

ENTRE LA UTOPIA ANDINA Y LA UTOPIA REPUBLICANA.

Representaciones públicas en los Andes (algunas aproximaciones)*

Mauro Vega Bendezú
Universidad del Valle
Universidad de Zaragoza

El pasado peruano no es algo colmado ni admirable; y el Perú sigue siendo una serie de compartimentos estancos, de estratos superpuestos o coincidentes, con solución de continuidad. Por todo ello, el nacionalismo [...] urge aquí. En otras partes, el nacionalismo es algo destructor; aquí debe ser constructor. Constructor de conciencia y constructor de soluciones [...] Esa es la más alta función de la Historia: ver no sólo lo que hemos sido sino lo que no hemos sido.

Jorge Basadre, *Perú: problema y posibilidad y otros ensayos* (1931), Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1992, p. 12.

La «utopía andina» y la «utopía republicana» constituyen dos discursos rivales que examinan las posibilidades históricas de la construcción de la nación peruana. Para José Carlos Ballón esta tensión se inscribe en una larga trayectoria de debate conceptual sobre la búsqueda y la construcción de la identidad peruana, sus raíces pueden encontrarse en el siglo XVII donde se elaboraron los primeros relatos que Ballón identifica como indigenistas y modernistas.¹ Ambos discursos se centran

* Una versión de este artículo fue presentado en el curso: *Pensar la Historia, celebrar el pasado: fiestas y conmemoraciones nacionales*, Zaragoza, 5, 6 y 7 de noviembre de 2009. Agradezco a Ignacio Peiró Martín y Carlos Forcadell por su invitación al curso.

¹ A principios del siglo XVII se publicaron tres crónicas que se convertirán a lo largo de los siglos en la matriz discursiva del Perú moderno y contemporáneo, el primero fue la del jesuita José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, seguidas por los textos de Guamán Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno* y del Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los Incas*. Según Ballón estos autores elaboraron una visión sobre «el «orden natural y moral» de las Indias, como un «mundo» discursivamente autónomo que dotaba de identidad natural y consistencia moral a las poblaciones andinas como un todo.» José Carlos Ballón, «Entre la utopía indigenista y la utopía modernista. Dos historias sagradas», *Patio de Letras*, III/1 (octubre 2006), p. 18.

en la posibilidad de imaginar una sociedad cuyo eje articulador para el proyecto indigenista sea lo «andino», que aquí lo llamaremos «utopía andina», y para el proyecto modernista sea lo «occidental», que también lo llamaremos «utopía republicana». Estos discursos se han transformado en expresiones simbólicas y en modelos historiográficos dispuestos a transmitir sus visiones sobre la forma en que debería organizar la sociedad peruana. En todo caso, ambos discursos parten de una premisa fundamental: la historia peruana ha sido, es, y será, siempre defectiva,² los proyectos colectivos han sido promesas incumplidas, frustradas y fracasadas.³

La «utopía andina» es un término con el que se ha tratado de redefinir los proyectos históricos y de repensar críticamente la «cultura andina» frente a la modernidad. Si bien a la «utopía andina» se la ha vinculado con el indigenismo,⁴ es en realidad un término historiográfico que plantea problemas significativos como el impacto del colonialismo y del capitalismo en los Andes, la construcción de las identidades, de las memorias, de los conflictos sociales y de la acción colectiva. La «utopía andina» expresaba un esfuerzo por renovar el discurso historiográfico peruano en un contexto marcado por una guerra interna, una

² Nelson Manrique, «Perú: problema y posibilidad. El país de las oportunidades perdidas», *Libros y Artes*, 1 (mayo 2002), p. 4.

³ Si bien esta perspectiva ha sido dominante en la historiografía peruana, sin embargo coincido con Paulo Drinot cuando señala: «Esta conciencia histórica esquizofrénica es producto de que la mayoría de peruanos se ve expuesta a dos metanarrativas históricas sumamente contradictorias y simplistas que tienen poco que ver con la historiografía que hoy en día producen historiadores peruanos como extranjeros» (p. 1). «Historia, identidad historiográfica y conciencia histórica en el Perú», *Hueso Humero*, 47 (2005). www.huesohumero.perucultural.org.pe, revisado 11/05/2009.

⁴ Los críticos de la «utopía andina» sostienen que es una versión actualizada del indigenismo, corriente política, literaria y artística de reivindicación del indígena que se desarrolló entre los años 20 a los 40 del siglo XX, especialmente Mario Vargas Llosa representa la postura más radical del antiindigenismo. En su estudio del novelista indigenista José María Arguedas, define el indigenismo como pasadista, reaccionario, intolerante, colectivista, primitivo, mágico, antimoderno, irracional y antiliberal. «Mi interés por Arguedas no se debe sólo a sus libros; también a su caso, privilegiado y patético. Privilegiado porque en un país escindido en dos mundos, dos lenguas, dos culturas, dos tradiciones históricas, a él le fue dado conocer ambas realidades íntimamente, en sus miserias y grandezas, y, por lo tanto, tuvo una perspectiva mucho más amplia que la mía y que la de la mayor parte de escritores peruanos sobre nuestro país. Patético porque el arraigo en esos mundos antagónicos hizo de él un desarraigado. Su vida fue triste, y traumas de infancia, que nunca llegó a superar y que dejan un reguero de motivos en toda su obra, sumados a crisis de adulto, lo condujeron al suicidio» (pp. 12-13). *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, Madrid, Alfaguara, 2005. Para una lectura diferente de la obra de José María Arguedas véase, Melisa Moore, *En la encrucijada. Las ciencias sociales y la novela en el Perú. Lecturas paralelas de Todas las sangres*, Lima, Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2003; y William Rowe, «De los indigenismos en el Perú: examen de argumentos», *Revista Iberoamericana*, 186 (1999), pp. 191-197.

profunda crisis económica e institucional. Efectivamente, en los años 80, Manuel Burgá y Alberto Flores Galindo, destacados historiadores peruanos,⁵ crearon el término de «utopía andina» para mostrar una historia andina organizada por antagonismos de clase, etnia y región; una historia caracterizada por continuidades subjetivas (traumas, imaginarios, mentalidades),⁶ una experiencia interrumpida por la conquista española,⁷ unos procesos inacabados o con instituciones de un precario afianzamiento (Estado-nación), y sobre todo una relación fallida entre las clases dominantes y las clases subalternas. Una historia pues configurada por interrupciones abruptas, aceleradas interferencias, complejas apropiaciones y transacciones, y conflictos en múltiples direcciones y temporalidades. En términos historiográficos para la «utopía andina» el único modelo que podía hacer inteligible esta experiencia histórica era haciendo un ejercicio de «historia total», modelo que integraba tanto las estructuras geohistóricas, los grandes procesos de la economía y de la sociedad, como el rol que desempeñan los individuos, las ideologías y las mentalidades colectivas. Los libros *Buscando un Inca*, de Flores Galindo y *Nacimiento de una utopía* de Burgá, efectivamente, empezaron

⁵ Alberto Flores Galindo y Manuel Burgá fueron influenciados por la tercera generación de los *Annales*. Ambos hicieron su doctorado en Francia y fueron discípulos de F. Braudel, P. Villar, R. Romano y J. Le Goff. Flores Galindo se doctoró en la École Pratique des Hautes Études de Paris. Su libro *Buscando un Inca*, obtuvo El Premio de Ensayo Casa de las Américas, La Habana (1986), años después obtuvo el prestigioso Premio Clarence Haring de la American Historical Association (1991). Otro de sus trabajos, *Los rostros de la plebe*, ha sido publicada por la Editorial Crítica de Barcelona en 2001. Y recientemente *Buscando un Inca* ha sido publicado en inglés con el título: *In search of an Inca. Identity and utopia in the Andes*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010. Mientras que Burgá se doctoró en la Université de Paris 1, La Sorbonne; Ruggiero Romano fue director de su tesis (1973), y en su estancia académica entre 1981-82 trabajó con Jacques Le Goff.

