur, donde la pequeña y mediana propiedad parece haberse extendido a costa de las haciendas.

°/o DISTRIBUCION DE LA TIERRA EN PROPIEDADES

	+ de 100 has	de 20 a 100 has	- de 20 has
Sierra Norte	47.92	21.65	30.43
Sierra Centro Sur	29.32	31.00	39.68

Fuente: Manuel Chiriboga "Avances de Investigación sobre estrategias socio-económicas de los campesinos indígenas", CAAP, Quito, 1987.

Ahora bien, es nuevamente en la región de la Sierra Norte, donde con más evidencia se está dando "un proceso de reconquista del espacio agrícola por parte de los Indios" (Leonard Field "Los sistemas Norandinos de cultivo, entre 1977 y 1986" Doc. CAAP, Quito, agosto 1987). De las 83.260 has. agrícolas de la región, las haciendas controlaban en 1977 el 41°/o (33.840 has), en 1987 sólo manejaban el 32°/o (27.040 has); mientras que los indígenas han pasado del 59°/o a un 68°/o. Quedarían aún 8.670 has. en haciendas de altura sujetas a una directa reivindicación étnica (Cfr. Leonard Field. o. c.)

b) Este proceso de reconquista étnica de la tierra y su efecto

de resemantización de la tierra en territorio no puede ser desligado del que podríamos denominar “recomunalización de los sectores indígenas”.

Esta otra dinámica étnica, en parte resultado de la Reforma Agraria, ya que la población indígena liberada de las haciendas se constituyó en comunidades campesinas, fue completada por toda una estrategia indígena de constitución jurídica en comunas no sólo para mejor defender la integridad de sus territorios sino también para legalizar su propia organización social y mejor relacionarse y negociar con la sociedad y Estado nacionales (Cfr. R. Santana, 1983: 93).

Dicho fenómeno de comunalización (y/o de “sindicalización” en Bolivia) se ha dado de manera generalizada en todos los países andinos.

En la Sierra Ecuatoriana el número de comunidades legalmente constituidas pasa de 931 en 1964 a 1.219 en 1972 y 2.026 en 1977. En los últimos diez años se podría estimar que más de 300 nuevas comunidades han adquirido su estatuto jurídico. A ello habría que añadir que en algunas zonas y regiones las comunas legalmente reconocidas son de 2/3 de las comunidades realmente existentes y con un funcionamiento autónomo.

En el Perú, en 1977, las comunidades reconocidas llegaban a 2.837 en las que vivía una población aproximada de 3 millones de personas equivalente al 20% de la población nacional y el 50% de la población rural. Las mismas estimaciones calculan en más de 3.800 el número de comunidades en 1985 (Cfr. A. Flores Galindo, *Comunidades campesinas*, 1987: 7).

Pero lo más importante de este proceso de comunalización de los sectores indígenas no reside únicamente en el sentido cultural que posee esta forma de organización tan ligada a la tradición

andina sino también en la proyección organizativa que las mismas comunidades han adoptado a nivel zonal y regional, al constituir “uniones” “confederaciones” “Jatun Cabildos” confiriendo al movimiento de organización una dimensión territorial y un estatuto o carácter jurídico y político más amplios y en no pocos casos de una mayor eficacia y cohesión étnica.

Nos parece muy significativo señalar las densidades utópicas investidas en la emergencia de esta forma “comunal” de sociedad emprendida por el proyecto étnico o inherente a él, ya que en ella reside, de manera paradigmática, la resistencia democrática de lo social; es decir la constitución de la democracia en los mismos momentos productivos y en las mismas relaciones sociales de producción y de reproducción de un grupo como factor objetivo determinante; entendida la democracia en cuanto, como diría Zavalete—Mercado, “la esencia del acto productivo y no sólo como rebote superestructural de él” (1986:230). En este sentido la conservación de las identidades comunales en una sociedad sigue siendo un obstáculo a “la reducción de todos los valores y todas las actividades a valores de cambio” y lo que ello presupone como “disolución de todas las rígidas relaciones de dependencia personales (históricos) en la producción” (K. Marx, 1971: 83).

En este sentido y en la medida que la comuna “constituye una instancia de legitimación de valores, modos y prácticas indígenas tradicionales” (R. Santana 1983: 157) aparece utópicamente como una forma alternativa de sociedad .

c. Otro proyecto emergente de la utopía andina podría ser localizado en su enunciación cultural. No es fácil a lo largo de la historia de las sociedades andinas, y a través de los diferentes procesos por los que atravesaron, analizar la temperatura de su

integración o identidad cultural, tanto más si consideramos lo cultural no únicamente como una fijación a las tradiciones de dichas sociedades sino también en su histórica inserción en las transformaciones y modificaciones propias de cualquier grupo social sujeto a los intensos intercambios culturales, como ha sido el de los indígenas de los Andes con las sociedades coloniales primero y republicanas después. De otro lado el "análisis cultural" supone siempre un complejo estudio del sistema simbólico de objetos, prácticas, instituciones y discursos de una sociedad, así como no sólo de la significación de ciertas constantes y duraciones sino también del mismo lenguaje de los cambios y de cómo la adopción o adaptación de determinados "rasgos" de otra cultura se integran a ese sistema que es la socio-cultura de una etnia o grupo indígena particular.

Para lo que interesa aquí nos parecen decisivos dos factores: a) la consideración del "discurso cultural" en sus formas enunciativas, interpelativas o de reivindicación, en la medida que la discursividad se constituye como una mediación objetiva entre la realidad socio-cultural de un grupo y la conciencia o representación que ese grupo se da a sí mismo; y b) el carácter de "diferencia" que como contenido marca no sólo a dicha discursividad sino también a las mismas prácticas sociales.

Si bien la actualidad del fenómeno andino no puede ser entendido sin una corriente subterránea de afirmaciones culturales y de la identidad étnica, quizás al nivel de los discursos y de la toma de conciencia esta identidad cultural se ha encontrado sujeta a ciclicidades muy diferentes a lo largo de las cuales se han podido alternar períodos de repliegue y de pérdida con otros períodos de consolidación y expansión culturales. Lo que, en cambio se puede constatar es que toda fase o situación de emergencia indígena en los Andes se encuentra acompañado siempre

de reivindicaciones culturales y de afirmaciones de la "diferencia" étnica.

Es todavía en los albores de la colonia, coincidiendo con los rebrotes del movimiento nativista del Taki Ongoy, que la documentación de Procesos y Visitas de idolatrías en el siglo XVII (recogidos por Duviols, 1986), refleja la elaboración de un discurso étnico cuyo eje articulador contraponía la antigüedad andina y la modernidad de los españoles.

Este discurso interpelativo, que firma el sentido de lo propio rehusando el no-sentido de lo ajeno e impuesto, hace de lo religioso un campo de referentes semánticos análogo y metonímico de la cultura.

"... en este tiempo docmatisaba este testigo y enseñaba al pueblo que no adorasen a Dios nuestro señor ni a sus santos porque era para los españoles que eran guacas y comaquenes dellos y que eran unos palos pintados y dorados y eran mudos que no les daban respuestas a los yndios de lo que les pedían como se le daba su ydolo guamancona y otros ydolos y malquis de su tiempo antiguo que quando las consultan y les hasen sacrificios les dan respuesta de lo que les preguntan. . ." (ibid, p. 145).

Con ello se propugna la conservación de costumbres, de vestidos, de la lengua y de las comidas: "... el aber comido sal agi pescado carne de obejas cebollas ajos coles y otras comidas de los españoles porque les llaman racchaymicuna. . . que lo tenían por pecado era volver a las amigas que abían tenido y no hacer honras a sus malquis. . ." (Ibid, p. p. 54).

Estimamos, muy de acuerdo con las consideraciones precedentes, que la actual intensidad y amplitud del discurso cultural, de sus reivindicaciones e interpelaciones, no puede ser enten-

dido al margen del movimiento de organización indígena en el Ecuador. Ya que es el momento organizativo donde tiene lugar un desarrollo de la conciencia étnica (donde, se podría decir que la “étnia-en-sí” deviene “étnia-para-sí”), condición necesaria —y espacio apropiado— para la constitución de las discursividades, y de manera más particular del discurso cultural.

Hoy en el Ecuador son las organizaciones indígenas tanto a nivel regional como a nivel nacional las que han hecho de la cultura, de sus culturas, un enunciado reivindicativo con el que a la vez que afirman su “diferencia” frente a la sociedad nacional y el Estado exigen un respeto y reconocimiento de ellas, su defensa y conservación y las garantías de su desarrollo autóctono. Lo que en definitiva postulan tales discursos es el estatuto nacional de tales culturas: no su nacionalización en términos de integración, sino su participación como integridades diferentes en la formación de una cultura nacional, cuya morfología será necesariamente plural.

