

Túpac Amaru y los Conflictos en el Mundo Andino

JAN SZEMNINSKI

MANUEL BURGA

ALBERTO FLORES GALINDO

Manuel Burga: Quisiera recordar dos fechas que son importantes en las investigaciones sobre la rebelión de Túpac Amaru: 1942, en que se publica el libro de Boleslaw Levin en Argentina; y 1947, en que Valcárcel publica por primera vez su Túpac Amaru el rebelde. Creo que entonces se inician con cierta profundidad y seriedad los estudios sobre la rebelión de Túpac Amaru en el siglo XVIII. En estos dos primeros estudios la imagen que se presentó de la rebelión fue (sobre todo aquella que describió Valcárcel) la del fidelista, aquél que se levanta contra las injusticias, contra los desmanes de los corregidores, pero en función del mantenimiento del orden colonial. Después del año 47 se produce prácticamente un vacío hasta el año 1965, en que se publica una segunda edición de Valcárcel. Y ahí se puede ya observar un cambio en la interpretación del carácter de la rebelión de Túpac Amaru, y Valcárcel de una posición en que presentaba a Túpac Amaru como un fidelista pasa a una posición donde se presenta a Túpac Amaru como un independentista y se describe su rebelión como uno de los anticipos de lo que va

a ser más tarde el ciclo de las rebeliones de la independencia entre 1810 y 1825. Entre estas fechas al parecer existe una modificación en la interpretación de la rebelión de Túpac Amaru. Más tarde y con los estudios más recientes, aquéllos que se realizan sobre todo a partir de los años 1965 e incluso 1970 y más adelante se pasa a una imagen totalmente diferente. Ya no del Túpac Amaru indendentista sino del Túpac Amaru revolucionario, aquel personaje que utilizando argumentos ideológicos que surgen del mismo ámbito andino encabeza una sublevación que no sólo pretendía la separación de España sino que pretendía también un cambio en la estructura de dominación del área andina. Esta transición en la interpretación de este personaje, desde el fidelismo, pasando por el separatismo, hasta el Túpac Amaru revolucionario con una serie de elementos andinos, muestra una serie de cambios en las investigaciones tupacamaristas. Una serie de cambios que han permitido ahora un conocimiento más preciso de la rebelión y la posibilidad de situar al personaje dentro de un ambiente andino con una serie de

características materiales, culturales y espirituales.

Jan Szeminski: Estoy de acuerdo sólo en parte con lo dicho. Por dos razones: En primer lugar, la historiografía que trata de Túpac Amaru comienza en el mismo siglo XVIII, a razón de que existe lo que llamamos historiografía contemporánea. En aquel momento, parece que, por lo menos los historiadores españoles en el siglo XVIII y los que se interesaban en esto fuera de España, no tenían ninguna duda de que se trataba de un movimiento anti-español e independentista. Ahora, pasando por ejemplo al siglo XX, en la historiografía más cusqueña y no tan limeña como la mencionada, aparecen opiniones de dos tipos. Por ejemplo, de un lado la obra de Jorge Cornejo Bouroncle que subraya su actitud independentista y a la vez la opinión que se da en el medio cusqueño más quechuista, donde se habla simplemente de la revolución social tupacamarista. Un buen ejemplo son los trabajos de Juan de la Cruz Salas, el cual publica creo su primer libro en el año 44 ó 43 y el siguiente en el año 50. En él habla de una revo-



lución comunista de Túpac Amaru.

Ahora, en segundo lugar, para mí esas divergencias de la historiografía peruana sobre las tareas que proponían y lo que querían los rebeldes significaba siempre que no entendíamos bien lo que estos querían decir. O sea, los documentos que tenemos, tanto producidos por los líderes rebeldes como por los realistas, son producidos en un idioma más o menos tan extraño a la mayoría de los insurrectos como hoy día sería el inglés. Era un idioma que lo hablaban los líderes y los que sabían leer y escribir. Es indudable que se expresaban en este idioma. Ya que no sabían leer ni escribir en ningún otro ¿en cuál más podrían expresarse? Pero el mensaje de los líderes y el contacto entre las comunidades rebeldes (porque la estructura básica que servía los intereses revolucionarios era la comunidad), o sea, dentro de esas comunidades y entre los líderes y los que los seguían, la relación se daba en otro idioma, y supongo que en otro pensamiento. Para aclararlo más: si uno toma de un lado los documentos, escritos en espa-