⁶ En otro texto he señalado que la «utopía andina» tiene la influencia tanto del estructuralismo de la etnohistoria andina y de la historia social marxista. Mi mayor crítica se refiere al primer enfoque que por intentar caracterizar la peculiaridad del «mundo andino» se ha enfatizado más en la continuidad de principios y estructuras suprahistóricas, se trata, sugerimos de continuidades dudosas, véase, «La utopía andina y la historiografía peruana», *Procesos*, 9 (1996), pp. 93-109.

⁷ Esta observación es clave porque se considera que los eventos traumáticos de la conquista tuvieron un impacto devastador y desestructurante de las sociedades andinas que provocó una dislocación de los vínculos comunales, de las instituciones y de las subjetividades. La fuerza del trauma no sólo enajenó al sujeto sino que también creó comunidades traumatizadas, de ese modo la memoria con los años se transformó en legados que estructuran y ordenan el campo de las representaciones. Para Francisco Ortega, comentado el trabajo de Veena Das, señala que «la memoria de violencias pasadas trabaja sobre las relaciones actuales como si esa violencia hubiera el sentido de un “pasado continuo”» (p. 24), «El trauma social como campo de estudio», en: *Trauma, cultura, historia*, Bogotá-México, Universidad Nacional-Universidad Iberoamericana, 2010, www.unal.academia.edu/FranciscoAOrtega/, revisado 28/11/2010.

como historias totales, pero terminaron como historias de una idea: la «utopía andina». En este sentido, nos dice Drinot, el trabajo de estos historiadores reflejaba la transición de un intento de historia total basado en un análisis estructural a una historia de las mentalidades.⁸

Para ambos historiadores la «utopía andina» expresaba el despliegue de fuerzas sociales que desafían el localismo, la fragmentación social, el trauma de la existencia oprimida, el racismo y la dominación. Para superar las heridas colectivas causadas por la conquista y la dominación (neo) colonial, la «utopía andina» se propone ubicar en el centro de la Historia y del relato histórico al «hombre andino» (indígena) y a la «tradición andina» para garantizar así su emancipación. En este sentido, el esfuerzo es reconstruir la genealogía de las subjetividades en los Andes, que Burga y Flores Galindo encuentran en los discursos, en los textos, en las imágenes, en las prácticas y en los rituales los principios de las estructuras mentales y las claves de la formación de una conciencia colectiva andina que empieza a configurarse en el siglo XVII y que se cristaliza en el siglo XVIII con el proyecto de Túpac Amaru.

Para Flores Galindo la «utopía andina» expresa el encuentro entre la memoria y lo imaginario, entre el pasado y el presente, y entre la tradición y la modernidad, mientras que para Burga es el resultado de una «revolución en las mentalidades colectivas» producida en el siglo XVII cuando la múltiples identidades étnicas se configuraron en una única identidad, la indianidad que se articula con «un orgullo por lo Inca, criticar al conquistador y construir una identidad india cuando aún no existía la noción de lo peruano».⁹ Estos historiadores se esforzaron por destacar los imaginarios, los rituales y los proyectos que apelan a los incas y a su organización, comprenden que este proceso de idealización de la civilización incaica era una respuesta a la degradación y a la humillación que la población indígena venía sufriendo desde la conquista española, así la reinención de lo inca era una forma de dignidad y de esperanza histórica.

Para Flores Galindo la «utopía andina» son los «proyectos (en plural) que pretendían enfrentar esta realidad. Intentos de navegar contra la corriente para doblegar tanto la dependencia colonial como la fragmentación social. Buscar una alternativa en el encuentro entre la memoria y lo imaginario: la vuelta de la sociedad incaica y el regreso del inca. Encontrar en la reedificación del pasado la solución a los problemas de identidad».¹⁰ Por su parte, Burga se refiere como «[...] un conjun-

⁸ Paulo Drinot, «Historia, identidad historiográfica», op. cit., p. 3.

⁹ Manuel Burga, *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los Incas*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1988, pp. 54-55.

¹⁰ Alberto Flores Galindo, *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes*, Lima, Editorial Horizonte, 1988, p. 19.

to de actitudes y comportamientos sociales que buscan la restauración de la sociedad indígena derrotada y conquistada por los españoles». ¹¹ La «utopía andina», practicada por distintos sectores sociales, tiene rasgos de un discurso de salvación donde las aspiraciones se encarnan en un mesías (el inca) que anunciará y restaurará un nuevo orden social. Todo ello impulsado por sentimientos, pasiones, miedos y esperanzas que movilizan a amplios sectores sociales. Este interés por la dimensión subjetiva siempre estuvo articulado a un conocimiento empírico sólido que combinaba datos etnográficos y etnohistóricos (de comunidades, de fiestas, de rituales y de rebeliones) con el análisis de estructuras y dinámicas económicas (unidades productivas, relaciones laborales, precios, circuitos mercantiles, etc.).

También la «utopía andina» fue un texto político que intentaba ofrecer una alternativa frente a la izquierda radical como a la derecha neoliberal que entre los años 80 y 90 estaban produciendo un sufrimiento masivo a la población. Escribir la «utopía andina» en este contexto «no es únicamente un esfuerzo por entender el pasado o por ofrecer una alternativa al presente. Es también un intento por vislumbrar el futuro», ¹² de modo que no se trata de restaurar un pasado glorioso «[...] no es que sigamos buscando a un inca. Necesitamos de una utopía que sustentándose en el pasado esté abierta al futuro, para de esa manera repensar el socialismo en el Perú». ¹³

La «utopía andina» se originó en la interacción entre el malestar de la sociedad peruana y la Nueva Historia, su expansión se produce entre los años 70 y 80 coincidiendo con proyectos políticos radicales que estaban poniendo a prueba las propias posibilidades históricas del Perú, según Paulo Drinot:

[...] la mayoría de los nuevos historiadores esperaban que sus investigaciones contribuyeran a un cambio social radical, si no a una revolución propiamente dicha. Muchos temas de investigación se escogieron en función de su relevancia política o incluso revolucionaria. El objetivo de la nueva historia no era tanto contribuir a la historiografía peruana sino cambiar la conciencia histórica nacional: reescribir la historia peruana de tal manera que surjan a la luz los sistemas de dominación oligárquica que, de la Conquista en adelante, habían mantenido a los peruanos en cadenas, y rescatar tradiciones de resistencia que apuntaban al potencial revolucionario de los grupos subordinados. ¹⁴

¹¹ Manuel Burgá, *Nacimiento de una utopía*, op. cit., p. 2.