II. “CRÍTICA” AL CONCEPTO DE UTOPIA ANDINA

El precedente boceto, entre analítico y descriptivo, de lo que se podría entender como el campo andino de la utopía, encuadra de alguna manera los tres principales referentes que dan a pensar una utopía andina. En este segundo capítulo nos proponemos plantear una “crítica” al concepto de utopía andina, entendiendo dicha crítica en cuanto a las “condiciones de posibilidad” para repensar la utopía andina. Para ello nos disponemos a abordar tres tópicos que nos parecen fundamentales, y que están exentos de ciertas implicaciones polémicas, en la medida que forman ya parte de la historia del pensamiento utópico andino. Estos tres

tópicos hacen referencia a: una desperuanización de la utopía andina, al mesianismo andino y a la articulación entre ideología, mito y utopía en los Andes.

1. Desperuanizar la utopía andina

Que el Perú, el epicentro cuzqueño, y las mismas dimensiones históricas del incario hayan centralizado de manera sustantiva el universo andino (y que los Andes meridionales y septentrionales se hayan integrado a la investigación más tardíamente y en menor proporción), hace obvio que las grandes y principales elaboraciones sobre esta inmensa y diversa área cultural se hayan nutrido por lo general de aquellos referentes centro-andinos, que ciertamente contribuyen a caracterizar de manera muy precisa los rasgos más sobresalientes de una cultura y de una tradición, que por otra parte se han encontrado sujeto a procesos históricos muy similares a lo largo de las diferentes latitudes de los Andes.

Ahora bien, aunque todo procedimiento de generalización puede ser lícito, y lo es el que hace referencia a una utopía andina, sin embargo un problema se plantea cuando esta utopía andina es pensada desde categorizaciones muy particulares y en relación a fenómenos locales. Y aun reconociendo que la utopía andina puede ser ilustrada parabólicamente en base a ejemplos, manifestaciones y episodios singulares, un tal método de soslayar aquellas categorizaciones de la utopía, que por encontrarse más arraigadas en las matrices socio-culturales de los grupos andinos son los que permitirán la elaboración más coherente y más generalizada de la utopía andina.

Dos nos parecen los tópicos que con mayor preferencia han sido incorporados por los andinólogos peruanos a la fenomenología utópica: el mito del Inkarry el movimiento del Taki Ongoy.

a) En el fenómeno del Taki Ongoy se podría registrar una cierta paradoja: una localización histórico-espacial muy particular (dentro también de ese eje cuzqueño ayacuchano del sur peruano) y de otra parte una raíz simbólico-ritual muy generalizable a todo el mundo andino.

Las reseñas que nos han transmitido Polo de Ondegardo (1559) y Molina, El Cuzqueño (1575), cuya extensa versión lo relaciona con la resistencia inca de Vilcambamba (Cfr. M. Hernández et alii, 1978: 112) coinciden en hacer del Taki Ongoy un movimiento étnico contra la presencia colonial: e incluso su interpretación de Lastres (1951) como una “danza de curación” tendría este mismo sentido si se considerara que esta forma de “terapia” posee un carácter colectivo, y no hace tanto referencia a una “enfermedad” (ongoy) propiamente anatómica sino más bien socio cultural. En otro trabajo (J. Sánchez Parga, 1988) hemos estudiado el carácter social que aun hoy en las actuales comunidades indígenas posee la representación del “cuerpo de la enfermedad”. Sobre las “terapias” colectivas no sólo los antiguos cronistas, Garcilaso de la Vega, y Guaman Poma, nos proporcionan referencias incaicas; también la documentación del Siglo XVII alude al “Rupay Carui” para echar las enfermedades del pueblo” (Cfr. Duviols, Cultura Andina y represión procesos y visitas de idolatrías y hechicerías Cajatambo, Siglo XVII, 1986: 286).

El período en el que aparece dicho movimiento, justo cuando las sociedades andinas empiezan a visualizar el carácter definitivo e irremediable del hecho colonial (bajo el régimen Toledano), explica a la vez que precisa toda la significación reactiva del Taki Ongoy.

Lo que se presenta como ejemplar de este fenómeno del sur peruano al final del siglo XVI es que las formas más primordia-

les de la cultura andina se constituyen en trinchera de los conquistados, ya que en las prácticas del Taki Ongoy surgen de estratos muy arcaicos donde lo crítico parece instalarse con un alcance utópico. Aquí no podemos prescindir de lo que ha sido y sigue siendo el baile en las tradiciones culturales andinas, y que un siglo más tarde aparecerá denunciado en los Procesos y Visitas de Idolatrías y hechicerías como una de las prácticas que continúan acompañando los ceremoniales de las “antiguallas” andinas.

“los (a sus malquis o huacas) inciensaban baylándoles diferentes bailes y quando se los baylaban el pariente mas cercano cargaba el cuerpo en las espaldas y con el bailaba un día y una noche (Duviols, O. C.: 72).

“. . . y en la cancha o plasita donde está su ydolo tauris bailaban la airiguasara con tamborsillos y bebían toda la noche emborrachandose. . . (o. c.: 168).

Esta identificación con huacas, ídolos y divinidades por medio del baile supone en el paroxismo del Taki Ongoy la expresión de un proceso de interiorización que de manera muy penetrante fue entendido y descrito por Molina: “las huacas no se metían ya en las piedras, ni en las nubes ni en las fuentes para hablar, sino que se incorporaban ya en los indios, y los hacía hablar. . . y hacían fiestas todo el pueblo, de dos, tres días bailando y bebiendo, e invocando a la huaca que aquel representaba y de día en el cuerpo, y velando de noche sin dormir” (1575/1943: 80-81).

Lo que el Taki Ongoy parecía celebrar, entre el conjuro mágico de los rituales y la conjuración social que incubaba, era el triunfo de los huacas sobre los dioses cristianos y de lo andino sobre los españoles: de ahí que uno de los componentes del ceremonial —que encontraremos todavía un siglo después en los Pro-

cesos y Visitas de Idolatrías (Cfr. Duviols, O.C.: 54, 56; 167)—fuera prohibir toda relación con la cultura de los colonizadores.

Ahora bien, más allá de esta “restitución” o restauración utópica, es en la misma forma del baile donde nos parece que reside uno de los contenidos más originales de esta utopía. El paroxismo de las danzas desdibuja la frontera entre lo que se podría considerar sus efectos catártico-religiosos y su eficacia social en cuanto supresión de la individualidad de los participantes. En esta misma línea interpretan Max Hernandez et ali (1987: 115) el Taki Ongoy, y cuya fenomenología sigue caracterizando la ritualidad de la fiesta andina:

“ . . . en momentos, en los que la autoestima de los grupos se pierde bruscamente, cuando una gran herida ha abatido el narcisismo de una colectividad, cuando se ha llegado a la cumbre de la desesperación, las diferencias individuales se borran y el grupo deviene en una unidad y se siente como tal y no solo como una colección de individuos, (Mushin, 1984: 22)”

b) De la amplia bibliografía sobre el mito y celebraciones míticas del Inkarri (Cfr. J.M. Arguedas, 1956; 1967; 1973; F. Bauricaud, 1959; O. Nuñez del Pardo, 1973; A. Valencia Espinoza, 1973; J. Flores Ochoa, 1973; J.M. Ossio y Jorge Herrera 1973; Marco Curatola, 1977; A. Ortíz Rescanier, 1973, Onorio Ferrero, 1973) varios han sido los estudios que han tratado el tema dentro del marco de la utopía andina.

Lo que nos parece importante poner de relieve es que si bien el espacio mítico del Inkarri es muy localizado (dentro del triángulo del Area del Cusco, Ayacucho y el Titicaca), hay más en su elaboración simbólica que en el significado de sus contenidos

elementos fundamentales de la utopía andina. En primer lugar el mito del Inkarrí señala un cambio importante en la historia de la mentalidad andina —de la “visión de los vencidos” diría Wachtel— por referencia al movimiento del Taki Ongoy. Mientras que en este se expresa una doble reacción de rechazo y contestación de la presencia de los colonizadores a la vez que una “revisión” de regreso a las antiguas formas de vida, el Inkarrí reasume la realidad colonial desde una recuperación del pasado que significa una reivindicación de la tradición, de acuerdo a una fundamental función mítica.

En segundo lugar, el centro del relato mítico (la cabeza de Atahualpa enterrada, crece bajo tierra hasta formar un cuerpo que surgirá de la misma tierra para explugar a los españoles y restablecer el antiguo Imperio) hace del Inkarrí una representación ctónica, y en cierto modo metafórica de todas las divinidades y fuerzas religiosas andinas, que también enterradas con una presencia subterránea, pueden ser operantes desde el subsuelo.