ñol, dirigidos por los rebeldes a otros, por ejemplo, los bandos dirigidos a "mis amados criollos" y otros documentos de ese tipo, son expresados correctamente en español, son bastante claros. Si uno lee los documentos del lado realista parece que lo que querían los rebeldes no es lo que decían ellos mismos en sus textos. Yo una vez me pregunté por qué era así. Para aclararlo, doy un caso típico: se habla de "mis amados criollos", a la vez diciéndoles que quien no les ayude sería castigado y se explica la manera como será castigado. Se indica, hoy día, que tal criollo apoyó en un lugar y tal criollo en otro lugar, pero las fuentes españolas se quejan de que los ejércitos rebeldes pasaban las cuchillas a todos los criollos, con pocas excepciones. Es decir, lo que se imaginaba el ejército y lo que decían los dirigentes son dos cosas distintas.

Hay un problema para los historiadores en todo el mundo: cómo llegar a lo que piensan y dicen las clases silenciosas. Este problema puede solucionarse de dos maneras: o simplemente decimos que no tenemos acceso a lo que pensaban y dijeron, por-

que no nos dejaron ningún legajo, o nos ponemos a buscarlo a través de la tradición oral, a través de la descripción de acontecimientos, a través del análisis minucioso de fragmentos (En el caso de la revolución tupacamarista, se considera que se trataba de mal español o que algo está mal en la copia, que no se entendía). Yo encontré hace varios años, gracias a la visita de Abdón Yaranga Valderrama a Varsovia, un texto suyo donde él compara una descripción de historia del mundo andino hecho por Huamán Poma de Ayala con otra descripción de historia del mundo andino hecha en Huancaray en 1973, en la cual tiene mucho en común, la misma visión en épocas, los mismos rasgos de distintas épocas, o sea, estructuralmente y en muchas particularidades, es la misma visión de historia, y ésta abarca también el futuro en ambos casos. Huamán Poma habla, pues, de un Tahuantinsuyo universal y los comuneros de Huancaray hablan del regreso del inca. A base de estos dos textos me imaginé que, ciertamente, esa imagen de historia tiene que ser más común dentro del medio andino. Y hay señales, por lo menos en las publicaciones etnológicas, de que se pueden interpretar como demostraciones de presencia de esta visión de historia. El mito de Inkarrí que aparece desde Ecuador hasta el sur de Bolivia y a la vez los cuentos de los Waris de varias épocas anteriores, incluyendo la existencia del inca. Ahora, si en la tradición andina, particularmente en el sur, el inca capturado por los españoles es a la vez Atahualpa y Túpac Amaru quiere decir que quedó cierta identificación de los dos personajes. Eso se ve muy bien en los textos publicados en la antología de Ossio, donde se cuenta de la guerra de los tupacamarus contra los españoles y se cuenta toda la historia de Cajamarca, a la vez. El hecho no es muy singular. En Bolivia identificaron al Inca, o sea, a Atahualpa con Túpac Katari, en Ancash aparece la identificación entre el Inca y Atusparia. Si es así, a mi parecer, eso comprueba una conducción de los andinos durante estas insurrecciones tanto en el siglo XIX como en el XVIII; comprueba la convicción de que estas insurrecciones eran

un intento de restablecer el Tahuantinsuyo. Aquí, todos, cuando se habla del Tahuantinsuyo, dicen que es un programa mesiánico, pero yo no lo creo...

Alberto Flores Galindo: Creo que el problema de la divergencia entre la praxis del movimiento y los textos del movimiento permiten cuestionar una imagen reciente acerca de la revolución de Túpac Amaru según la cual esta revolución, como especie de antecámara de la independencia, habría sido la expresión de una sociedad mestiza y de la fusión entre la tradición occidental y la tradición andina en el Perú. Esa es la imagen que se expresa en las investigaciones, por ejemplo, de Luis Durand Flores, quien argumenta con seriedad y con conocimiento de los textos acerca del carácter esencialmente integrador que tendría la revolución de Túpac Amaru; y es también la imagen que nace de las contribuciones recientes de César Pacheco Vélaz, de ver a Túpac Amaru como la encarnación de una nacionalidad peruana que ya existiría en el siglo XVIII. Pero si uno analiza con detenimiento los hechos y si uno los mira además desde la perspectiva de las clases populares implicadas en el movimiento, uno puede constatar que hay contradicciones muy fuertes.