¹² Alberto Flores Galindo, *Buscando un Inca*, op. cit., p. 72.

¹³ *Ibidem*, p. 338.

¹⁴ Paulo Drinot, «Historia, identidad historiográfica», op. cit., p. 2.

Si para la «utopía andina» una de sus mayores preocupaciones fue comprender la construcción del poder, la hegemonía y la resistencia, pero sobre todo intentaba responder a una pregunta crucial: «¿por qué este país (Perú) de tan antigua historia campesina y que además ha soportado una dura imposición colonial, no ha producido una revolución social exitosa?»,¹⁵ para la «utopía republicana» su preocupación se centra en estudiar el proceso político peruano para evidenciar «cómo a diferencia de lo que constantemente se ha afirmado, ha existido un constante esfuerzo entre muchos intelectuales nacionales por crear una ideología cohesionadora: la república. El intento de hacer de ésta un ideal colectivo, disfrazando sus obvias contradicciones, constituye la dinámica histórica, compleja y llena de tensiones [...]».¹⁶ La pregunta básica que orienta este enfoque ha sido: ¿por qué la modernidad no construyó un país plenamente moderno, desarrollado y civilizado? El liberalismo clásico, de cuño positivista se imaginó que en los Andes la razón no ha tenido la fuerza suficiente para expandirse, porque se trata de un contexto sin un sujeto racional/productor, expresando así su total desprecio por la subjetividad andina. La ciencia, la economía capitalista y el derecho moderno al no tener un desarrollo sostenido y autónomo hace que los proyectos personales y de clase estén por encima de los proyectos de interés colectivo, o que se encuentre en el Estado «el macro-sujeto que reemplazaría a la ausente sociedad civil, y su política autoritaria la fuerza social que reemplazaría a la ausencia ética del productor individual».¹⁷ Así, la razón sin pilares sólidos pierde su efectividad y su misión, frente a estas limitaciones y ausencias la «utopía republicana» decimonónica buscaba razas más productivas, emprendedoras y laboriosas. A partir de una versión renovada de la «utopía republicana», como la expresada por Carmen Mac Evoy, se ha tomado conciencia de los límites de la «modernidad periférica», este primer paso supone aceptar las ausencias (*homo economicus/homo faber*) y las adversidades de la modernidad. Sin embargo en este proceder la razón será llamado también para describir no solamente lo que lo limita sino también para reconocer sus posibilidades y realizaciones históricas estudiando así su inserción y asimilación en prácticas e instituciones que han construido sociedades modernas lejos de aquellos privilegios de casta, étnicos, es-

¹⁵ Eduardo Cáceres Valdivia, «No hay tal lugar». Utopía, ucronía e historia», *Márgenes*, 17 (2000), p. 3, www.casasur.facipub.com, revisado 11/09/2009.

¹⁶ Carmen Mac Evoy, *La utopía republicana. Ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana (1871-1919)*, Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997, p. XII.

¹⁷ José Carlos Ballón, «Ética, modernidad y autoritarismo en el Perú actual: ¿Vigilar y castigar?», en: *¿Un mundo sin certezas? Ética y saber en la modernidad*, Lima, SUR Casa de Estudios del Socialismo/Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1997, p. 15.

tamentales o corporativos propios de las sociedades premodernas. Esta perspectiva supuso una ruptura con la Nueva Historia que según Mac Evoy «falseó y deshistorizó. Las gruesas generalizaciones que se establecieron, en torno a la evolución política peruana del siglo XIX y temprano XX, crearon una pseudohistoria de la cual no es posible extraer más que la repetición de las eternas discusiones maniqueas de antaño».¹⁸

En la historiografía andina actual Cristóbal Aljovín y Nils Jacobsen identifican dos enfoques: «los gramscianos que resaltan las cuestiones de la hegemonía, la subalternidad y el poscolonialismo, y del otro lado los tocquevillanos, que se concentran en la sociedad civil, la esfera pública, la naturaleza ideológica e institucional de los regímenes políticos y la ciudadanía».¹⁹ Efectivamente los estudios sobre la construcción de la ciudadanía en América Latina, como sostiene Nuria Tabanera García destacando los trabajos de Antonio Annino y Marta Irurozqui rompen

[...] con los estereotipos dominantes, sostenidos sobre la idea de que la ciudadanía se obtenía plenamente de la ampliación y concesión gradual de derechos por lo que los procesos americanos de los siglos XIX y XX resultaban anómalos y desviados, así como que las prácticas y los comportamientos electorales desplegados en la región daban forma a un ejemplo fallido de modernidad. Muchos de sus trabajos [...] ayudan a desmontar la imagen historiográfica del «fracaso» del liberalismo en América Latina, sin omitir, sin embargo, las dificultades que éste encontró allí para su extensión desde los primeros años del siglo XIX.²⁰

En esta perspectiva Hilda Sabato insiste que las polémicas sobre la cuestión liberal contribuyen de manera decisiva a historizar y deconstruir visiones todavía muy arraigadas que insisten en explicar los problemas de América Latina en clave de «herencia colonial», o de un «liberalismo extranjerizante».²¹ De hecho la «herencia colonial ha sido un recurso fácil para señalar el fracaso de la modernidad, esta idea según Annino, comentado por Sabato, estaría sustentada en el paradigma constitucional-historicista y en la «disputa» en torno de la inferioridad americana, que habrían fundado los diagnósticos sobre los efectos no-

¹⁸ Carmen Mac Evoy, *La utopía republicana*, op. cit., p. 5.

¹⁹ Cristóbal Aljovín de Losada y Nils Jacobsen (eds.), *Cultura política en los Andes (1750-1950)*, Lima, Fondo Editorial de la Universidad Mayor de San Marcos/Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007, pp. 14-15.

²⁰ Nuria Tabanera García, «Sobre historia, cultura e historiografías iberoamericanas compartidas: presentación», *Ayer*, 70 (2008), p. 16.