Este carácter ctónico del mito se completa con la función o sentido ordenador del mundo que se confiere al Inkarrí —“Inkarrí es un ordenador del mundo” (F. Pease, 1973: 447)—; por ello la representación de su “vuelta” significa el “reordenamiento” de una realidad que en el imaginario andino está “trastocado” “vuelto al revés”. El otro sentido temporal, incorporado a la simbólica del Inkarrí, y que constituye un aspecto fundamental de la utopía andina es la recreación del pasado, en cuanto una “respuesta del mito al desafío de la historia” (Onorio Ferrero, 1973: 425).

Al no ser propiamente o únicamente el mito una interpretación histórica del pasado andino, las representaciones históricas del Inkarrí transformadas en estrategias ejemplares de la crisis, adquieran un sentido mucho más amplio y también más radical,

y que hace referencia a esa reivindicación subersiva del pasado, cuya actualidad en los Andes tiene alcances y sentido de utopía.

El análisis de estos dos casos, el movimiento del Taki Ongoy y el mito del Inkarri, puede mostrar cómo el imaginario de la utopía andina llega a condensarse y expresarse en formas y circunstancias muy diversas, sin que por ello los contenidos y significantes de dicha utopía tengan que quedar reducidos a una identificación con tal tópico de la historia andina: por el contrario, tales significantes culturales de la tradición andina muy bien pueden adoptar otras codificaciones sociales y encontrarse difusos en las más diversas manifestaciones a lo largo de las distintas latitudes de los Andes.

Si el Taki Ongoy y el Inkarri no son la utopía andina, si en cambio han representado "lugares" donde dicha utopía se ha manifestado y adoptado codificaciones de intensas condensaciones culturales.

2. Para una crítica del mesianismo en los Andes

Si ya de manera general la utopía andina ha sido con mucha frecuencia tratada en términos de mesianismo, la conceptualización mesiánica de los fenómenos más particulares que acabamos de analizar, el Taki Ongoy y el mito del Inkarri, se halla presente en la interpretación de casi todos los autores que se han ocupado del Tema. (Cfr. Max Hernández et alii, 1987: 116, J. M. Ossio, 1973; John Earls 1973; L. Millones, 1973; N. Wachtel, 1973; O. Ferrero 1973).

Ahora bien, incluso aquellos autores que sostienen un mesianismo andino explícitamente concuerdan en que la experiencia andina de la temporalidad no es lineal, tendría más bien un carác-

ter cíclico —y lejos de proyectarse hacia el futuro se orienta hacia el pasado; de ahí la persistente “reivindicación de la tradición”, y la tendencia de las elaboraciones míticas de la historia. La misma intuición de Mariategui de que lo antiguo puede ser lo nuevo, hace que el acontecimiento le permita descubrir un sentido diferente —no tradicional o “conservador”— de la tradición. Esto le lleva a escribir “El pasado incaico —andino, nos atreveríamos a corregir— ha entrado en nueva historia, reivindicado no por los tradicionales sino por los revolucionarios (J. C. Mariategui, *Peruanicemos al Perú*, Amauta, Lima, 1970 p. 121).

Mientras que la evolución del pensamiento occidental secularizó el mesianismo judeo-cristiano, orientándose hacia un imaginario futurista y salvador con las ideologías del progreso y del desarrollo, el pensamiento andino se ha interpretado así mismo y sus crisis históricas desde un imaginario del pasado.

Pero nada más ajeno a las mentalidades andinas que la esperanza de una salvación vinculada a la llegada de un Mesías. Lo que en los Andes se espera, o más propiamente, lo que constituye objeto de una utopía práctica de resistencia es una pacha-cuti, una vuelta de lo que era mejor, muy de acuerdo en considerar que pacha-cuti no es propiamente una edad sino el cambio de un tiempo a otro (Cfr. H. Urbano 1982: 50).

No es casual que en el mismo Perú reciente ante el mesianismo del APRA, frente al culto al líder en torno a Haya de la Torre, Mariategui interpreta el marxismo “entendido como mito de nuestro tiempo” (A. Flores Galindo, O.C., 284) como un acto colectivo y una creación de las masas y cuya “salvación” no es una persona sino la abolición del Estado y de la lucha de clases.

En este contexto argumentativo nos aparece importante notar que A. Flores Galindo en su obra, *Buscando un Inca: Identi-*

dad Utopía en los Andes, lejos de recurrir a la ideología mesiánica para interpretar la historia de las utopías andinas, enfáticamente deja “contrapuestos lo utópico y lo mesiánico” (O.C., p. 284).

Si hay algo que define la originalidad de la utopía andina es la dimensión colectiva no sólo asociada a una forma comunal de sociedad —“Existe una relación evidente entre la historia de la utopía andina y las comunidades” (o. c., p 88)—, sino también a esa percepción de “el indio que se convierte en plural” (o. c. p. 239). Es esta disgregación de lo individual en lo colectivo, esta especie de contramesianismo que en lugar de buscar una proyección y sublimación de la sociedad en el individuo ejemplar o arquetípico hace de la sociedad el lugar de realización de los arquetipos individuales, lo que aparece magistralmente expresado en el reto póstumo atribuido a Tupak Amaru:

“yo muero, pero mañana volveré convertido en miles de miles” (Nayawjiwxta, nayajarus. Ti waranqa waranqa nakaw kuttanipxani).

Esta manera de pensar tiene tan profundas resonancias andinas, que no es extraño encontrar en otros contextos e interpretando las más variadas situaciones: “Santiago, hablando en quechua por boca de un indio de nombre Alanya, anunciaba su retorno con estas palabras “ahora vuelvo, para que volvais a los tiempos anteriores, ya no perecereis de hambre” (citado por Marco Curatola, 1977: 74).

La razón para introducir aquí una crítica a estas interpretaciones mesiánicas es doble. Por una parte, consideramos que hay una traslación totalmente inadecuada de las categorías mesiánicas al horizonte conceptual y cultural andino; y por otra parte,

pensamos que los paradigmas de la utopía andina son opuestos a los que propiamente poseen las representaciones del mesianismo en la historia de occidente.

Es sobre todo J. Ossio quien inaugura con su obra *Ideología Mesianica en el mundo andino* (1973) una corriente de interpretación que sin fundamento alguno atribuyó a la obra de T. Zuidoma; y que lejos de argumentar tergiversa tanto el pensamiento mesiánico como el mismo pensamiento andino. "Hemos escogido el término de "mesiánico" la ideología del mundo andino. . . pues el tema central es la figura de un Principio Unitario" (p. XVI)

A ello añade una interpretación todavía más difícil de sostener: "la ideología mesiánica andina. . . fue anterior a la Conquista" (XVI), considerando que si "estos elementos en la tradición cristiana (el mesianismo Joaquinista del siglo XII) causaron impacto en el mundo andino fue posiblemente porque los campesinos redescubrieron en ellos su propia tradición escatológica" (p. XXI). Así mismo Ossio es todavía más incoherente al asociar la ideología mesiánica con una "concepción cíclica del tiempo" (p. XX) y en otro lugar en "una concepción estática del tiempo, un interés en el pasado" (p. 156).

En la misma línea de J. Ossio, O. Ferrero (1973: 419ss) en base a una exégesis tan dudosa como arbitraria identifica al Inkari con el Mesías ya que aquel como este es "creador de un Mundo primordial"(?).

Otros autores, John Earls (1973: 404), Wachtel (1973: 69) y sólo en un principio muy matizadamente F. Pease (1973), pero después de manera muy explícita (1982) se refieren también mesianismo andino. Una versión ecuatoriana (?) del tema nos ofrece K. Klumpp (1974).

En apoyo a esta misma posición L. Millones recurre al aven-

turado supuesto que “treinta años de evangelización bastaron para que el cristianismo se adentrara en la mentalidad indígena” (1973: 85). Más de acuerdo con A. Flores Galindo, para quien “las almas son siempre difíciles de reducir” (1987: 104) nosotros hemos demostrado como las mentalidades andinas son baluartes de “larga duración” (1988).

Nuestra argumentación se basa fundamentalmente en dos puntos principales: a) una determinada experiencia de la temporalidad y una consecuente concepción o ideología de la historia esencial al mesianismo son totalmente ajenos al pensamiento andino; b) relacionado con el hecho anterior, el mesianismo comporta una dimensión escatológica y soteriológica, cuya individualización es así mismo extraña a la cultura y socio-lógica andinas.