Esas contradicciones pueden

obedecer a dos cosas: Primero, que el movimiento fue cambiando. Desde sus inicios hasta su derrota sufre una evolución, que significa un predominio constante de la masa indígena y un predominio de la tradición andina sobre los elementos occidentales que inicialmente generaron el movimiento. Un predominio de la revolución sobre ciertas reformas y cambios que se querían hacer en el sistema colonial. Y segundo, que esta evolución interna en el movimiento es una evolución muy conflictiva, que obedece a un enfrentamiento muy duro, entre los elementos occidentales que podrían estar efectivamente encarnadas en Túpac Amaru y sus más cercanos seguidores y en sus manifiestos, donde efectivamente pueden constatar, al lado de ciertas reformas, un cuestionamiento -sustancial del orden colonial pero para sustituirlo por un tipo de sociedad en la cual hubiera una integración entre negros, mestizos, criollos, indígenas; frente a una visión de las masas indígenas del movimiento, (sobre todo el indio de comunidades), para las cuales lo esencial del programa era la vuelta al Tahuantinsuyo. Entonces hay un enfrentamiento entre estas concepciones, no es una relación armónica. Por un lado, que estas dos concepciones existan en un movimiento es expresión de la gran tolerancia que hay en el si-

glo XVIII entre la cultura española, criolla, occidental, y la cultura indígena y andina. Pero, por otro lado, lo conflictivo de la relación es señal de que no existía esa unidad cultural ni esa unidad nacional que algunos autores, como Pacheco Vélaz, quieren ver. No existía. Todos los conflictos persistían y el estallido de una revolución, con la ruptura de convenciones y de normas, con la apertura de estructuras rígidas, hace que este conflicto, y otros conflictos hasta entonces silenciosos, se muestren a las claras cuando hace falta optar por el tipo de sociedad que se debe alcanzar, que se debe conquistar. Entonces, creo que reflexionando sobre este desfase, sobre esta contradicción entre la praxis y los textos, podemos tener una imagen más verídica, más clara y mucho más conflictiva de lo que fue la revolución de Túpac Amaru. No la podemos reducir sólo al rescate de la tradición andina. Este es un aspecto importante y al final el decisivo, el que absorbía a todo el movimiento y los participantes. Pero también hubo el otro. Estos elementos sumamente modernos de Túpac Amaru, que hacen que algunos de forma exagerada y distorsionada asimilen a Túpac Amaru como una especie de revolucionario al estilo de la revolución democrática burguesa, al estilo europeo. Esta es una opción falsa, pero hay al-



gunos elementos en el movimiento que llevan a pensar en eso. Hay una mezcla ahí muy peculiar de lo andino con lo occidental que en definitiva fue una combinación imposible de llevar a cabo, conflictiva y en cuya tensión interna se puede encontrar, en última instancia, tal vez la explicación de la derrota del propio movimiento de Túpac Amaru.

Manuel Burga: Dentro de la misma línea de reflexión, yo creo que es posible, dentro del extenso territorio peruano y dentro de la historia que empieza en el Perú a partir de 1532, distinguir dos tipos de memoria histórica y tal vez dos tipos de registro histórico. No solamente la historia de las clases dominantes y la historia de las clases dominadas, sino que dadas las características de la historia peruana, se podría decir para el período colonial, la historia del grupo occidental y la historia del grupo andino. Y esto se refleja incluso entre los historiadores de cada uno de los grupos. Por ejemplo, hay un libro muy conocido e importante para el siglo XX, que es el de Francisco García Calderón que se llama "El Perú Contemporáneo", donde hay tres o cuatro referencias a la rebelión de Túpac Amaru, en que se indica que la rebelión se realizó a fines del siglo XVIII y cuando menciona la fecha menciona hasta cuatro veces 1786. En cambio, hay otros historiadores que han tratado de hacer la historia de los grupos andinos, como son los historiadores de Azángaro, de Puno, para los cuales la historia andina empieza con los incas y termina con Túpac Amaru. Esos son dos tipos de memoria histórica y de registro histórico. Ahora, en el caso de la rebelión de Túpac Amaru se presenta esta confluencia de las dos historias que se desarrollan en el área andina. En sus aspectos más modernos, la rebelión de Túpac Amaru adquiere características que lo acercan un poco a convertirse en una antesala de la independencia de 1821 y en sus aspectos más andinos la rebelión de Túpac Amaru se nutre de una serie de elementos ideológicos, populares, campesinos, que provienen de la milenaria historia andina.