²¹ «Comentario de Hilda Sabato: Acerca de El paradigma y la disputa. Notas para una genealogía de la cuestión liberal en México y América Hispánica, de Antonio Annino. Un breve comentario» (12/06/2006), *Foro ibero-ideas*, www.foroiberoideas.cervantesvirtual.com/, revisado 23/06/2010.

civos del despotismo colonial en América y sobre la carencia de una identidad histórica para el continente y de construir un imaginario de nación exitoso.²²

Regresando a la propuesta original de la «utopía republicana» ésta señalaba que el proyecto moderno que anunciaba la realización del ideal de justicia, libertad, democracia y bienestar ha sido una promesa incumplida. El discurso ilustrado y liberal que fundó la república y que pretendía constituir una nación firme y feliz por la fraternidad de todos los peruanos nunca pudo realizarse. Las sucesivas reformas liberales en el siglo XIX más que incluir a la población indígena en la nueva comunidad política se los excluyó sistemáticamente, para Antonio Annino si bien con la República se proclamó la universalidad de los valores (de la Ilustración y del liberalismo) no se hizo lo mismo con sus actores, puesto que no todos los pueblos tenían los requisitos para entrar en la nueva *polis* de la libertad. Así la Historia y la Libertad, desde entonces fue una frontera de inclusión y de exclusión, de civilización y de barbarie.²³ A lo largo del siglo XIX los argumentos cambiaron para justificar la exclusión de los grupos indígenas, si a principios del siglo se les negó la plena ciudadanía porque se consideraba incompatible su condición socioeconómica y cultural con la virtud republicana, a fines de siglo se trataba de una incompatibilidad genética con el progreso de la nación. Fue en estas condiciones que se instauró una «república aristocrática» donde los indígenas quedaron marginados y para justificar su exclusión, el racismo fue decisivo. Como dice Gonzalo Portocarrero el trasfondo social del régimen oligárquico fue la dominación étnica que se cristalizó en el neocolonialismo.²⁴ Instaurada una «República aristocrática» las «buenas» intenciones civilizadoras de la elite blanca generalmente terminaban en campañas evangelizadoras, represión, trabajos forzados y etnocidio.²⁵ Como discursos historiográficos la «utopía andina» y la «utopía republicana» expresan las preocupaciones de los historiadores por encontrar respuestas al proceso complejo y tortuoso de la construcción del Estado-nacional en los Andes. Refleja también un esfuerzo por construir una nueva conciencia histórica, pero sobre expresa una inea-

²² *Ibidem*.

²³ «Respuesta de Antonio Annino al comentario de Hilda Sabato», *Foro ibero-ideas*, (05/06/2006), www.foroiberoideas.cervantesvirtual.com/, revisado 23/06/2010. Véase, Antonio Annino, «El paradigma y la disputa. La cuestión liberal en México y en la América hispana», en: Francisco Colom González (ed.), *Relatos de nación: la construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2005, pp. 103-130.

²⁴ Gonzalo Portocarrero, *Racismo y mestizaje y otros ensayos*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2007, pp. 345-346.

²⁵ Mark Thurner, «Los indios y las repúblicas entre 1830-1880», en *Historia de América Andina*, Vol. 5: *Creación de la república y formación de la nación*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2003, p. 178.

pacidad para lograr consensos sociales y políticos, y un desfase entre unas representaciones unitarias y una realidad heterogénea que se quiere representar. Los nuevos enfoques están ofreciendo visiones matizadas, diferentes y alternativas, no es el momento para ofrecer un balance detallado del debate historiográfico actual ni para establecer si una u otra interpretación es correcta, adecuada o verdadera, nuestro interés es simplemente destacar lo relevante que han sido la «utopía andina» y la «utopía republicana» en la *conciencia historiográfica* y en las representaciones.

Fiestas y celebraciones coloniales

La configuración a largo plazo de las formas de vida, de las instituciones y de las identidades culturales latinoamericanas se debe en gran medida al *ethos* católico o al *ethos* barroco.²⁶ La conquista abrió una comunicación intersemiótica que inauguró un horizonte cultural heterogéneo, conflictivo e híbrido. Uno de los rasgos más importantes de la primera etapa fue el choque entre una institucionalidad política estatal con pretensiones de universalidad con un conglomerado heterogéneo de formas de vida cuyas relaciones subjetivas se organizaban de forma local.²⁷ En la segunda mitad del siglo XVI la administración colonial, en su afán de centralizar el poder, eliminó el régimen de encomiendas e inició el proceso de *extirpación de idolatrías* para erosionar el contexto sacralizado que garantizaba el control de la población indígena por parte de la élite nativa.²⁸ Con estas medidas la nueva administración colonial minaba toda posibilidad de consolidación de una aristocracia local de origen hispánico e indígena. Desde ese momento el gobierno central asumió el control de la población indígena, es cierto que los curacas siguieron jugando un rol fundamental de «bisagra» entre el Estado y las unidades étnicas porque facilitaban controlar los excedentes y la mano de obra indígena. A partir de las *Nuevas leyes* y la *extirpación de idolatrías*, señala Ballón, se dio inicio a un nuevo contexto simbólico que era la consecuencia de la estabilización del poder político colonial entre fines del siglo XVI y comienzos del XVII.²⁹

²⁶ Véase, Petra Schumm (ed.), *Barrocos y modernos. Nuevos caminos en la investigación del Barroco iberoamericano*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 1998; y Jean-Pierre Bastian (coord.), *La modernidad religiosa. Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

²⁷ José Carlos Ballón, «La filosofía escolástica y el debate sobre las identidades en el Virreinato del Perú (siglos XVI-XVII)», en Francisco Colom Gonzáles (ed.), *Relatos de nación: la construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2005, p. 533.

²⁸ *Ibidem*, p. 537.

²⁹ *Ibidem*, p. 539.

Existe una relación entre el debilitamiento de las estructuras del poder prehispánico y la estabilización colonial con el auge de rituales y celebraciones públicas en el siglo XVII, que estaban orientadas a legitimar el nuevo orden colonial. En este sentido, las celebraciones públicas (rituales, fiestas, procesiones, etc.) fueron centrales para el sistema político colonial porque funcionaban como instrumentos de persuasión y de control, marcaron y registraron la posición hegemónica o subordinada (posición, rango, estatus, honor) de los participantes, de los personajes y de los representados. Fue además un espacio de transacciones simbólicas, de alianzas, negociaciones y de disputas políticas entre grupos e instituciones que intentaban afianzar, aspirar u ostentar su poder y autoridad, o también para conciliar intereses y exhibir genealogías. Esta teatralidad política barroca, cargada de imágenes sincréticas, expresaba un espacio de creencias, prácticas y competencias por el capital simbólico ya que era un recurso eficaz en transmitir valores hegemónicos a tan diversas poblaciones. Esto era posible gracias a los contenidos simbólicos del ejercicio del poder y a las estrategias para adaptarse a los patrones locales, así el poder colonial en todas sus instancias nunca perdió sus prerrogativas de control social, ni su objetivo de jerarquizar de una determinada forma a la sociedad, ni de debilitar sistemáticamente los modelos de vida prehispánicos. En este contexto los «pueblos fueron bautizados con advocaciones del calendario católico y se impusieron nuevas formas corporativas a través de las cofradías. La difusión de las devociones marianas jugó un importante rol en el proceso de articulación de la sociedad indígena a la religión cristiana y, por lo tanto, al orden político y social que ella sancionaba».³⁰

Avanzado el siglo XVII la sociedad colonial producía suficientes recursos simbólicos como para formar un sistema de intercambiabilidad de bienes y mercancías que circulaban con una autonomía relativa, sin embargo esto no impidió que los dispositivos de poder los integraran dentro de un sistema simbólico y esquema de poder más amplio. En efecto, esta inclusión enmascaró un poderoso medio de control social porque el objetivo de la autoridad estatal y local siempre fue transmitir en clave simbólica su mensaje normalizador, disciplinador y regulador. Así el ejercicio escenográfico del poder se configuró en el marco de un *Estado-teatro* donde la práctica y ejercicio de la política se hacía por medio de rituales muy elaborados y llenos de significados.³¹ Según Alejandra Osorio para la Lima del siglo XVII el poder se manifestaba

³⁰ Rosemarie Terán Najas, «La ciudad colonial y sus símbolos: Una aproximación a la historia de Quito en el siglo XVII», en: Eduardo Kingman Garcés (comp.), *Ciudades de los Andes. Visión histórica y contemporánea*, Quito, CIUDAD, 1992, p. 160.