El modelo mesiánico de la tradición hebreo-cristiana supone una experiencia y representación de la historia muy particular en la civilización de occidente, cuya linealidad se encontraba determinada por su proyección hacia el futuro, hacia un futuro escatológico “al final de los tiempos” y por la espera y esperanza de un mesías salvador; siendo precisamente este carácter soteriológico el que de alguna manera daba sentido tanto a la historia como a su culminación.

En conclusión no sólo la ideología mesiánica y sus representaciones más características son incompatibles con el tradicional pensamiento andino, sino que contradicen el ideario y codificaciones de la utopía práctica de las culturas indígenas de los Andes. Y esto último tanto más que en la actualidad el mesianismo secularizado de occidente se encuentra muy cristalizado en la ideología de un progreso y desarrollo —las utopías de la modernidad, la “ciencia ficción” de las sociedades del futuro— frente a lo cual

la utopía andina presenta formas de resistencia y un proyecto de sociedad "diferente".

3. Ideología, mito y utopía

Obligado nos parece completar esta capítulo tomando como interlocutor a uno de los autores que ha adoptado una posición más crítica en la discusión sobre la "utopía andina". En un primer estudio Henrique Urbano introducía ya un debate de "Discurso mítico y discurso utópico de los Andes", (1977) para regresar posteriormente a tratar la misma problemática precisando los puntos más polémicos en "Representaciones colectivas y arqueología mental en los Andes" (1982)

Obviamente concordamos con las objeciones de dicho autor al "mesianismo" andino, pero disentimos en su conceptualización de la utopía. En primer lugar, la orientación hacia el futuro, que en la tradición de occidente está asociada al pesamiento utópico, no tiene por qué sustantivar a la utopía. Si, según el autor, se entiende por utópico cualquier cambio en relación a la sociedad actual (1982: 495), no hay razón para que dicho cambio o pachacuti, de acuerdo precisamente a las categorías mentales andinas, tenga como modelo no una sociedad posible que todavía no existió sino lo mejor de ese pasado que la tradición andina sigue conservando y en referencia a la cual continúa interpretándose a sí misma. Por tal razón esta "idealización" del pasado además de un alcance utópico puede tener un carácter subversivo y no necesariamente reaccionario, en la medida que propone un modelo de sociedad y una experiencia histórica diferentes; y tampoco necesariamente tradicionalista, ya que en lugar de una fijación o de una vuelta al pasado puede ser entendido como una continua y actual reinención de ese pasado. De manera muy precisa habría que ver en ese proceso e intento de reconstitución de la

historia lo más original de la utopía andina. Y ello tanto más si consideramos que muchos de los contenidos de otras formas de utopía —en concreto la de T. Moro— han llegado a realizarse, a “tener lugar”, en un determinado futuro pero ya completamente desprovistos de su carácter utópico.

Según esto no habría tal contradicción evidente en los términos de “utopías retrospectivas” usados por Pease y Flores Galindo. Lo que la utopía (outopos) enuncia es la nei-espacialidad, es decir la no-existencia actual de una realidad; pero no excluye su temporalidad, es decir su existencia posible: y que como tal posibilidad puede ser pensada y objeto de experiencia. Que la realización de una posibilidad, mediatizada por un cambio haya de tener lugar (por necesidad lógica) en el futuro tampoco excluye que dicha posibilidad adopte una forma del pasado.

Quizás uno de los conceptos que más luz podría arrojar sobre la experiencia del tiempo en las culturas andinas, y de manera particular del tiempo en las culturas andinas, y de manera particular sobre este problema de las representaciones temporales en el imaginario utópico es el de *pacarina*. Esta noción de “origen” o “comienzo” parece poseer un carácter metatemporal en la medida que el origen o comienzo de una realidad cualquiera está siempre presente en dicha realidad a lo largo de todos los tiempos. “El origen es omnipresente y estará con nosotros en el porvenir” (Lionel Valle, “El discurso mítico de Santa Cruz Pachacuti Yamqui” 1982: 107).

Otro elemento determinante en la caracterización de la “utopía andina” es su carácter “práctico”, muy vinculado a la realidad de las culturas tradicionales de los Andes.

El hecho que sea en la memoria colectiva de los grupos andinos donde se ha ido acumulando experiencia del pasado y que

haya sido en los desarrollos de su cultura y formas de organización social donde han quedado transcritos e inscritos los procesos históricos, ha hecho que la utopía andina no pertenezca tanto al orden de la discursividad, y por ello que no haya sido objeto de una elaboración ideológica, sino más bien codificada en el imaginario semántico de las prácticas socio-culturales. Ya en esto veríamos una fundamental diferencia de forma, que justificaría la distinción propuesta por Urbano (1977: 95) entre discurso ideológico y “discurso utópico”. Nos inclinaríamos a ver en este grado cero de discursividad de las utopías andinas otra de sus características: ya que tanto su representación de sí mismas como la forma alternativa de sus posibilidades nunca es algo separado del cuerpo social de dichas culturas. Esto hace de las utopías andinas menos un discurso sobre que un discurso de dichas sociedades.

Más interesante nos parece la transición del mito a la utopía y por qué procedimientos se da tal transformación, teniendo en cuenta, como de manera acertada precisa Urbano (1977: 5), que el mito “es esencialmente un problema de lógica y no de cronología” de modo análogo, añadiríamos nosotros, a la utopía. La distinción radicaría en el que mientras el mito es la re-producción de un pasado en la memoria colectiva de un grupo en cuanto a un modo de producción de sociedad presente, y que confiera sentido a dicha sociedad, la utopía sería más bien esa misma re-producción del pasado en la memoria colectiva de las sociedades andinas para transformarlo en una alternativa del presente. Y si según esto, sólo podemos hablar de dos lógicas-sociales o dos “socio-lógicas” distintas, no propiamente diferentes, es porque las culturas andinas al no haberse dado una versión escrita de su historia, al no haber acumulado textualmente su memoria y experiencia del pasado, tampoco este pasado ha podido ser

separado por medio de una escritura del cuerpo social presente.

Por esta razón el modelo de las utopías andinas no puede tener contenidos del futuro; no se “ubica” temporalmente al cabo de las transformaciones históricas, sino en ese pasado tan asumido como sublimado, en el que las sociedades andinas se reconocen a sí mismas y con el que siguen identificándose. Y es por consiguiente el despojo de ese pasado, ya míticamente reproducido, lo que el hombre andino ha venido reivindicando hasta hoy. En este sentido se podría suscribir la observación de A. Flores Galindo (1987: 75) de que “la biografía de la utopía andina no está al margen de la lucha de clases, aunque también la trascienda.

Hay quizás otro factor que podría introducir una ulterior distinción entre mito (ideología) y utopía: el de las mediaciones prácticas o históricas, y que en la caracterización de las utopías andinas es particularmente relevante.

Lo que sustrae a la utopía de cualquier “idealización” o representación ideal, resultado de la evasión de una especie de deseo (de “wishfull of thinking”) colectivo, es su inserción como forma alternativa de una realidad presente, y por ello mismo objeto de prácticas sociales. Según esto la utopía sólo puede ser comprendida como un “producto social”. Incluso los “discursos” utópicos en occidente han supuesto y siguen suponiendo un proceso de transformación (de producción) de una forma de pensar las sociedades en otras formas alternativas de pensar las alternativas sociales es esta función mediadora de la práctica la que hace de la utopía algo realmente posible, no imposible o meramente ideal.

Este factor de la utopía adquiere una eficacia específica en el caso de la tradición y de las sociedades andinas en la medida que, como señalábamos antes, más que producir un discurso alternativo han codificado la alternatividad en sus mismas prácticas

socio-culturales, y en la reproducción y resistencia de una forma de sociedad que confiere a la "diferencia" una dinámica alternativa. Aquí habría que ver una solución a la aparente paradoja entre una "resistencia" que no es resistencia a cualquier cambio sino a una forma de cambio impuesto, y una "utopía" que en sus prácticas de cambio acometen una integración del pasado convirtiendo lo mítico en programa político. Y es porque mito y utopía en los Andes se ha hecho indisoluble de esa reproducción de lo andino sujeto desde hace casi cinco siglos a un violento proceso de desidentificación.

Quizás por esto, nos parece tan importante la reciente obra de A. Flores Galindo (1987), pues el biografar la utopía andina en el Perú ha puesto de relieve la distinta morfología de este trayecto utópico. De la misma manera habría que recoger las distintas intensidades que puede adquirir una tradición utópica como la andina muy sujeta a determinados ciclos: cuando los períodos de dominación o de asedio cultural arrecian las resistencias étnicas se refuerzan, mientras que en fases de tregua los contactos e intercambios culturales pueden entrar en distensión.

