

De aquí nacen dos variantes: la *utopía escrita*, elaborada por intelectuales, que confunden a los

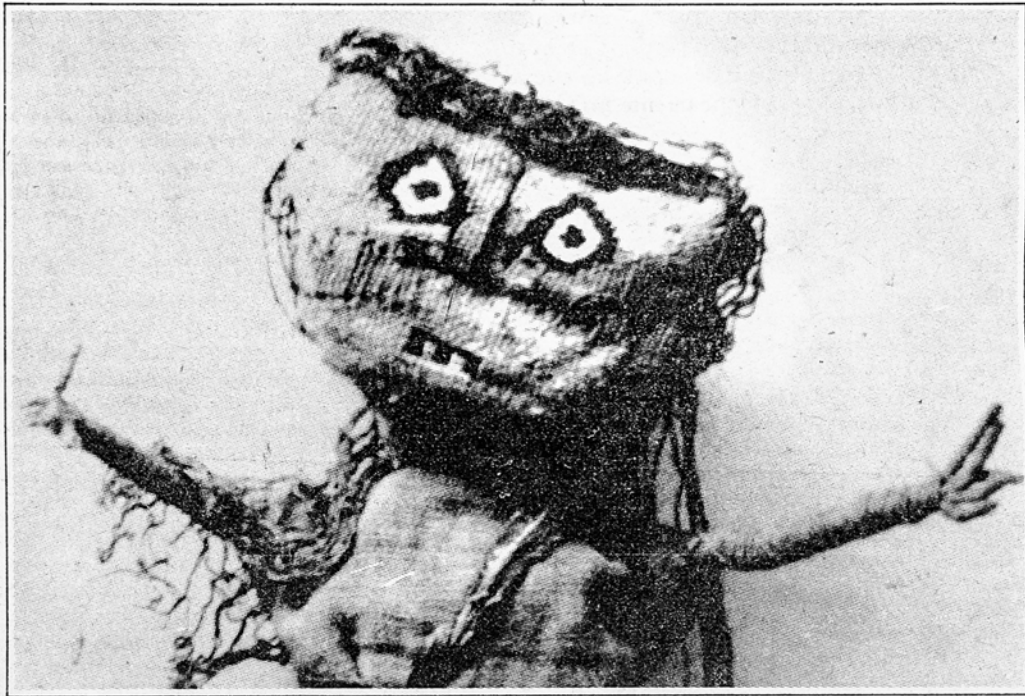
Incas con el socialismo o el comunismo en la acepción moderna de la palabra, señalando que se inspiran en la organización social que atribuyen al imperio o pensando en reeditar en el presente algunos de sus rasgos. Es, parcialmente, el pensamiento indigenista, pero a diferencia de lo que ocurre en otros espacios americanos, en el Perú esta visión ha trascendido los libros, para llegar a los textos escolares, los discursos políticos, la vida cotidiana misma. Si esto ha sucedido, quizá la explicación reside en que esas ideas encontraban respaldo en la segunda vertiente: la *utopía oral*. Imagen popular del imperio como tiempo mítico, edad a la que cíclicamente se puede volver, que se expresa en la esperanza de un próximo retorno del Inca. Es precisamente la obsesión del ciclo mítico, o de Inkari (el Inca volverá cuando su cuerpo se vuelva a juntar con su cabeza), pero junto al relato oral, el tema se reitera en representaciones teatrales, imágenes pictóricas y se junta con otras categorías como las de *Pachacuti* (el mundo al revés) o *Paititi* (espacio mítico ubicado al este, en la selva, donde persistiría la dinastía incaica). La gravitación de estas concepciones incluso sobre personajes aparentemente aculturados, fue constatada por José María Arguedas entrevistando a un pescador en Chimbote (1965) para quien el Inca no había muerto, vivía todavía, lo que motivó la peregrinación de ese obrero desde el puerto costero hasta Cajamarca, escenario histórico del ajusticiamiento de Atahualpa.