³¹ Clifford Geertz, *Negara. El estado-teatro en el Bali del siglo XIX*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 218.

mediante rituales públicos ostentosos. La primera exhibición pública del poder del virrey en la ciudad colonial que llegaba a gobernar era su «entrada», modelada según las entradas triunfales de la realeza en las ciudades europeas. «Esta ceremonia servía para recordar a los súbditos su relación recíproca con sus gobernantes. Las entradas presentaban al nuevo virrey mediante un ritual que exhibía muchos elementos asociados con la magnificencia real».³² Mientras que en Quito, otra ciudad andina de gran importancia, Rosemarie Terán observa que:

Las celebraciones urbanas de la primera mitad del siglo XVII manifiestan con claridad este doble carácter, la exaltación del poder Real y de la fe, convocando en ellas al conjunto de una sociedad teóricamente integrada. Pero esos eventos crearon también los espacios de fastuosidad y solemnidad necesarias para desplegar los signos de la estratificación. El sistema de precedencias en la ritualidad pública, por ejemplo, apuntaba en ese sentido. Y, para esa época, eran aparentemente marcos religiosos como los de las jerarquizadas cofradías urbanas –y su exhibición pública– los sustentos de primer orden de los sistemas de prestigio de las élites laicas.³³

En este sentido, las celebraciones públicas fueron un escenario extraordinariamente dinámico porque reflejaban diversos registros culturales, las condiciones de organización social de los participantes y las marcas de lo real y lo ficticio, de la imitación y el simulacro, de la resistencia y la imposición, en general de una *performance* vinculada a un juego incesante de transacciones, intercambios y lucha.

Como lo han señalado John Rowe, Bernard Lavallé, Antonio Mazzotti, Alberto Flores Galindo y Deborah Poole la idea de una comunidad imaginada de peruanos había ido tomando forma a lo largo del siglo XVIII expresándose tanto en el patriotismo criollo³⁴ (aquí no trataremos este punto) como en el movimiento neoinca representado en la figura de Túpac Amaru, un curaca y comerciante cusqueño que se proclamó heredero del Inca y dirigió a miles de indígenas y mestizos a una violenta rebelión contra el poder colonial.

³² Alejandra Osorio, «La entrada del virrey y el ejercicio de poder en Lima del siglo XVII», *Historia Mexicana*, LV/3 (2006), pp. 771-772. De esta misma autora véase, *Inventing Lima: Baroque modernity in Peru's south sea metropolis*, New York, Palgrave Macmillan, 2008.

³³ Rosemarie Terán Najas, «La ciudad colonial y sus símbolos...», *op. cit.*, p. 167.

³⁴ Véase, Bernard Lavallé, *Las promesas ambiguas. Ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*, Lima, PUC, 1993; Mabel Moraña, «Ilustración y delirio en la construcción nacional o las fronteras de la Ciudad Letrada», *Latin American Literacy Review*, 50, (julio-diciembre, 1997), pp. 32-33; y José Antonio Mazzotti, «La invención nacional criolla a partir del Inca Garcilaso: las estrategias de Pedro Peralta y Barnuevo», en Daniel Castillo Durante y Borka Satler (eds.), *Perú en su cultura*, Ottawa-Lima, University of Ottawa/PromPerú, 2002, pp. 55-72.

Desde una perspectiva de largo plazo en la historia andina los Estados se han enfrentado al desafío de controlar y administrar a una población heterogénea, dispersa y fragmentada, como a grupos opuestos a todo intento de formar parte de estructuras estatales, en estas condiciones cabe preguntarse ¿cuáles han sido los mecanismos y los procedimientos más adecuados para que el Estado andino logre consenso, cohesión, integración y legitimidad? Sabemos por la etnohistoria andina que el Estado prehispánico y luego el colonial confió en la fuerza persuasiva de las fiestas y de las ceremonias públicas para legitimar su hegemonía y dominación. La legitimidad se obtuvo en gran medida por procedimientos discursivos y simbólicos que aspiraban a naturalizar y sacralizar determinados escenarios y artefactos culturales que pretendían ser universales. Esta perspectiva contrasta con la imagen de la Ilustración y el liberalismo sobre el periodo colonial que creían que ese régimen se habría sostenido sólo gracias al carácter fundamentalista de la religión,³⁵ o por el temor despótico. Superada esta visión podemos decir que el poder «real» siempre depende de imágenes y de actividades de representación. De este modo, los efectos del poder aparecen como actos de simulación y como una suerte de disuasión y escenificación de lo real. Para Baudrillard: «Todos los poderes, todas las instituciones, hablan de sí mismos por negación, para intentar, simulando la muerte, escapar a su agonía real. El poder quiere escenificar su propia muerte para recuperar algún brillo de existencia y legitimidad.»³⁶

En los Andes, como consecuencia de la conquista española y el subsecuente declive del Estado inca, los rituales estatales perdieron su importancia aunque no pasaron al olvido inmediatamente. Nos recuerda Iris Gareis que las élites incaicas no se habían extinguido, más bien se incorporaron progresivamente a la sociedad colonial, ocupando el nivel superior entre la población indígena, cumpliendo así el papel de intermediadores entre el poder central y la población indígena. Especialmente en el Cusco, las élites del antiguo imperio incaico siguieron teniendo mucho respaldo entre la población indígena. El Estado colonial, a su vez, generó nuevos rituales algunos de los cuales paulatinamente formaron

³⁵ Veamos la observación que hace Slavoj Žižek sobre la sospecha y la desconfianza de la Ilustración sobre la religión en las sociedades premodernas: «Las sociedades premodernas no creían directamente (en sus dioses), sino que lo hacían a través de una distancia, y ésta es la interpretación errada de, digamos, la crítica que hace la Ilustración de los mitos “primitivos”: los críticos toman primero la noción de que una tribu se originó a partir de un pez o un ave como una creencia literal directa y luego la rechazan por considerarla estúpida, “fetichista” e ingenua. Así es como imponen su propia noción de creencia en el otro “primitivizado”» (p. 15). *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Buenos Aires, Paidós, 2006.