III. UTOPIA: MATRICES HISTORICAS Y PROYECTO POLITICO

Aunque las utopías andinas se arraigan en modelos mentales y de comportamiento anteriores a la presencia europea, será frente a ésta, y como un reto los "vencidos", que aquellas categorías mentales y lógicas sociales entran en una situación de crisis y adquieren un sentido o alcance utópico. Es esta forma de desafío que ha ido adaptando e interiorizando étnicamente el fenómeno andino lo que nos proponemos analizar aquí, tratando de

interpretarlo en lo que podríamos caracterizar sus “matrices históricas” (ya en las historia de “los vencidos”) y en su actual proyecto político.

1. **Matrices históricas de la utopía andina: Garcilaso y Guaman Poma**

Se ha convertido en un lugar común, sin duda por razones justificadas, recurrir a los dos principales cronistas “de raigambre indígena” para buscar en ellos las formas más originarias y específicas de este conflicto de dos mentalidades y de dos socio-culturas, en cuyo enfrentamiento germinaría lo utópico en los Andes.

El atractivo paradigmático de Garcilaso y Guaman Poma ha seducido ya a importantes autores, dando lugar a interesantes estudios; por ello no insistiremos en el hecho que desde experiencias personales y aun de contextos históricos muy diferentes, y a través de formas de discurso en cierto modo opuestas, las obras de ambos cronistas constituyen dos respuestas a la colonización. Lo que nos interesa cernir a continuación más que los temas centrales que ocupan dichas crónicas son ciertas constantes que, como “Leitfaden”, van respunteando sus ejes discursivos. Para ello hemos elegido el motivo de la perversión de la realidad colonial tal y como es percibida desde dos versiones, que al mismo tiempo constituyen dos niveles de la “visión de los vencidos” que podrán encontrarse conjugados a lo largo de la historia étnica. Mientras que Guaman Poma señala la realidad perversa sobre la que se constituirá el imaginario de la resistencia y utopías andinas, Garcilaso de la Vega registra en la distancia del discurso que confiere sentido a dicha realidad los efectos perversos de la colonización.

a) “y anci está el mundo al revés” (762)

Como un estilo constante se encuentra esta queja de Guaman Poma atravesando las páginas de su crónica. Un paradigma temporal señala como una ruptura la violencia del cambio: “que en tiempo de los Ingas no avía adulteras, putas, mal cazadas. Agora lo hay” (929 Cfr. 863). La diferencia entre el antes y el ahora, que lleva al Cronista a “dezir que hay mundo al revés” (409; Cfr. 449), se manifiesta no sólo en una perversión de las costumbres sino también en un trastocamiento de la sociedad: “De yndio tributario, mitayo, se hizo cacique principal y se llaman “don” y sus mugeres “doña”. Por ser perdida la tierra y el mundo. . .” (409).

Este pachacuti, la idea andina que se traduce por “el mundo al revés” se encuentra muy ejemplarmente ilustrada por el Cronista en el trastocamiento de los “curacas” o “señores principales” que los defensores de los indios se convirtieron en instrumentos de la colonización: “que los dichos caciques principales se hazen compadres. . . que los dichos caciques principales son muy crueles. . . y no ay rremedio” (763)

Como señala R. Adorno en su Introducción la Nueva Crónica (p. XXXIX) “la cuestión de los ‘caciques falsos’ le obsesiona a Waman Puma, tanto más que el mismo autor se sintió víctima de una suplantación (Cfr. 1106 s).

Pero es revisando toda la sociedad colonial, en sus diferentes actores, instituciones y situaciones que Guaman Poma declina continuamente la misma observación: “Y no ay rremedio” (497; 504; 510; 514; 518; 586; 614; etc.) (638; 471; 578).

“y no hay rremedio en los pobres” (553) “Y anci se destruye todo el rreyno con color de llamarse propietario. Y no ay rremedio en todo el rreyno. Y anci por ellos se ausentan

los yndios, indias" (578)

Lo que a los ojos de Guaman Poma hace "irremediable" la situación descrita no es tanto el hecho colonial ni su violenta dominación, sino un efecto fundamental: la desaparición del indígena. Un pasaje sirve de eslabón entre este y el otro motivo que constantemente surca la obra; "y anci se van acauando los yndios de este rreyno y no hay remedio" (607). En otras variables aparece el contenido de la misma queja: "y anci se destrue todo el rreyno con color de llamarse propietario y no ay remedio en todo el rreyno. Y anci por ellos se ausenta los yndios, indias" (578).

Para el pensamiento guamanpomiano el resumen de todos los depojos, de todas las violencias, de toda la extorsión de la fuerza de trabajo, de todos los procedimientos y defectos del "mal gobierno" colonial tiene como resultado último el despoblamiento de los Andes y la progresiva eliminación de los "yndios" (Cfr. 446). Hacia este tema obsesivo se vuelve reiteradamente el alegato del cronista, y también en este caso siga la suerte de los indios a la de los señores étnicos: "y aci se acava los señores principales y los pobres yndios se ausentan y se despuebla. Adonde auia en la becita general cien yndios tributarios, no ay dies, y ellos y sus ganados y haciendas se acauan". . . (931); "y los principales andan arrastrados y se muyere muy mucha gente de los yndios de este rreyno y se van acavandose los yndios en esta tierra" (485)

El preámbulo a la desaparición física del indio es significada por Guaman Poma a dos niveles de la sociología andina: por "ausentismo" y por el "despoblamiento" factores ambos de la destrucción étnica: "Y anci de tanto trabajo se ausentan" (556; 515; 552; 556); "Antes rrecrese más más daño en los pobres indios deste rreyno. De tanto trauajo se ausentan y se despuebla

la tierra”

Lo que también implica la definitiva extinción de los indígenas: “Y asi se van acavando los yndios en este rreyno y no hay remedio” (607).

De manera muy curiosa, y como un signo de la radicalidad de su utopía étnica, Guaman Poma se muestra implacable frente a una de las formas perversas que tiene esta liquidación del indio en los Andes bajo la colonización: el mestizaje. Que por “despo- blamiento” y “ausentismo” se desestructuran los grupos indí- genas, que la violencia colonial atenta contra la reproducción física de la etnia aparece como “irremediable” al cronista, pero el fenómeno del mestizaje, esa abdicación de lo étnico por parte de los mismos indios arranca de su pluma los más indignados repro- ches, ya que Guaman Poma veía en el proceso de mestización no sólo la liquidación de la cultura indígena sino también el tér- mino de una utopía andina.

En primer lugar condena el mestizaje como una forma y efecto de la violación colonial; “y andan rrobando sus haziendas y fornicando a las cazadas y a las donzellas las desvirga. Y aci andan perdidas y se hazen putas y paren muchos pesticillos y no multi- plica los yndios” (504 cfr. 526; 539; 556; 563).

Más aún, en el mestizo descubre Guaman Poma un nuevo enemigo del indio: “y las dichas mestizas son mucho más peores para las dichas yndias” (541). Lo más grave es que la producción del mestizaje frustra el proceso de reproducción étnica: “Y aci no multiplica yndios en este rreyno, cino mestizos y mestizas y no ay rremedio” (565, 566; 931).

Esta si no masiva, por lo menos lenta pero constante evasión étnica, y el proceso de desidentificación cultural que encubre o por el que se hace eficiente, será incluso denunciada por las mis-

mas fuentes coloniales". . . se cambia de apellido, se declara mestizos como artesanos" (AGI, Escribía la Cámara, 868A; Representaciones y quejas, AGN, XIII-18-7-4:f. 581v. Citado por Ann Zulawski: 1987: 184; Cfr. 1335; 138; 167; 171).

Es quizás el fantasma de la "malinchada", la trición de la Malinche, según la interpretación mexicana del mestizaje y su origen, lo que agobia al Cronista y provoca toda agresividad? Sobre este problema, la posición de Garcilaso, él mismo mestizo, será diametralmente opuesta.

Por qué rehusa Guaman Poma ver en el mestizaje la síntesis de dos culturas y una prolongación viable de lo andino al interior de lo europeo? Quizás porque entre ambos proyectos sociales hay una incompatibilidad estructural o porque dicha simbiosis no se hará sino en tales condiciones de desigualdad que a largo plazo acarreará la liquidación étnica de lo andino? En cualquier caso esta idea matriz del pensamiento de Guaman Poma trasciende su elaboración discursiva para plasmarse en la misma estructura icónica del texto; allí donde la imagen adquiere una prioridad semántica respecto de la escritura. En su análisis sobre el lenguaje pictórico y la tipología cultural de la "Nueva Crónica" Rolena Adorno (1981) muestra el permanente contraste con el que Guaman Poma semantiza los espacios españoles y los espacios étnicos. Esta radical separación entre ambas culturas es interpretada por la autora en la obra del cronista en base a dos razones fundamentales: ambos son recíprocamente ininteligibles (p. 102), y porque la cultura indígena representa la civilización mientras que la europea representa la barbarie (ibid).