Yo diría que en la rebelión de

Túpac Amaru se vuelven a dar una serie de constantes que se presentan como regularidades en la historia peruana y en particular en la historia andina. Este llamado mesianismo y milenarismo, que encontramos en el siglo XVI, que lo encontramos expresado sobre todo en la década de 1560, que lo encontramos expresado también en el siglo XVII, a través del resurgimiento de las ideologías religiosas andinas, que lo encontramos en J.S. Atahualpa con ese deseo de bautizarse con el nombre de uno de los últimos emperadores, Atahualpa; lo volvemos a encontrar en Túpac Amaru que adopta el nombre de Túpac Amaru II, en recuerdo de Túpac Amaru I que fue ajusticiado por Francisco de Toledo. Más tarde, esta constante de tomar el recuerdo inca como una forma de presentar un programa coherente de lucha política ante las poblaciones campesinas, lo encontramos también en el siglo XIX en la rebelión de Juan Bustamante, donde aparecen brotes de milenarismo y de mesianismo. Incluso en el siglo XX, en la rebelión de Rumi Maqui en 1915 y en los movimientos campesinos de los años 20-23 encontramos de nuevo este intento de brotes milenaristas y de brotes mesiánicos. Por lo tanto, esos argumentos antiguos, que son utilizados como argumentos ideológicos, que brotan probablemente de las ideologías campesinas en el siglo XVIII, constituyen una de las regularidades de la historia peruana.

Otra de las constantes que se observan en la rebelión de Túpac Amaru es que la rebelión no proviene del interior de las haciendas sino del exterior de las haciendas, y que los rebeldes son fundamentalmente indígenas de comunidad. Este es un comportamiento social de las poblaciones andinas que se puede observar desde el siglo XVI hasta el siglo XX y que probablemente termina entre 1920 y 1930, en que las poblaciones campesinas y sus movimientos de rebeldía adoptan una conducta diferente. Este es un hecho de bastante importancia que los rebeldes fundamentalmente provengan del exterior de las haciendas, en el siglo XVIII, y que de alguna manera revela el



carácter mismo de la rebelión. Una rebelión que solamente en su fase final tuvo un enfrentamiento claro con el grupo de los terratenientes, pero que en los momentos iniciales más bien no tuvo un manifiesto enfrentamiento contra el grupo de propietarios de las haciendas ya que los mismos conductores de la rebelión en un primer momento eran terratenientes en diferentes puntos de la región cusqueña. Esto es uno de los aspectos andinos que se pueden observar en la rebelión de Túpac Amaru. Una, de la regularidad de la historia andina que se manifiesta a través del uso de elementos ideológicos utópicos, como el mesianismo y el milenarismo; y otro, la actitud, la participación de los indígenas de comunidad y que constituye también otro de los aspectos constantes y permanentes de la historia de los movimientos campesinos en el área andina.

J. Szeminski: Es muy interesante todo lo dicho, pero hay muchos puntos en los que no estoy de acuerdo: En primer lugar no entiendo por qué un programa de establecer o restablecer el Tahuantinsuyo, que de todas maneras sería otro Tahuantinsuyo que el incaico, es considerado por ustedes como utópico. Si hubieran ganado no sería utópico, o sea, el criterio es la derrota, el criterio de la utopía. Otra cosa: ¿en cuál otro Estado propio podían pensar los habitantes de los Andes en el siglo XVIII?

Solamente en el Tahuantinsuyo. En el momento en que uno rechaza al rey de España tiene que pensar en el Tahuantinsuyo. Ahora, si es cierto que hay una continuación tanto entre los movimientos del siglo XX como en el siglo XVIII, es cierto también que estos movimientos son movimientos de gente que tomó del occidente un sinnúmero de cosas. Cuando uno lee por ejemplo cuales son los puntos muy importantes para los insurrectos, entre ellos hay libertad de comercio, libertad de hacerse empleado, de emplear a la gente, o sea, son puntos que pueden presentarse en cualquier postulado dentro de una economía del mercado, lo cual no contradice a la existencia de las comunidades, porque creo

que sin comunidades la economía en los andes no marcha.

Ahora, uno de los rasgos de cualquier nacionalidad que se crea es interpretación común del pasado. Para dar un ejemplo, la segunda guerra mundial pertenece a varias naciones, es siempre el mismo acontecimiento real pero cada vez interpretado de otra manera. De igual manera, si en el siglo XVIII se presentan en el Perú dos conceptos o interpretaciones de la conquista que para mí significan la presencia de dos procesos nacionales. Uno que la interpreta como un infortunio y esta es la corriente tahuantinsuyana podemos llamarla, con su expresión más bien en quechua y en aymara con su tradición dentro de muchos conceptos andinos; y otra concepción que es la que la interpreta positivamente, que podríamos llamar peruana, porque el Perú hoy día se llama Perú y no Tahuantinsuyo. El hecho de que se presentan tales dos opciones para mí es una indicación que dentro de la sociedad colonial se estaban formando unas naciones. Es otro problema en cuál momento esa conciencia nacional en formación llega a todos los habitantes del país. Creo que ninguna de las dos nos llegó a todos hasta hoy día, pero es un fenómeno bastante regular en todo el mundo, que siempre esta conciencia abarca sólo a una parte de los habitantes.