³⁶ Jean Baudrillard, *Cultura y simulación*, Barcelona, Kairós, 2008, p. 45.

una síntesis entre elementos precolombinos y europeos.³⁷ Es interesante observar una cierta continuidad entre el periodo prehispánico y la época colonial en la comunicación entre el poder estatal y la población local, cuyo eje fue el calendario de celebraciones públicas que se caracterizaban por una estrecha vinculación entre lo religioso y lo político que facilitaba la comunicación entre la voluntad del soberano y la población.³⁸ Así pues las representaciones públicas jugaron un papel importante como realce de determinados acontecimientos y como transmisoras de memorias y valores hegemónicos.³⁹

El Corpus Christi: ¿subalternización o renacimiento incaico?

La vida pública colonial estaba organizada por una serie de fiestas y espectáculos donde se celebraba a los santos patronos, a la virgen, la llegada al trono de un nuevo rey o en honor de los virreyes.⁴⁰ Una de las celebraciones más importantes fue la fiesta del Corpus Christi,⁴¹ el origen de esta procesión que exalta el «Cuerpo eucarístico» fue desarrollada en el siglo XIII por la Iglesia Católica Romana (la misa fue escrita por Santo Tomás de Aquino), y promovida por el papa Urbano IV, quien estableció formalmente la celebración (el papa Clemente V la volvió obligatoria) que debía llevarse a cabo el noveno jueves después de Pascua, o el jueves después del domingo de Trinidad. Desde sus comienzos, señala Dean, la fiesta a partir del Concilio de Trento se estableció como el «triumfo sobre la herejía» proporcionando un esquema a través del cual se representaban muchas conquistas y diferencias entre cristianos y paganos, conquistadores y conquistados. Esta fiesta originalmente se desarrolló para celebrar la doctrina de la transubstanciación, en los Andes en un primer momento se restringió a los nativos para recibir la eucaristía. «Los andinos fueron alejados del cuerpo transubstanciado de Cristo, incluso cuando danzaban, cantaban y desfilaban en honor suyo». ⁴² En ese sentido, señala Dean, la fiesta se alimentaba con las señales de la

³⁷ Iris Gareis, «Los rituales del Estado colonial y las élites andinas», *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 37/1 (2007), p. 97.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Véase, Thomas A. Abercrombie, *Pathways of memory and power. Ethnography and history among an Andean people*, Madison, University of Wisconsin Press, 1998; Rosa María Acosta de Arias Schreiber, *Fiestas coloniales urbanas: Lima, Cuzco, Potosí*, Lima, Otorongo, 1997; y Linda A. Curcio-Nagy, *The great festivals of Mexico city: Performing power and identity*, New Mexico, University of New Mexico Press, 2004.

⁴⁰ Teresa Gisbert, *El paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina*, La Paz, Plural Editores, 1999, p. 252.

⁴¹ Carolyn Dean, *Los cuerpos de los incas y el cuerpo de Cristo: El Corpus Christi en el Cuzco Colonial*, Lima, Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2002; y Gerardo Fernández Juárez y Fernando Martínez Gil (coords.), *La fiesta del Corpus Christi*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2002.

⁴² Carolyn Dean, *Los cuerpos de los incas y el cuerpo de Cristo*, op. cit., p. 15.

diferencia y escenificando la colonización. «En los Andes, el Corpus fue lo que llamo algo semiófago: era una fiesta que se alimentaba con las señales de la diferencia, ganando fuerza para su triunfo en los subalternos andinos». ⁴³ Las procesiones incorporaban referencias a otras creencias no-católicas, así como a otros pueblos estructurándose en términos de oposición y de victoria, ya que era una celebración en la que se anuncia un ganador. En este caso el ganador es Cristo no solo sobre la muerte, el pecado y el tiempo, sino también sobre la herejía y los enemigos de la Iglesia y de la comunidad. ⁴⁴

Por otra parte, algunas costumbres locales fueron incorporadas estimulando así una red transcultural y de sincretismo donde las tradiciones andinas y europeas se fueron remodelando. El esquema formal de la fiesta incorporó muchos elementos de ceremonias imperiales romanas, marcadas por procesiones triunfales, arcos del triunfo temporales (el arco era un símbolo de la superioridad cultural y tecnológica sobre los nativos), utilizando doseles sobre el santo o la custodia y diversos adornos a lo largo de la trayectoria de la procesión desde, guirnaldas, banderas, pendones y tapicerías hasta saludos a la bandera, cañonazos, fuegos artificiales, música y danzas, estableciendo así un vocabulario festivo común que era tanto visual como performativo. ⁴⁵

Asimismo esta festividad tomó el ritual incaico de cuando el Inca llegaba a la plaza de Huaycapata (que luego sería la Plaza Mayor del Cusco) precedido por las momias de sus antepasados, en este sentido se ha sugerido que los santos de cada parroquia que acompañan la procesión sustituyeron a las momias del Inca. ⁴⁶ En este escenario los altares efímeros como la procesión de las momias incas sacralizaban el camino al hacerse eco de la estructura del interior de la iglesia católica y del templo del Sol (el Coricancha), respectivamente. Es importante destacar que los españoles divorciaron las formas festivas andinas de sus creencias, porque una vez desacralizadas las prácticas andinas (como las danzas) podían usarse en la celebración de las fiestas cristianas. ⁴⁷ Es decir, «los españoles se dieron cuenta del valor de conservar ciertos comportamientos reverenciales nativos, en un esfuerzo por desplazar el culto de los seres sobrenaturales indígenas (huacas [lugares sagrados], cuerpos celestes, el trueno y el relámpago, y los antepasados) al panteón cristiano». ⁴⁸

Además en las procesiones españolas del Corpus Christi (que se celebran en Toledo desde 1280, en Sevilla desde 1282 y en Barcelona

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 16 y ss.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 21.

⁴⁶ Teresa Gisbert, *El paraíso de los pájaros*, op. cit., p. 253.

⁴⁷ Carolyn Dean, *Los cuerpos de los incas y el cuerpo de Cristo*, op. cit., p. 25.

⁴⁸ *Ibidem*.

desde 1319), incluían a los líderes religiosos y civiles más importantes (clero secular, las órdenes religiosas y cabildo) donde se otorgaban puestos de honor de acuerdo a los rangos, simbolizando de ese modo la unión entre lo religioso y lo secular, lo divino y lo real, lo celestial y lo terrestre. Estas procesiones, nos dice Dean, incluían «triumfos múltiples,» haciendo referencia explícita a la reconquista (de Valencia y Granada), y en general a las victorias del catolicismo sobre los no cristianos, especialmente contra musulmanes y judíos. Por ejemplo, el Corpus de Granada incluyó referencias particulares a la «reconquista». En realidad la fiesta fue introducida específicamente allí para contrarrestar al Islam, mientras que a principios del siglo XVI, la reina Isabel mandó que la custodia usada en la procesión del Corpus de Toledo, se fabricase con el primer oro de las Indias en llegar a España. Según Dean estas representaciones expresan *lugares de conquista* siendo integrados en un patrón conocido de confrontaciones históricas con pueblos que no eran cristianos.⁴⁹ En el Perú, esta procesión no solo representaba la victoria de Cristo, sino también la de los colonizadores españoles sobre los incas vencidos. Por lo tanto, el triunfo en Cusco era el triunfo sobre los Andes.⁵⁰

Como hemos visto la estructura festiva del Corpus se proyectó al Nuevo Mundo, si los judíos y los moros habían sido invitados a participar en la procesión, en los Andes ocurrió lo mismo con los indígenas, aunque al principio tuvieron algunas restricciones como la de recibir la eucaristía. Dean insiste que en el Corpus Christi se reafirmaba el poder de los españoles sobre los incas, así como de la cosmología religiosa cristiana sobre la andina, es decir, era una fiesta que alimentaba los signos de alteridad y reiteraba la subalternidad de los indígenas.⁵¹ Sin embargo esta fiesta al coincidir con los festivales de la cosecha inca y la fiesta del sol (solsticio de invierno), el Inti Raymi proporcionó mayores recursos símbolos incas y andinos para integrarse a la fiesta del Corpus, esto habría posibilitado reafirmar las identidades étnicas, recordando sus orígenes y a sus antepasados.