La utopía andina es un producto tanto de intelectuales como de la anónima cultura popular. Su versión oral no podría definirse a la manera europea como la "anticipación forzosa de la historia posterior", porque no se proyecta al futuro sino al pasado; no se inscribe en una concepción lineal del tiempo, sino en categorías cíclicas que incluso contagian a veces el razonamiento intelectual. Su acepción andina tampoco es asimilable al "eu-topos" (sin existencia en un lugar); por el contrario, tiene una referencia histórica real, precisa, en una civilización que efectivamente existió, aunque sin los rasgos que la imaginación colectiva terminó atribuyéndole. La llegada de Pizarro y la muerte del Inca tuvieron fechas. Por eso, cuando se habla de la vuelta al Tawantinsuyo, como ha ocurrido en diversas sublevaciones campesinas, la invocación no es equivalente a esos tiempos de Adán y Eva

¿Qué es la utopía andina?

Manuel Burga y Alberto Flores Galindo

Es, en primer lugar, una suerte de mitificación del pasado. Intento de ubicar la ciudad ideal, el reino imposible de la felicidad no en el futuro, tampoco fuera del marco temporal o espacial, sino en la historia misma, en una experiencia colectiva anterior que se piensa justa y recuperable —la idealización del imperio incaico.



Beatriz Suárez

con los que sueñan los milenaristas europeos. En los Andes la "nueva Edad" tiene una ubicación histórica precisa.

NACIMIENTO DE UNA IDEA

Cualquier discusión sobre la formulación de la utopía andina tiene que empezar por indagar si existió un sustento autónomo del milenarismo en las concepciones indígenas. Tom Zuidema, pensando en el Taqui Onkoy, ha recordado el concepto de Pachacuti que se inscribe en un razonamiento cíclico. Este concepto pudo ser reformulado después de la Conquista. Sin negar esta posibilidad, otra fuente verosímil es el propio cristianismo. Todavía hoy en algunas versiones del mito de Inkari (ver H. Urbano) se repite la imagen de las tres edades, siendo la última, la edad del "espíritu santo", con una terminología que evoca a Joaquín de Fiore. Al parecer podrían rastrearse ciertas influencias del joaquinismo en los inicios de la colonización española, a través de algunos franciscanos. Pero los conquistadores, más que traer el cristianismo ortodoxo, son portadores de un cristianismo popular, contaminado por un viejo folklore euro-

peo y por herejías medievales. Sabemos, por los estudios de Norman Cohn, de la existencia de concepciones milenaristas que recorren toda la historia europea hasta los tiempos modernos.

Al margen de los antecedentes, el punto de partida de la utopía andina está en el nacimiento de una categoría previa: la de indio. Antes de la Conquista el territorio andino estaba poblado por etnias diferentes y a veces rivales, como los Lupaca, Huancas, Chancas, etc. La presencia de una civilización diferente y vencedora, identifica a todos ellos y posterga las diferencias. Los propios conquistadores olvidan los nombres locales en función de una denominación común: desde entonces todos son vencidos, es decir, indios. Con el tiempo la acepción será más precisa cuando indio y campesino sean términos intercambiables. Este fenómeno lingüístico tuvo diversos correlatos prácticos: los españoles ayudaron a convertir el quechua en una lengua efectivamente panandina, necesidad de la comunicación cotidiana y también de la evangelización trasladando a la población de un lugar a otro (mita minera), redefiniendo la organización espacial (comunidades), integraron y aproximaron a etnias diferentes. Pero

el hecho decisivo fue el traumatismo de la Conquista: frente a la opresión colonial y a la violencia cotidiana, en pocas generaciones el Imperio Incaico fue reconstruido en la imaginación colectiva, como una civilización benévola, justa, donde además existía una homogeneidad cultural.

La mitificación del imperio no apareció, conviene insistir, inmediatamente después de la Conquista. No fue una respuesta mecánica, sino una paciente elaboración colectiva. Frente a la conquista europea se van a plantear dos modalidades de resistencia:

—*La resistencia imperial*, expresada en el proyecto casi imposible, aunque lógico, de los últimos Incas refugiados en las montañas de Vilcabamba, en la ceja de selva, que finalmente terminará con la muerte de Túpac Amaru en la plaza de Armas del Cuzco (1572).

—*La resistencia popular*: mientras la anterior se legitimaba por ser un intento de reconstruir el Estado Inca, en este caso el sustento es local y la rebelión es contra los europeos, como puede constatar en el debelado movimiento de Taqui Onkoy, intento de volver al reino de las huacas prehispánicas que se propaga en la re-

gión de Huamanga en la década de 1560. La experiencia del Taki Onkoy será continuada en otros movimientos similares que tienen como escenario el sur. Uno de los últimos fue en 1590 en Moro Onkoy. Sólo en éste último caso los testigos refieren apariciones del Inca o aparecen supuestos enviados suyos para "liberar a los indios de la muerte".