En el siglo XVIII de una manera obvia, más fuerte fue la conciencia tahuantinsuyana. En el siglo XX, al parecer por lo publicado en el Perú, más fuerte es la otra, lo cual, a mi parecer, dice mucho sobre la revolución tupacamarista. Sería otro país si ésta hubiera triunfado.

M. Burga: Pero a mí me parece que el programa era utópico, el programa de reconstruir el mundo de los incas me parece era utópico, porque el conocimiento real que ellos tenían de la historia inca era muy escaso. El horizonte de conocimiento de la sociedad que ellos querían construir era una sociedad idealizada por ellos, una sociedad en la que no había explotados ni explotadores, una sociedad de la que los curacas (en el caso de los más

connotados que participan como rebeldes) habrían tenido conocimiento a través de los Comentarios Reales de Garcilaso; pero eso no les permitía la construcción de un programa de construcción de una sociedad, como podía ser el programa de la burguesía francesa en el siglo XVIII o el programa de los revolucionarios del siglo XX, en los que había un horizonte muy claro. En cambio, en este siglo XVIII si los dirigentes querían construir una sociedad de tipo inca ésta era una sociedad que ellos desconocían, o que conocían solamente a través de sus recuerdos de las lecturas de Garcilaso.

A. Flores G.: Yo creo que el programa no era utópico, no porque no conocieran el imperio incaico, después de todo muy pocos en 1917 tuvieron una idea de que cosa era una sociedad socialista, lo mismo en La Habana en 1959. Claro que, para el movimiento indígena el Tahuantinsuyo era una sociedad sin clases, como la imaginaban. No importa que no hubiera sido así en el pasado, ellos lo imaginaban y lo creían así. Pero a mí me parece que el movimiento era, sin embargo, utópico porque del siglo XVI hasta el XVIII había transcurrido una cierta historia, que una parte de los protagonistas del movimiento, los campesinos de comunidades querían, en cierta forma, omitir, pensando que era posible regresar a ese pasado, recobrarlo; no como ese pasado había sido sino como ellos lo imaginaban, una sociedad igualitaria, una sociedad indígena, una sociedad coherente. Pero mal que bien había transcurrido una historia y habían surgido otros componentes, que hacían que este programa netamente indígena fuera inviable en el Perú. Con esto quiero referirme a otro hecho: que creo que hay un error en dar esta imagen dual de la historia peruana (como lo hemos estado haciendo los tres ahora). Historia occidental frente a historia andina: esto no era el Perú en el siglo XVIII y tampoco va a ser el Perú después, no sólo porque en el siglo XVIII había un 20% de mestizos, que estaban en una especie de tierra de nadie, pero que, en medio de todo, tenían ciertos rasgos en común que lo diferenciaba de uno



y otro grupo; sino porque además en ese Perú del siglo XVIII habían otros grupos sociales y culturales, como esa población de 40,000 esclavos cuya tradición cultural no podía asimilarse a la tradición indígena y cuyos mitos sociales no podían necesariamente asimilarse a la idea de un retorno al Tahuantinsuyo que para ellos no significaba nada. O como las poblaciones étnicas de la selva, en el siglo XVIII mucho más abundantes y poderosas que ahora.

Con esto quiero decir que el Perú del siglo XVIII no era sólo lo andino versus lo occidental, sino que era algo más que esto. Esta complejidad en el Perú va a ser mayor después, cuando en el siglo XIX llegan los chinos y los japoneses, haciendo un país que es un encuentro de diversas culturas y diversas civilizaciones y que Arguedas resumió en el título genial de esa novela que es "Todas las sangres". Y en parte la historia del Perú es la coexistencia conflictiva, difícil y a veces imposible de todas estas tradiciones culturales que no pueden ser omitidas.