Si la tesis de Dean apunta a identificar el Corpus Christi como una representación del poder español sobre la sociedad andina. Para historiadores como John H. Rowe, Manuel Burgá y Alberto Flores Galindo las celebraciones públicas donde los incas eran representados (Corpus Christi, obras teatrales, pintura, mascaradas, rituales, fiesta de los reyes magos, etc.) estarían expresando más bien vitalidad y resistencia porque mantuvieron vivo el recuerdo del pasado inca, especialmente la aristocracia de origen inca se habría beneficiado de estas representaciones en un esfuerzo por mantener sus privilegios y su capital simbólico.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 24.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 25 y ss.

⁵¹ *Ibidem*.

Pocas imágenes de la tradición artística colonial contienen una carga política tan marcada como aquellas que se crearon para representar a los monarcas incas y a sus descendientes. En torno a estas representaciones se fueron construyendo los argumentos de legitimidad de la Corona española y de la nobleza indígena surgida a su sombra. Incorporadas a fiestas y celebraciones públicas, formaron parte de la retórica y del ritual político; desde los muros de iglesias y otros lugares oficiales, propagaron los argumentos de la justa sucesión de la monarquía católica. Los trajes e insignias incaístas fueron también los símbolos de distinción de la nobleza inca; sus retratos, piezas centrales del razonamiento genealógico en que se sustentaban sus derechos y privilegios. Eran imágenes que no solo representaban el poder, sino que también podían actuarlo, e incluso ejercerlo.⁵²

John H. Rowe ve en estas representaciones del Inca fortaleza política y simbólica en los descendientes de los incas –reales o imaginarios– quienes fueron capaces de construir un nacionalismo neoinca.⁵³ Este pronacionalismo se fundamentaba en la idealización y en la mitificación de la sociedad y del Estado inca, estas sublimaciones dinásticas se deben tanto a la obra del Inca Garcilaso de la Vega como a la circulación y popularidad de mitos sobre el renacimiento del Inca, conocido como el mito de Inkarrí (Inka-rey): «este mito parece expresar, bajo el simbolismo de la resurrección del cuerpo del inca, la reconstitución de la sociedad andina».⁵⁴

Pero, como ha demostrado Estenssoro, estas visiones e imaginarios fueron en realidad el resultado de los procesos mismos de evangelización de fines del siglo XVI y principios del siglo XVII (segundo periodo de estabilización relativa de los contenidos de la doctrina [1583-1649] que debe enfrentar la Iglesia colonial después del Concilio de Trento). «Dos grandes movimientos van a sucederse entonces hasta encontrar un equilibrio. La aspiración universal de la Iglesia que se traduce en un esfuerzo de occidentalización: puesto que se debe incorporar a los indios a una Iglesia única, sin distinciones locales, menos aún étnicas, se les querrá enseñar un cristianismo culturalmente neutro. Pero el lenguaje utilizado no lo es. Los códigos de representación occidentales van a anclarse en el imaginario indígena incluso para la representación de

⁵² Natalia Majluf, «De la rebelión al museo: genealogía y retratos de los incas, 1781-1900», *Los Incas, reyes del Perú (Arte y tesoros del Perú)*, Lima, Banco de Crédito, 2005, p. 253.

⁵³ John H. Rowe, «El movimiento nacional inca del siglo XVIII», *Revista Universitaria*, 107 (1954), pp. 17-47.

⁵⁴ Manuel Burga, «Historia y antropología en la historiografía peruana (1987-1998)», en Thomas Krüggeler y Ulrich Mücke (eds.), *Muchas hispanoaméricas. Antropología, historia y enfoques culturales en los estudios latinoamericanistas*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2001, p. 30.

su herencia prehispánica».⁵⁵ De esa nueva evangelización, que Francisco de Ávila impulsa, se querrá dar a los indígenas un cristianismo con rostro indio, pero no vinculado a elementos religiosos, sino a políticos, culturales, míticos e históricos. Incluso la más antigua versión del *mito de Inkarrí*, la idea de que el inca va a resucitar, está documentada y literalmente predicada por Francisco de Ávila a los indios, quien, además, les dice que si no lo creen se van a ir al infierno, lo cual significa no creer en la resurrección de la carne de Cristo.

Estos «mitos sermones» organizados sobre el relato cristiano de la muerte y la resurrección de Jesús reorganizaron el sistema mítico-cosmológico andino, de ese modo la resurrección de Jesús era modelo y anuncio de la resurrección del Inca. «Esa fue la génesis de los mitos del Inkarrí, el rey indio que volvería a la vida, punto de partida de la utopía andina, que a su vez sería más tarde el sustrato mítico donde buscaría legitimidad la rebelión de José Gabriel Condorcanqui Túpac Amaru».⁵⁶ Este relato mítico y religioso del regreso del inca fue la fuerza idealizadora que se manifestó en una serie de insurrecciones andinas a lo largo del siglo XVIII.⁵⁷ En este contexto:

El inspector real José Antonio de Areche estaba convencido que el éxito de Túpac Amaru en la movilización de las poblaciones indígenas había derivado de su pretensión de descender «del tronco principal de los incas» y de ser, por tanto, «dueño absoluto y natural de estos dominios y su vasallaje». Esta convicción explica la vasta ofensiva emprendida contra los símbolos de la reivindicación política y cultural de los curacas. La sentencia de Areche contra Túpac Amaru dictada en mayo de 1781 significó así el comienzo del fin para la nobleza indígena, pues el edicto no se centró únicamente en las represalias al líder rebelde, sino que implantó todo un conjunto de medidas que afectaban a los curacas y a sus representaciones incaístas.⁵⁸

Del protonacionalismo neoinca a la emergencia del nacionalismo criollo

La rebelión de Túpac Amaru en 1780 no sólo había demostrado la vulnerabilidad del Estado colonial, sino también las profundas tensiones sociales y étnicas en los Andes, si al principio la rebelión se sustentó en una amplia base social y étnica avanzada la confrontación se fue pareciendo cada vez más a una «guerra de razas», la violencia interétnica e

⁵⁵ Juan Carlos Estenssoro, «Historia de un libro: Del paganismo a la santidad (1532-1750)», *Libros y Artes*, 8 (septiembre 2004), p. 12.