La misma obra de Guaman Poma presenta un contrapunto a esta versión perversa del "mal gobierno" desde el cual se articula su propuesta de un "buen gobierno", y donde nosotros veríamos

una codificación de la utopía andina en el cronista de Lucanas Andamarca: nos referimos al concepto del “multiplicación de los indios” que también como un “leit-motiv” recorre las páginas de la “Nueva crónica”.

Ya en la primera parte de la obra, tratando del régimen incaico se pone de manifiesto este ideal andino.

“En estos indios y yndias tenía una horden muy buena del servicio de Dios y multiplico de jente para hinchar la tierra de gente” (201).

Este eco casi literal del mandamiento bíblico —“hinchar la tierra”— es comentado en una nota al texto por Murra quien señala que este aumento de la población indígena era “una preocupación perenne de Waman Puma y de otros representantes de la civilización andina. Véanse las craciones recogidas por Cristobal de Molina, el cuzqueño y traducidas por Meneses (1964) (“Nueva Crónica”, Siglo XXI p. 1135: nota 203:1).

Se entiende que la queja de que los indios no se multipliquen aparezca siempre rimando todos los capítulos de la obra: y como una interpretación conclusiva de todos los asuntos: “Y anci no multiplica ni multiplicara, antes se acavaran los yndios deste reyno” (520; 598) (3).

(3) En su original estudio, “Phaxsima y qullqi, Los poderes y significados del dinero en el Norte de Potosí”, O. Harris (1987:257ss) muestra cómo el concepto de incremento, de multiplicación y de logro económicos se encuentran semantizados por la idea de fertilidad y de procreación. Según esta interpretación podríamos sugerir un esquema en base a una doble analogía de simetrías, que incluso podría ser generalizable más allá del horizonte aymara: vida/ciclo biológicos (del hombre y de la naturaleza) y vida/ciclo económico; orden agropecuario de la economía y el orden minero-monetario de la economía.

Ha sido en el encuadre de este tópico Guaman—pomiano donde hemos intentado mostrar lo que para las sociedades andinas ha sido el gran reto de la historia: enfrentar lo “irremediable”, el gran trastocamiento o pachacuti de toda la realidad anterior a la colonia, y seguir pensando la posibilidad de un proyecto étnico en la capacidad de “multiplicarse” de las sociedades indígenas.

En este sentido Guaman Poma establece las bases para un pensamiento moderno de la etnicidad como un proceso de reconstitución —de continua reconstitución étnica— no al margen sino al interior de la historia colonialista y capitalista. Ya que el mismo concepto y fenómeno de etnicidad “ha sido constituido por el mismo proceso histórico mundial que ha producido el capitalismo, el trabajo asalariado y la estructura de clases” (Jay O’Brien 1986: 905). En esta misma línea, como identidades sociales históricamente constituidas las etnicidades actuales están sujetas a determinaciones fundamentales que impiden preservarlas como artefactos de las estructuras tribales precoloniales, no siendo consideradas más que como pseudohistóricas, implícitamente basadas en modelos opuestos, no-capitalistas, de sociedad. Obviamente ello no significa que la etnicidad haya sido inventada por el capitalismo —o el mismo colonialismo—; sin embargo la organización étnica y el mismo proyecto utópico andino, no pueden ser entendidos sino en relación con los modernos conflictos sociales y en el contexto del desarrollo y de la crisis de los capitalismo periféricos.

b) “Ahora me dicen que ésta ya todo confundido” (Comentarios Reales, II, 160)

No es fácil definir ese “desde donde” se constituye y articula un discurso como el de Garcilaso de la Vega, para en función

de ello adoptar un criterio hermeneúico. Parece, sin embargo, evidente que el intento del Inca de pensar lo andino desde la tónica española, de la lengua castellana, de la cultura europea y del irremediable fenómeno colonial constituye una cierta utopía, que como modelo no deja de tener su actualidad. Es, quizás, la realidad de lo andino al interior de su propio discurso, el que nos obligaría a nosotros a decodificar su sentido al nivel del mismo lenguaje: el lenguaje como conflicto y la lucha semántica como lugar donde una realidad, la andina sigue afirmando su significación.

También en este caso hemos recurrido el análisis de un nivel subliminar del discurso de Garcilaso de la Vega reconstruyendo un motivo que se encuentra difuso en la intratextualidad de su obra: la economía política de la denominación.

Aunque desde un enfoque diferente, el del antagonismo cultural, ya Guaman Poma había intuido una relación entre “el aumento de los indios” y el saber letras (Cfr. 782), Garcilaso, de la misma manera, señalando el recíproco desentendimiento entre lo andino y lo español (“... era causa que el indio entendiese mal lo que el español le preguntaba y el español entendiese peor lo que el indio le respondía” (I, L. 2, c. VI), va a denunciar que los colonizadores no enseñen letras a los vasallos (Cfr. II, L. 7, cI y II, L. 8, C. VIII).

Siempre de manera, si no velada discreta, Garcilaso asocia la permanencia de lo andino a la conservación de la lengua, y por ello insiste en “que no se debe permitir que se pierda la lengua general del Perú” (II, L. 7, C.I). Pero tampoco deja de advertir que el colonizador trueca la realidad andina al trastocar las letras que la designan (II, L.8, c. v). El tema es obsesivo en el cronista y reincide en él con frecuencia: “De este paso y de otros

muchos que apuntaremos se puede sacar lo mal que entienden los españoles aquel lenguaje” (II, L. 6, c. XXIX). A este respecto cabe, sin embargo, preguntarse si se trata de pruritos lingüísticos, de un mero nominalismo, o si tras los usos del lenguaje lo que está en cuestión es un uso de la realidad, y si el debate de los significantes no recubren también la realidad significada.

No es en modo alguno extraño que Garcilaso haya conferido al uso del lenguaje un poder de significación que va más allá del carácter performante que pueda tener la palabra. De ello es ilustrativo esa especie de tabú diferencial que atribuye al verbo *milluy*, ya que hace referencia a un oficio exclusivamente masculino, mientras que el verbo *buhca*, tejer, sólo será empleado por las mujeres (Cfr. II, L. 6, c. XXV). Esta misma sociología de la designación es muy sutil y astutamente trasladada por el cronista a una política comunicacional, cuyas referencias al contexto de la administración colonizadora resultan harto evidentes: “Querían los Incas que sus vasallos les hablasen boca a boca (a lo menos personalmente, y no por terceros)” (II. L. 7, C.I).

De hecho, es en el reverso de esta situación lingüística donde Garcilaso explicita el fondo de su pensamiento, y cuyo alcance polémico pone de relieve la utopía del proyecto étnico:

“Y aun los mestizos, mis compatriotas, se van ya tras ellos en la pronunciación y el escribir, que casi todas las dicciones que me escriben de esta mi lengua y la suya vienen españolizadas, y no se aprovecha, por el común de corromperse las lenguas con el imperio y comunicación de diversas naciones” (II. L.G, c. XXIX).

Es importante que en esta discusión política en torno al sentido, subcutáneo al texto de los Comentarios Reales, el autor no excluye la adopción del castellano por indio, como por otra parte

fue su caso, pero mantiene como un principio de identificación el empleo de la propia lengua, precisamente en razón de su eficacia significante. En esto veríamos nosotros cifrados la utopía étnica de Garcilaso: “Todos los indios que, obedeciendo a esta ley, retienen hasta ahora la lengua del Cuzco, son más urbano y de ingenios más capaces los demás no lo son tanto” (II, L. 6 c. XXXV). Si tomada en sus términos más literales la argumentación del cronista puede parecer ingenua no lo es en referencia a los presupuestos con que evalúa la disyuntiva lingüística en la que está en juego el mismo futuro étnico. Ya que entre “olvidar su lengua y aprender la ajena” (II, L. 6, c. III), se abre ante el indígena andino la alternativa de dos destinos: la civilización o la barbarie.

Nos parece que es a la luz de esta razón significante que se requiere comprender no sólo la insistencia de Garcilaso en la conservación de la lengua, como topos de la auto-comprensión de la etnia, sino también el motivo y objetivo de su obra. En un curioso pasaje de ella se pregunta a cuál de los actores de la historia, quienes la hicieron o quienes la escribieron, se debe más el uno al otro, y “porque (los indígenas de los Andes) no tuvieron letras no dejaron memoria de sus grandes hazañas y agudas sentencias” —por eso añade— “Yo, incitado del deseo de la conservación de las antiguallas de mi patria, esas pocas que han quedado porque no se pierdan del todo, me dispuse al trabajo”. . . (II, L.7,c. VIII).