Existe un contrapunteo entre la cultura oral y la cultura escrita que aparece desde el inicio en el tema de la utopía andina. Junto a los acontecimientos anteriores hay que anotar el debate sobre la legitimidad de la conquista de América que conmueve a la República de España. La cuestión de los Justos Títulos originará la intensa polémica entre Las Casas y Sepúlveda. Estos debates llevaron a interpretaciones contrapuestas sobre la sociedad indígena que los europeos encontraron en 1532. Muy pronto un debate intelectual, que originalmente estaba limitado al campo de la moral y de la buena o mala conciencia del conquistador, se traslada a la política del gobierno colonial con el virrey Toledo (1569-1581). Este se rodea de un pequeño grupo de intelectuales, entre los que tendrán una gran figuración Juan de Matienzo, Polo de Ondegardo, Cristóbal de Molina y Pedro Sarmiento de Gamboa. Precisamente este último fue quien, a partir de las informaciones recibidas por los nobles de provincias y algunos viejos quipocamayos del Cuzco, escribió la valiosa *Historia Indica* en la cual trató de demostrar que el Imperio Inca era de formación tardía, que sus gobernantes fueron despóticos y tiránicos y que finalmente se edificó en base a las conquistas militares: es la primigenia versión de la contra-utopía andina. Esta crónica, que permanecerá oculta en los archivos europeos hasta fines del siglo XIX, servirá como consuelo precario para un reducido número de funcionarios coloniales: intento de legitimar la Conquista y satirizar la sociedad indígena anterior.

GARCILASO

Casi paralelamente a estos esfuerzos, y como una contracorriente que provenía de las mentalidades de los pueblos y noblezas conquistadas, en el siglo XVII hay dos serios intentos de elaborar teóricamente la utopía andina. En 1609, Garcilaso de la Vega publica su libro *Los Comentarios Reales de los Incas*. Escrito en la soledad de Montilla

y de Córdoba, constituye la versión idealizada de la historia del Estado cuzqueño. Esta crónica fue la obra de un mestizo que vivía en España, pero que mantenía vigorosos lazos con sus parientes nobles del Cuzco. Nada sustancial cambia el alejamiento, que para Riva Agüero explica una nostalgia que pondría en marcha inconscientes mecanismos de idealización; lo que hace Garcilaso es retransmitir —con técnicas aprendidas en Europa— la tradición oral que había desarrollado en el Cuzco la nobleza inca y que tenía como finalidad legitimar el gobierno de una monarquía de supuesto origen divino. En 1614, Felipe Guamán Poma de Ayala, un empobrecido curaca de provincias, termina su crónica iconográfica o inmensa carta dirigida al rey de España, donde desde una perspectiva provincial, étnica y anticuzqueña, le pedía al rey Felipe III que las tierras del Tawantinsuyo deberían ser gobernadas por los descendientes de los antiguos y “legítimos” linajes de curacas conquistados por los Incas. Estos podrían gobernar

las poblaciones andinas de manera autónoma, legítima y establecer acuerdos de gobierno con autoridades paralelas, como el virrey, representante supremo del rey de España. En ambos casos, a nivel de la producción intelectual que retransmitía las esperanzas andinas, se proponían alternativas más o menos viables: Garcilaso, el respeto y la restauración de los privilegios a la nobleza cuzqueña; Guamán Poma, de manera más enfática y hasta subversiva, proponía la instalación de lo que Raúl Porras llamó un Estado indio aunque al servicio de la metrópoli europea. Ambos proyectos, sin embargo, fueron irrealizables para el gobierno colonial, que hizo exactamente lo contrario: trató de liquidar a las aristocracias andinas.