M.Burga: Pero tú estás colocando al centro de una supuesta dualidad lo mestizo. Y cuando digo occidental lo digo tal vez como un abuso del lenguaje; debería decir lo occidental transculturizado, es decir, aquí no se puede hablar de una cultura occidental

pura sino de una cultura occidental con una serie de elementos nativos. Estos definen un grupo de cultura mestiza, al cual pueden asimilarse criollos, españoles o cualquier otro. No creo que haya una cultura occidental en pureza, una cultura mestiza al centro y una cultura andina. Yo creo que se trata de la cultura occidental con muchos elementos nativos y la cultura andina con muchos elementos occidentales. Los grupos étnicos optaban por integrarse a la cultura mestiza. Yo creo que los africanos no optaron por incorporarse a la cultura andina, salvo en caso muy raros; probablemente aquellos que fueron a las minas de Potosí, de Carabaya; optaron por incorporarse al grupo mestizo occidental, vestirse como ellos, hablar como ellos, pensar como ellos, formar parte de las cofradías. Yo no veo esa trilogía muy clara de lo mestizo, lo occidental y lo andino.

A. Flores G.: Yo creo que eso se expresa en los movimientos sociales de la época. Las rebeliones de los negros, con sus palenques de fines del XVII y comienzos del XVIII y su bandolerismo de inicios del XIX, son diferentes de las rebeliones que tienen lugar en Huarochirí, en Oruro, en el Cusco o en Cajamarca. Rebeliones de indios de comunidades donde hay este sustento que podemos llamar, en última instancia (los términos son secundarios) mesiánico, milenarista o nativista o

simplemente indígena. Y todo esto también difiere de las expresiones de resistencia de los grupos nativos étnicos de la selva, campa y amuesha a la penetración de los españoles. Es un mundo donde, además, hay que incluir el otro matiz, el de las rebeliones sucedidas en Arequipa, por ejemplo, donde los protagonistas principales son mestizos y algunos criollos y que también tiene sus antecedentes desde el siglo XVI. Así como de las rebeliones indígenas también hay antecedentes desde el Taqui Onqoy, de las rebeliones de mestizos y del lugar conflictivo de esos hombres también hay antecedentes desde el siglo XVI. Entonces, creo que los tres podíamos acabar ofreciendo una imagen dualista de la historia peruana, cuando ésta es algo más matizado, y, por esto, más conflictiva todavía.

J. Szeminski: Lo que quisiera aclarar, cuando tú hablas de los "chunchos", es que una de las acusaciones de los rebeldes a los reyes de España era que no sabían conquistar a los chunchos, que es el deber del rey aumentar su reino. Y eso no lo supieron hacer, no supieron conquistarlos...

Otra cosa: si de todas maneras en el siglo XVIII aparecen criollos o mestizos rebeldes, ellos también pueden aprovechar esa construcción ideológica del Tahuantinsuyo. Y creo que por dos razones: ya en el siglo XVI se

crea la imagen de que el Tahuantinsuyo sigue existiendo pero que en vez del Inca está el Rey en Madrid. Ahora, el problema planteado al modo de pensar del siglo XVIII peruano europeizado es un problema de sustituir otra vez al rey de Madrid por el inca del Cusco...

A. Flores G.: Pero yo no creo que pueden aprovechar esa construcción, porque el Tahuantinsuyo de esta masa indígena es un Tahuantinsuyo donde existe una coherencia cultural, donde se recupera el dominio de lo indígena no sólo sobre la tierra sino sobre un mundo cultural. Ahora, estos criollos no obedecen a esa tradición cultural y en esa medida no son tolerados en el movimiento, son también combatidos y sus bienes son expropiados. Lo mismo pasa con los mestizos. Por eso es que a la postre el movimiento acaba encerrándose básicamente en los elementos indígenas y los otros se van. Incluso hasta los caciques occidentalizados, cuyos bienes son expropiados, sus haciendas invadidas...son afectados.

J. Szeminski: Sí, pero antes de que se comience, cuando uno recién se imagina (que es lo que hay que hacer) tanto el indígena dice hay que implantar al inca antes que al rey como el criollo o el mestizo lo pueden decir. Cada uno de ellos puede decirlo, pero cuando empiezan a cumplir el programa empieza la diferencia. Para unos quiere decir que el inca será nuestro y gobernará a nuestra manera y para otros que el inca también será nuestro pero gobernará de esta otra manera, totalmente distinta.