Esta cuestión lingüística, así planteada por Garcilaso de la Vega hace cuatro siglos, no ha perdido vigencia en el actual horizonte andino, y su planteamiento sigue siendo crucial en la medida que el fondo del problema no se sitúa tanto, como continuamente señala el cronista, al nivel del habla, de la palabra y la comunicación, cuanto al nivel del significante y del poder de la denominación. ¿Se podrá seguir pensando en las culturas indígenas andi-

nas (entendiendo la cultura como un sistema de significación), desprovistas estas de su propio modelo de significantes y de producción de sentido condensado en el lenguaje? En qué medida puede existir y reproducirse socialmente un grupo humano particular sin producir su sociedad (su propia lógica social), y por consiguiente desprovisto de un poder de denominación particular? Sin esta capacidad propia de denominación y de significación un grupo socio-cultural no podrá representarse y auto-comprenderse como "diferente"; y tampoco podrá enunciar al "otro" en un lenguaje diferenciador.

Podría ser muy restrictivo o reduccionista el ligar el destino de los grupos y culturas andinas a la conservación de su lengua, aunque de hecho la permanencia de lo andino sigue asociada, sobre todo en sus enclaves de resistencia más tenaces, a la conservación de la lengua. Sin embargo el programa utópico que se esboza en los Comentarios Reales, es más perspicaz y también más coherente al definir la cuestión lingüística en términos de una economía política del significante y de la denominación de una socio-cultura. Es a este nivel donde los pueblos andinos siguen manteniendo junto con la lucha étnica una lucha lingüística; la que no deja de incluir ni la lucha de clases ni esa otra lucha de resignificaciones y red denominaciones.

Esta retrospectiva de Garcilaso de la Vega nos muestra no tanto la actualidad de su pensamiento cuanto las raíces históricas que poseen las actuales utopías andinas; es su mantenimiento lo que permite hoy a los grupos andinos seguirse pensando y proyectando en el futuro.

2. La utopía andina en la historia del "otro"

Porque todavía hoy en las sociedades andinas el destino de

los individuos se encuentra regido por el pasado del grupo, y la renuncia al lenguaje es la confesión de un fracaso, la utopía étnica de los Andes sólo puede ser entendida (teniendo lugar como pura temporalidad) en la historia del “otro”. Esa historia que como señalábamos más arriba, es constitutiva del mismo fenómeno étnico, y sólo al interior de la cual un grupo socio-cultural puede practicar el difícil discurso de la “diferencia”.

Frente al “acto de nominación extendida” (Todorov, 1982: 35), que supuso el descubrimiento americano, y a este otro acto de escritura continuada, que se inició con la Colonia, a las sociedades andinas no les quedó otro márgen de afirmación que seguir increbiendo y reinscribiendo en sí mismas y en su entorno más inmediato ese discurso (propio de las sociedades sin escritura) materializado en la memoria colectiva, regulado en sus formas y en sus funciones, y por ello siempre (re)citado, y que abarca el conjunto de normas y de valores, de símbolos y significantes que son objeto de una tradición y aseguran la identidad del grupo socio-cultural.

Los pueblos andinos, como posiblemente todos aquellos que a partir de un coloniaje estuvieron sujetos a una historia de dominación, han vivido de manera continúa y oscilatoria entre la exotopía (usando el término de Bathkine) de una alteridad no reconocida o rechazada y una identidad susceptible siempre de ser integrada y por ello también abolida.

La utopía andina, nutrida más de esa memoria del pasado inscrita en la historia de dominación del “otro” que un imaginario futurista se manifiesta hoy como una voluntad de vivir la diferencia en la igualdad. Y en esta perspectiva es donde las culturas de los Andes siguen reinstalando el mito en la historia, no ubicándose al margen de ésta, y encontrando o reinventando formas de identidad que no les impida compartir la lucha de su propia

resistencia étnica con la lucha de clases.

Quizás por ello el problema en los países andinos comienza a plantearse de otra manera, al haber dejado de ser el pasado de los “vencidos” lo que garantiza el futuro de los “vencedores”; ya que el futuro incierto de las sociedades nacionales, proyecto de desarrollo, ya no es posible a costa de los grupos indígenas. Es esta producción de futuro, que caracteriza a las formaciones socio nacionales, lo que ha entrado en crisis. Pero crisis de futuro y crisis de crecimiento que lejos de ser generadoras de utopías siguen pensándose desde esa colonial maquinaria de producción de desigualdad en cuyos engranajes quedaría aniquilada toda posible “diferencia”.

Es sin duda en este sentido que lo andino en cuanto tal, y el mismo proyecto (entendiendo en este caso proyecto no tanto como una planificación del futuro cuanto como la prolongación de un pasado), puede representar un modelo de utopía; es decir la forma de producción (y reproducción) de una “diferencia”. En otras palabras es un modelo de pensar diferente, o desde otros parámetros otras posibilidades, o formas alternativas de la realidad y la historia.

Es así mismo dentro del paradigma de la “diferencia” que emboscada en la historia de la utopía andina se plantea la cuestión de la identidad étnica. Sin embargo dicha cuestión de la identidad étnica no aparece como objeto de un planteamiento tético en el caso andino por dos razones: a) porque no es el resultado de una sublimación de la pérdida del sentido (Kristeva, 1976) de la propia función identificadora, b) y porque en la misma historia de “la resistencia andina” (Galo Ramón, 1987) la propia identidad aparece sobredeterminada por una profunda y permanente confrontación con ese “otro” omnipresente porque dominante.

El vincular la utopía a la identidad en los Andes (mérito de Flores Galindo, 1987) nos enfrenta tanto a la historia de las sociedades andinas como a su proyecto político más actual, en la medida que la identidad étnica: a) no es tan sólo la síntesis de los factores culturales que desde el interior de un grupo social le diferencia de los otros, sino más bien se constituye formalmente, (desde el exterior), desde esa “otra” sociedad y cultura, en cuya relación/enfrentamiento se (auto) reconoce y afirma constantemente; b) en una dimensión diacrónica asegura la reproducción de una masa socio-cultural propia y relativamente homogénea, no necesariamente la misma pero sí “diferente”.

Es este sentido muy preciso, señalábamos más arriba, es que lo étnico se constituye (y la cuestión étnica se plantea), no en sí misma sino desde el Estado y la sociedad nacional.

Ahora bien, aun considerándolo codificado y mediatizado en la actualidad de la “forma social” (prácticas, objetos e instituciones culturales) de los grupos indígenas andinos, se puede propiamente hablar —y en qué términos— de un proyecto étnico? La cuestión es relevante si se tiene en cuenta dos fenómenos: a) que los grupos andinos más que articulados hacia el futuro, proyectados hacia el porvenir y planificando a mediano y largo plazo las condiciones de su existencia tienden a hacer de ésta una planificación más bien inmediata, procesando su presente en referencia del pasado; b) y que, como pudimos observar más arriba, identidad y utopía en el mundo andino poseen un carácter “retrospectivo”, tanto por la identificación con su pasado como por la integración de este a las posibilidades del presente.

Según esto, la misma codificación de un proyecto étnico no sería una “proyección” etnocéntrica de nuestras mismas categorías de representación temporal a una cultura, cuya utopía precisamente no consiste en pensarse tanto en términos de proyecto

cuanto en términos de retrospectión?. Si de alguna manera se representan las sociedades indígenas su proyecto y las categorías del cambio es más bien en esa voluntad colectiva de seguir siendo idénticos a sí mismos y “diferentes”. Por eso aun articulados al capital, al Estado y a la sociedad nacional se reproducen emboscados en esa marginalidad de la “diferencia”, de la que han hecho y siguen haciendo desde hace cinco siglos su propia utopía; y lo que es más un modelo utópico para las mismas sociedades nacionales. Lo que está, pues, en juego en los Andes es como ser indígena hoy y mañana; no más allá va al proyecto andino; el que de alguna manera sigue siendo “la victoria de los vencidos”.

Se agotó el cerro de Potosí, se terminaron las encomiendas, quebró el sistema obrajero, los campesinos abandonaron las reducciones y al fin se acabó la Colonia; después vino la república sin que con ella nada cambiara para los indios, y con ella la nueva forma de hacienda también llegó a descomponerse: más modernamente ni los sucesivos boom (cacaotero, bananero, petrolero, camaronero. . .) parecen haber afecto al indígena como tampoco los tumbos y retumbos económicos de crisis, inflaciones, devaluaciones y colapsos de la deuda externa, o las continuas pendulaciones políticas entre democracias y dictaduras. Es a esta inalterable presencia de los étnico/andino en la historia del “otro” que nos atrevemos a llamar utopía, o la “victoria de los vencidos”.