En ambas crónicas, que surgen de realidades sociales diferentes, existe una coincidencia fundamental: las dos tratan de idealizar a las noblezas que habían gobernado desde el Cuzco o desde las provincias. Esto nos revela que durante el siglo XVI y XVII existían mecanismos de idealización, que tomaban la forma de

relato histórico, que surgían desde realidades distintas y buscaban la restauración de una multiplicidad de gobiernos. Sin embargo, es necesario indicar que dentro de esta heterogeneidad de idealizaciones, es posible percibir un proceso tendente hacia la homogeneidad. El ejemplo podría ser la pérdida crónica del mestizo Blas Valera que Garcilaso utilizó: éste, a pesar de ser hijo de un español y de una mujer de la nobleza de Chachapoyas, y de intentar la defensa de Atahualpa y de la nobleza quiteña, se inclina abiertamente por la idealización de la sociedad gobernada por los Incas. Es decir, que durante el siglo XVII es posible percibir el nacimiento de una memoria colectiva que progresivamente olvidará las historias locales y el pasado más remoto para reclamarse únicamente descendiente del idílico imperio de los Incas.

Estas “crónicas” no fueron aisladas y caprichosas creaciones intelectuales. Garcilaso nunca perdió el contacto con sus amigos y familiares del Cuzco y reiteradamente expresa que es-

cribe para ellos; Guamán Poma, es el clásico trovador de los grupos étnicos vencidos por los Incas y que colaboraron abiertamente con los europeos como una manera de derrotar a los cuzqueños. Ellos expresaron ideales e ideas que comenzaban a circular vigorosamente dentro del mundo andino. El siglo XVII parece ser la centuria en que los pueblos andinos comienzan a inventar sus mecanismos de subsistencia para conservar su cultura material y espiritual; se institucionalizan instrumentos de transmisión oral que se practicaban en la clandestinidad. Las historias étnicas, los cultos y las prácticas religiosas se retransmiten de manera clandestina y al margen de la sociedad legal. Esto hace necesario la multiplicación de las extirpaciones de idolatrías, de los juicios contra curanderos y hechiceros que tenían como único pecado continuar aferrados a su cultura y a su identidad étnicas. Al parecer, durante este siglo, la utopía andina se manifestó fundamentalmente a nivel de la creación intelectual individual y de la praxis social

cotidiana del campesinado: los dioses y hombres andinos eligieron la precaria libertad de una existencia silenciosa en un mundo gobernado por normas occidentales. Los funcionarios coloniales (como el corregidor) y los religiosos católicos (doctrineros) trataron de “extirpar” la cultura y las esperanzas populares con vejámenes, castigos públicos y encierros, como los que ocurrieron en la “Casa de Santa Cruz” del Cercado de Lima. Así como en Europa se crearon los grandes encierros, primero para leprosos y después para locos, aquí, en un territorio colonial, se crearon prisiones para los que estaban contaminados y “satanizados” con la cultura andina. Pero fue imposible encarcelar a una idea, a una esperanza colectiva que lentamente se iba definiendo. En la soledad del encierro de Santa Cruz, como en la clandestinidad de las regiones rurales, vigorosos mecanismos de transmisión oral alimentaron constantemente las esperanzas indígenas y prepararon las condiciones para las grandes revueltas campesinas del siglo XVIII.



Martín Adán, prosista

La publicación de las *Obras en prosa* de Martín Adán,* en un grueso volumen de casi 700 páginas, suscita en el lector una doble y ambigua sensación: la de satisfacer el deseo de conocer la producción íntegra (antes se había recopilado la *Obra poética*) de un escritor admirable y admirado y la de comprobar que el criterio filológico de la exhaustividad no siempre (en verdad casi nunca) alimenta esa admiración. En este sentido, el trabajo realizado por el editor, Ricardo Silva-Santisteban, confirma la importancia y calidad de la prosa de ficción de Martín Adán, ahonda las dudas sobre el valor de sus estudios literarios y demuestra que los breves textos olvidados, recogidos en las secciones “Varia lección” y “Varia invención”, eran y son, en la mayoría de los casos, olvidables. En todo caso los segundos, los de “Varia invención”, resultan útiles para una mejor comprensión de los alcances y límites de la prosa vanguardista en el Perú, aunque ciertamente están muy lejos de lo alcanzado por el propio Adán en *La casa de cartón*, por Vallejo en *Escaleras melografiadas* o por Churata en ese insólito, multiforme y deslumbrante libro que es *El pez de oro* (cuyo tra-

tamiento crítico se hace cada vez más urgente). Los textos menores de “Varia invención” parecen ser ejercicios destinados a experimentar las posibilidades de la prosa como instrumento de la experimentación vanguardista.