M. Burga: Creo que volvemos sobre el tema de lo andino en la rebelión de Túpac Amaru. Es indudable que en el siglo XVIII hay un resurgimiento de la cultura andina (que John Rowe ha denominado el surgimiento de un nacionalismo indio). Ello se ve en el florecimiento del teatro y en la aparición de la escuela de pintura cusqueña, en el uso de la vestimenta indígena, en la difusión de la obra de Garcilaso de la Vega, en retomar el quechua. Yo quisiera preguntarles dos cosas sobre este proceso que se insinuaba co-

mo un proceso de reconstrucción cultural de la sociedad andina: ¿qué significó para este proceso la derrota de la rebelión de Túpac Amaru y qué hubiera significado para este proceso el triunfo de la rebelión?

J. Szeminski: Para mí, hay dos problemas. El primero es que la derrota significó lo que se ve hoy día: el mismo hecho de que la conversación que tenemos aquí sea en español y no en quechua es una de las consecuencias de aquella derrota. Otra consecuencia de aquella derrota es el hecho de que si uno entra a una reunión de sabios a cualquier lugar donde uno vaya en el Perú, ve que la jerarquía de razas implantada por los españoles sigue existiendo. Por la raza se puede definir la ocupación y el lugar social del interlocutor. Si hubiera ganado, yo creo que por lo menos el problema de las razas no hubiera existido. Si hubiera ganado, probablemente la capital quedaría en el Cusco. Si hubiera ganado, probablemente nadie pensaría probablemente en la existencia de Bolivia y de Ecuador. Es muy difícil decir que es lo que hubiera pasado, pero creo que estas cosas habrían pasado.

A. Flores G.: Sólo añadiría una cosa. Yo creo que hasta Túpac Amaru, y añadiría más, hasta Pumacahua, y todavía como rezago hasta incluso Santa Cruz, la cultura andina era una cultura que estuvo a la ofensiva. Estuvo a la ofensiva hasta Túpac Amaru; hay un estancamiento conflictivo hasta Santa Cruz y de 1839 en adelante es una cultura en retroceso. ES una cultura a la de

Es una cultura a la defensiva. La tendencia va a ser que el quechua sea una lengua despreciada, que el número de quechua hablantes disminuya, que la cultura andina se oculte, que los mitos, el teatro, las expresiones culturales no aparezcan a la luz, sean persistentemente despreciadas y que el Perú sea un país ocupado para algunos, donde estas expresiones tengan que hacerse en forma oculta porque son peligrosas e incluso hasta subversivas. Pero no sólo eso, sino que además hay una persistente avalancha de lo occidental, que amenaza con hacer desaparecer algunas de estas ex-

presiones culturales y que las va reduciendo cada vez más. O sea, en el siglo XVIII la población indígena había conseguido revertir en cierta forma el proceso causado por la conquista. Incluso había logrado penetrar en los medios occidentales, consiguiendo que los señores del Cusco, por ejemplo, y de otros lugares del país, hablaran en quechua, consiguiendo que el quechua fuera enseñado en las Universidades, discutido, en los medios académicos.

Me viene ahora a la memoria un cuadro de 1720 desde luego sería un hecho excepcional, es una pintura donde se ve un señor de la clase alta del Cusco, que descende de San Ignacio de Lo-



yola, casándose con una princesa incaica. El señor está vestido con sus mejores atuendos y esta princesa incaica está vestida con atuendos evidentemente indígenas, símbolos de nobleza y distinción indígenas, atuendos muy ricos, de una persona de mucho dinero, pero atuendos indígenas. Detrás de la princesa están sus ascendientes, todos vestidos a la usanza indígena, con símbolos indígenas y detrás del español están los ascendientes españoles, a la usanza occidental. Este señor hizo esta pintura porque se sentía orgulloso de casarse con una mujer indígena y esta pintura era exhibida en casas porque para nadie en 1720 era despreciativo casarse con una indígena. La nobleza indígena y la nobleza española eran dos noblezas, tan iguales una como otra. Esta situación cultural del siglo XVIII peruano, que lo aleja tanto del siglo XX, que hace también tan difícil para nosotros entenderlo y pensarlo está en el trasfondo del movimiento de Túpac Amaru. Una vez derrotado el movimiento, un cuadro como éste en el siglo XIX hubiera sido imposible de pintar, y ahora en el siglo XX creo que es igual...

J. Szeminski: Un fenómeno parecido: los Keros se producen hasta comienzos del siglo XIX. No conozco ningún caso de un kero (no producido para turistas sino para su uso) posterior al comienzo del XIX. Pero si uno analiza los keros desde el siglo XVI hasta comienzos del XIX son idénticos y parece que siguen con la función que antes tenían, esas vajillas de oro y plata que servían para las ofrendas ceremoniales. O sea, todavía eso persistía hasta comienzos del siglo y acaban con los mismos fenómenos, como desaparece el teatro, desaparecen ceremonias en quechua, desaparece todo: Es curioso, Luis Durand Flores me decía que en 1805 todavía se piensa en las conspiraciones en reestablecer el Tahuantinsuyo. Posteriores conspiraciones que se daban ya no hablan de eso.