BIBLIOGRAFIA

- ABERCROMBIE, Thomas Articulación y doble etnogénesis. Paper prepared for 1986 SSRC, Symposium on Reproducción y Transformación en los Andes, Quito 1986.
- ADORNO, Rolena "On pictural language and the typology of culture in a New World Chronicle" en *Semiotica* Vol 36-1/2: 51-106, The Hague, 1981.
- ARGUEDAS, J. M. "Puquio, una cultura en proceso de cambio" *Revista del Museo Nacional*, t. XXV p. 84-232, Lima, 1956.
Peruanicemos el Perú, Amanta, Lima, 1970.
Tres versiones del mito de Inkari" en J. Ossio, Lima, 1973.
- BOURRICAUD, F. "El mito del Inkari", *Folklore americano*, 4: 178-187, 1956.
- BRADBY, Barbara "Resistence to cepitalim in the Peruvian Andes" en D. Lehman Cambridge University Press, 1982.
- CURATOLA, M. "El culto de crisis del Moro Oncoy", *Scientia et Praxis*, 12:54-63, 1977/78.
"Mito y milenarismo en los Andes: del Taki Ongoy a Inkari", *Allpanchis*, No. 10: 65-92, 1977.
- CHIRIBOGA, M. Avances de Investigación sobre estrategias socio-económicas de los campesinos indígenas, Doc. CAAP, Quito, 1987.
- DUVIOLS, P. Cultura Andina y Represión, Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías Cajatambo, Siglo XVII, Centro Bartolomé de las Casas, Cuzco, 1986.
- ESPINOZA SORIANO, W. "Un movimiento religioso de libertad y salvación nativista. Yanahuara 1596", en J. Ossio, Lima, 1973.
- FERRERO, O. "Significado e implicaciones universales de un mito peruano" en J. Ossio, Lima, 1973.
- FIELD, L. Los sistemas Norandinos de cultivo entre 1977 y 1986, Doc. CAAP, Quito, 1987.
- FLORES GALINDO, A. Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes, Lima, 1987.

- FLORES GALINDO, "¿Qué es la utopía andina?", El Caballo rojo, 111, A y BURGA, M. año III: 12-13, 1982.
- FLORES GALINDO et al. Comunidades campesinas. Cambios y permanencias, CESS y CONCYT, Chiclayo/lima, 1987.
- GARCILASO DE LA VEGA, Comentarios Reales, Edic. Biblioteca de el Inca Ayacucho, Venezuela, 1976.
- GOLTE, J & CADENA, "La codeterminación de la organización social M. de la andina", Allpanchis, XIX, n. 22: 7-34, 1983.
- GONZALES DE OLARTE, E. Economía de la Comunidad Campesina, IEP, Lima, 1984 (1986)
- GUAMAN POMA DE AYALA, F. Nueva Crónica y Buen Gobierno (1914), Siglo XXI, México, 1980.
- HARRIS, O. "Labour and produce in an ethnic economy, Northern Potosi, Bolivia", en D. Lehman, Cambridge University Press, 1982.
- "Phaxsima y Qullqi. Los poderes y significados del dinero en el Norte de Potosi" EN HARRIS LARSON, TANDENTER 1987
- HARRIS, O; Larson, B.: La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI A XX CERES, La Paz, 1987.
- HERNANDEZ, M; LEMLIJ, M; Entre el mito y la Historia. Psicoanálisis y MILLONES, L; PENSOLA, A: pasado Andino, Lima, 1987.
- ROSTWOROWSKI, M.
- KLUMPP, Kathleen, "El retorno del Inga: una expresión ecuatoriana de la ideología mesiánica andina "Cuadernos de Historia y Arqueología, n. 41. Guayaquil, 1974.
- KRISTEVA, J. "El tema en cuestión", en Lévi-Strauss, La Identidad Barcelona, 1981.
- LANTERNARI, V. "Désintégration culturelle et processus d'acculturation", Cahiers internationaux de sociologie. 117-132, 1966.
- LASTRES, J.B. Historia de la medicina peruana, Vol. 1. Imprenta Santa María, Lima, 1951.
- LEHMAN, D. Ecology and Exchange in the Andes, Cambridge University Press, 1982.

- MARX, K. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador, 1857-1858), Siglo XXI México, 1971.
- MILLONES, L. "Un movimiento nativista del Siglo XVII. El Taqui ongoy", Revista Peruana de Cultura, n. 3: 134-140, 1964.
"Nuevos aspectos del Taki Ongoy", en J. Ossio, Lima 1973.
- MOLINA (de Cuzco). Relación de las fábulas y ritos de los Incas (1575), Cristóbal de colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, serie 1, tomo I, Lima, 1916.
- MURRA, J. El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en las economías de las sociedades andinas" en Formaciones económicas y políticas del mundo andino, IEP, Lima, 1975.
- O'BRIEN, Jay "Toward a Reconstruction of Ethnicity: capital expansion and cultural Dynamics in Sudan" American Anthropologist, v. 88, n. 4: 898-907, 1986.
- ORTIZ RESCANIER, A De Adaneva a Inkarri, Lima, 1973.
- OSSIO, J. "El simbolismo del agua y la representación del tiempo y del espacio en la fiesta de la acequia de la comunidad de Andamarca", Actes du XLIIe Congreso International de Americanistas (Paris) 4: 377-396, 1978.
Ideología mesiánica del Mundo Andino, Lima, 1973.
- PEASE, F. "Un movimiento mesiánico en Lircay, Huancavélica", Revista del Museo Nacional, 40: 221-252, 1974.
Del Tawantinsuyu a la historia andina, Lima, 1978.
El pensamiento mítico Antología, Lima, 1982.
"Mesianismo Andino e identidad étnica", Cultura, n. 13 (Revista del Banco Central), Quito, 1982.
- PIEL, J. "Le case andin ou le refus durable du salarial forme de mise au travail des réserves de main-d' oeuvre indigene du XVI au XIX siecle" en Les salarisations ambigues. Carnets des Ateliers des Recherches, IHEAL, n. 7., 1986.
- POLO DE ONDEGARDO, J. Los errores y supersticiones de los Indios . . . (1559), colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, Serie 1, Tomo III, Lima, 1916.

- RAMON, Galo La Resistencia Andina. Cayambe 1500-1800, Quito, 1987.
- SAIGNES, Th. "Ayllus, mercado y coacción colonial: el reto de las migraciones internas en Charcas (siglo XVII)" en Harris, Larson, Tandeter, CERES, La Paz, 1987.
- SANCHEZ, Rodrigo "The Andean economic system and capitalism" en D. Lehman, Cambridge University Press, 1982.
- SANCHEZ PARGA, J. La organización social andina: entre taccionalismo y solidaridad. Doc. CAAP, Quito, 1984.
- La Trama del Poder en la Comunidad Andina, CAAP, Quito, 1986.
- Aprendizaje, conocimiento y comunicación en la cultura andina, CAAP, Quito, 1988.
- SANCHEZ PARGA, J & "Yanahurco 1984-86: las caras ocultas del conflicto étnico", en Ecuador Debate, n. 12: 213-246, 1986.
- SANTANA, R. El Campesinado Indígena frente a los desafíos de la modernidad, CAAP, Quito, 1983.
- STERN, Steve; "La variedad y ambigüedad de la intervención indígena andina en los mercados coloniales europeos: apuntes metodológicos", en Harris, Larson, Tandeter, La Paz 1987.
- TODOROV, Tzvetan La conquete de L'Amérique. La question de L'autre, Seuil, Paris, 1982.
- URBANO, H.O "Discurso mítico y discurso utópico en los Andes", Allpanchis, X, n. 1: 3-14, 1977.
- Mythe et utopie. La représentation du temps et de l'espace dans les Andes péruviennes, Université Laval, Quebec, 1979.
- "Del sexo, el incesto y los ancestros de Inkarri. Mito, utopía e historia en las sociedades andinas", Allpanchis, 17-18. 77-104, 1981.
- "Representaciones colectivas y arqueología mental en los Andes, Allpanchis, XVII, n. 20: 33-84, 1982.
- VALLEE, Lionel "El discurso mítico de Santa Cruz Pachacuti Yamqui", Allpanchis, XVII, n. 20: 103-126, 1982.
- WAXHTEL, N. Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570), Madrid, 1976.

ZAVALETA-MERCADO, R. Lo nacional-popular en Bolivia, Siglo XXI, México, 1986.

ZUIDEMA, R.T. "Observaciones sobre el Taqui ongoy", Historia y Cultura, n. 1: 37s, 1966.

ZULAWSKI, Ann "Forasteros y yanaconas: la mano de obra de un centro minero en el Siglo XVII", en HARRIS, Larson, Tandeter, CERES, La Paz, 1987.