En el prólogo de Silva-Santisteban, agudo y certero en ocasiones y a veces dogmático y subjetivo, se afirma que *La casa de cartón* no es novela: “aquí llegados —dice— he de negar rotundamente que *La casa de cartón* sea una novela”. La adscripción de una obra a un género determinado es un falso problema si se parte de una definición esencialista del género en cuestión, que obviamente es variable por ser una categoría específicamente histórica, pero resulta un asunto de vital importancia cuando, supuesto el carácter histórico, se trata de interpretar y valorar un texto dentro del espacio literario que le corresponde. En este orden de cosas parece ser que las dudas o la negación de la condición novelesca de textos como *La casa de cartón* provienen de una visión recortada, o francamente errónea, de la vanguardia latinoamericana. Entendida como un movimiento exclusivamente poético, y además comprendida como término de contradicción de la

prosa mundonovista o regional, la vanguardia parece no dar cabida más que a prosas de ficción breves, intensamente experimentales, que apenas si alcanzarían —y sólo a veces— la condición de cuentos. La verdad es probablemente otra y tiene que ver, por una parte, con la olvidada interacción entre la vanguardia y el regionalismo, que son contradictorios sólo en determinadas circunstancias, y, por otra parte, con la intensidad de la experimentación en la prosa de ficción, concretamente en la novela, que significa la aparición de textos novelescos muy peculiares pero no por eso ajenos a la evolución histórica del género. La nueva novela hispanoamericana, una de cuyas fuentes es la vanguardia, demuestra que esas obras insólitas, aparentemente incompatibles con el orden genérico de la novela, no sólo constituyeron un período dentro de la evolución histórica del género sino que contribuyeron decisivamente al establecimiento de su modalidad contemporánea.

La casa de cartón es una novela vanguardista. Aunque no deja de tener vínculos con el regionalismo peruano en su versión costumbrista, el relato de Adán transfiere a la prosa atributos propios de la experimen-

tación poética vanguardista, sin que eso signifique, en modo alguno, que pierda su condición de novela. Leerla como tal es la mejor forma de responder a los requerimientos del propio texto que no por casualidad ofrece una estructura de representación, con sucesos, personajes y ambientes, una perspectiva de narración, con un punto de vista ordenador de la materia narrada, y un lenguaje que por encima de cualquier otra función tiene la de evocar una realidad, aunque ésta haya sido subjetivizada intensamente. Todos estos elementos, que son básicos, quedarían desapercibidos si se niega su carácter de novela. Esta lectura de *La casa de cartón* como novela vanguardista es una de las muchas tareas que tiene pendiente la crítica peruana.

La otra obra mayor de Martín Adán, en el campo de la prosa, es su tesis *De lo barroco en el Perú*. Con toda justicia se señala en el prólogo que las insuficiencias y contradicciones de este estudio —salvo uno que otro juicio luminoso— lo invalidan como aporte al conocimiento histórico-crítico de la literatura del Perú. Podría decirse, inclusive, que tampoco ofrece mayores luces sobre la poética del mismo Martín Adán, con la que entra en más de un

inexplicable conflicto. Sería interesante, sin embargo, ensayar una lectura de esta obra bajo otros supuestos. En este orden de cosas podría ser ilustrativo determinar si el texto todo no tiene carácter paródico, lejanamente emparentado con las reflexiones filosóficas del *Adán Buenosayres* de Marechal, y luego, si este carácter pudiera confirmarse, cabría examinar la posibilidad de que la apariencia de tesis no sea más que una máscara que esconde un juego puramente intelectual en el que obras y autores de la literatura peruana serían objetivaciones arbitrarias, sin mayor contacto con sus referentes reales, de valores o alternativas literarios. Como en un “gran teatro” calderoniano, estos personajes serían llamados a cumplir su papel en una historia mucho más ficticia que real y mucho más alegórica que verídica. Y detrás de todos estos desplazamientos bien podría estar sonriendo un poeta que no tenía muchas razones para querer ser doctor y si —e incontables— para poner a prueba el humor y la sagacidad de sus doctos jurados. (Antonio Cornejo Polar).

* Martín Adán: *Obras en prosa*. Edición prólogo y notas de Ricardo Silva-Santisteban, Lima, Edubanco, 1982.