M. Burga: Esta derrota del siglo XVIII de Túpac Amaru, vista desde el lado de los campesinos, podría ser algo así como la tercera muerte del Inca, si suponemos

que la segunda fue la muerte de Túpac Amaru I, en la época de Toledo. Y de la misma manera que después de la muerte de Túpac Amaru se produce todo un proceso de extirpación de lo que es lo andino, después de la derrota de Túpac Amaru II, se produce un aplastamiento y una casi liquidación de los elementos latentes del desarrollo de la cultura andina. Pero, sin embargo, después de que todo este arte que entra en decadencia y estos Keros que dejan de fabricarse en el siglo XVIII e inicios del XIX; en la segunda mitad del siglo XIX, prácticamente después de esta increíble rebelión de Juan Bustamante en 1867, se produce un resurgimiento aparente de la cultura andina, que se manifiesta en esa multiplicación de los maestros artesanos pintores de los murales, en la zona andina de Cusco, Puno y parte de Bolivia y que muy bien han sido estudiados por Pablo Macera. El insinúa que la derrota de la rebelión de Túpac Amaru ha debido producir fuertes conmociones psicológicas en las poblaciones campesinas, conmociones que posiblemente esterilizaron su producción cultural, y que recién la van a recuperar 50 años después en la segunda mitad del siglo XIX, donde parece resurgir de nuevo un estilo cultural andino.

Quisiera añadir que esta cierta relativa autonomía del grupo indígena andino para pensar y desarrollar su movimiento de liberación y su cultura y su arte y sus manifestaciones generales, comienza a articularse con las élites políticas nacionales a partir de la década de 1920, en que comienza a surgir un movimiento pro indígena, muy sólido, muy bien estructurado, y en que muchas de las reivindicaciones de los campesinos son discutidas como programa político a nivel nacional. Esto lo podría graficar de una manera muy precisa en el caso de la creación del Comité Pro Derecho Indígena Tahuantinsuyo, un comité que se forma como consecuencia de la llegada de los campesinos del sur, sobre todo de Puno y Cusco, que en sus regiones de origen desempeñaban labores de dirigencia campesina y que al llegar a Lima construyen una especie de Comité Central con una serie

de células distritales y provinciales, y de esa manera partiendo de una dispersa organización campesina regional, los campesinos se hacen presentes a nivel nacional con la formación de este Comité. Es decir, que la voz aislada y autónoma que había resonado regionalmente hasta la década del 20, a partir de entonces comienza a incorporarse dentro de los planteamientos de tipo político nacional.

A. Florés G.: Sí, porque cuando se ha dicho que con la derrota de Túpac Amaru se revierte no quiere decir que la cultura andina haya desaparecido; quiere decir que es una cultura a la defensiva, que va perdiendo terreno y que muchas veces da la impresión que ha perdido más terreno porque se oculta. Hay esa tendencia a ocultar las cosas en el Perú, a no decir la verdad, la gente miente mucho. Y esto viene de la sensación de estar en un país ocupado, una sensación que muy gráficamente la tenían los propios españoles al acabar la rebelión de Túpac Amaru. Entre muchos otros testimonios, por ejemplo, encontré hace poco en el Archivo Nacional una carta de un soldado del Cusco, en la cual confiesa lo difícil que es derrotar a los indígenas porque son hombres que se ocultan, porque no son hombres que se muestran a la luz, porque hay emboscadas donde de improviso los españoles pueden ser muertos. Y esto era en los años que seguían al ajusticiamiento de Túpac Amaru.

J. Szeminski: Yo recuerdo que, hace 6 años, cuando vine por primera vez al Perú y fui al Cusco, una de las cosas que me llamó la atención más que otras fue ver en el mercado a un señor vestido a la europea, contratando a un cargador, y el cargador estaba parado con las rodillas flexionadas y hablaba con una vez como si llorara y el comprador estaba también parado con su barriga de frente, salida, y hablaba como aullando, así, con frases muy cortas. Eso a mí me hizo pensar en los dibujos y en las películas que vi de Polonia ocupada por los alemanes, sinceramente. Me doy cuenta que esa es una exageración pero fue mi primera impresión en el mercado del Cusco.