⁵⁶ Gustavo Faverón Patriau, *Rebeldes. Sublevaciones indígenas y naciones emergentes en Hispanoamérica en el siglo XVIII*, Madrid, Tecnos, 2006, pp. 205-206.

⁵⁷ Jan Zseminski, *La utopía tupamarista*, Lima, PUC, 1993.

⁵⁸ Natalia Majluf, «De la rebelión al museo», *op. cit.*, p. 254.

interracial fue cada vez mayor produciendo una devastación colectiva. En estas condiciones la elite criolla empezó a suavizar sus quejas sobre el poder de los Borbones y a pensar dos veces en las alianzas con las clases subalternas.⁵⁹ Según Cahill el movimiento se hizo cada vez más xenófobo y violento, rechazando lo español, con un consiguiente aumento de sus tendencias nativistas innatas.⁶⁰ En este sentido Cecilia Méndez señala que:

[...] la rebelión de Túpac Amaru fue un hecho traumático para los criollos. Marcó en ellos un profundo recelo y temor frente a las poblaciones indígenas, ahondando abismos, alimentando fantasías de horror [...] Es decir, el desprecio y visión negativa del indio crecieron a la par de los temores de un «desborde» y la consiguiente necesidad del sometimiento de estas poblaciones. Y si bien estas preocupaciones y temores fueron los del estado colonial luego de Túpac Amaru, marcarían todavía más claramente la ideología de los criollos que precisamente participaron en el proceso de emancipación. Porque eran los criollos quienes tenían que disputar con los indios no sólo la legitimidad del liderazgo en la lucha anticolonial sino y, sobre todo, el lugar que le correspondería a cada quien en una nueva, potencial, nación. La necesidad de marcar distancias hacía más imperativa, y la consiguiente justificación de la natural inferioridad e incapacidad de los indios más necesaria. Las ideas de la ilustración, con su afán clasificatorio, regulador y jerarquizante, habrían coadyuvado a moldear las nuevas percepciones de los criollos sobre los indios, posibilitando la racionalización teórica de unos temores que eran producto de una experiencia histórica sin duda decisiva.⁶¹

Se podría decir que «las formas de violencia insurreccional parecen situarse en el tenso espacio político que yace entre la violación de las economías morales locales y la construcción cultural de un orden social utópico».⁶² Después de la cruenta represión de los indígenas, a principios del siglo XIX la elite indígena ya había perdido toda iniciativa y capacidad para organizar sus propios proyectos políticos, a mediano y largo plazo se expresó en una mayor fragmenta-

⁵⁹ Charles F. Walker, *De Túpac Amaru a Gamarra. Cusco y la formación del Perú republicano 1780-1840*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Bartolomé de las Casas, 1999.

⁶⁰ David Cahill, *Violencia, represión y rebelión en el sur andino: la sublevación de Túpac Amaru y sus consecuencias*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Documento de trabajo, n.º 105, 1999, p. 13.

⁶¹ Cecilia Méndez, *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Documento de Trabajo, n.º 56, 2000, p. 30.

⁶² Mark Thurner, «Guerra andina y política campesina en el sitio de La Paz, 1781. Aproximación etnohistórica a la práctica insurreccional a través de las fuentes editadas», en Enrique Urbano (comp.), *Poder y violencia en los Andes*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», 1991, p. 94.

ción étnica y marginación política. Mientras tanto los criollos, en el contexto de los rápidos acontecimientos políticos de inicios del siglo XIX, asumieron con más determinación sus potencialidades políticas, logrando en esa coyuntura (Constitución de Cádiz de 1812-14) articular un nuevo proyecto político de cambio, reivindicando sus derechos de autogobierno.⁶³ Esta vez asumieron y se apropiaron del pasado indígena y de la simbología incaica en un intento por exhibir una semántica visual y ofrecer contenidos simbólicos a su programa político.

El balance que hacen algunos historiadores (Efraín Trelles, Manuel Burga, Scarlett O'Phelan) de la derrota del proyecto neoinca, es que los criollos también perdieron ya que en el futuro nunca llegaron a reconquistar la confianza y la solidaridad de los indígenas, sino más bien –como memoria de la violencia– surgió una animosidad y un peligroso abismo entre los dos grupos. Ni los miedos, ni las abismales diferencias impidieron que se establecieran alianzas entre las elites y los indígenas, si bien fueron pactos frágiles donde el mayor costo lo asumieron los indígenas, sin embargo eran espacios políticos que no se podían despreciar fácilmente. En estas condiciones el Estado criollo se vio enfrentado a las fuerzas colectivas todavía poderosas, estableciéndose así juegos de alianzas y enfrentamientos complejos que no presagiaban el triunfo definitivo de la modernidad política.⁶⁴

Pedagogía cívica y ceremonias republicanas

La historiografía latinoamericana está revelando la importancia de los usos del pasado indígena en el proceso de independencia y en la construcción de los símbolos patrios y nacionalismos criollos. Desde el momento en que los rebeldes criollos se autodefinieron como los herederos de las antiguas civilizaciones, han monopolizado la representación del «otro» interno más significativo, los indígenas.⁶⁵ En este sentido, el

⁶³ Sigue vigente el debate historiográfico sobre la naturaleza de la ideología criolla. La peculiaridad de la cultura iberoamericana, según Chiaramonte, impulsó a racionalizar el catolicismo para hacerlo compatible con la ciencia y la cultura de la Ilustración, al respecto véase, José Carlos Chiaramonte, «Modificación del pacto imperial», en Antonio Annino y François-Xavier Guerra (coordinadores), *Inventando la Nación. Iberoamérica siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 85-113. Véase también, David A. Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991; y José Antonio Mazzotti (ed.), *Agencias criollas. La ambigüedad colonial en las letras hispanoamericanas*, Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana/Universidad de Pittsburgh, 2000.

⁶⁴ Marie-Danielle Demélas, «Estado y actores colectivos. El caso de los Andes», en: Antonio Annino y François-Xavier Guerra (coords.), *Inventando la nación. Iberoamérica siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 349.

⁶⁵ Blanca Muratorio, «Discursos y silencios sobre el indio en la conciencia nacional», en: Simón Pachano (comp.), *Ciudadanía e identidad*, Quito, FLACSO-Ecuador, 2003.

examen del pasado indígena fue fundamental para la imaginación de las naciones modernas de la región.⁶⁶ Según Natalia Majluf:

Las estrategias retóricas de los movimientos por la independencia se basaron en el supuesto, no del todo comprobable, que la imagen de los incas era un recurso indispensable para movilizar a la población indígena. La Corona española lo creyó firmemente, y mantuvo una mirada atenta y temerosa a toda manifestación incaísta. Lo creyeron también los revolucionarios argentinos, quienes apelaron sistemáticamente a los incas, y lo asumieron finalmente los patriotas peruanos, quienes construyeron su programa retórico sobre la base del incaísmo argentino. Siguiendo el precedente sentado por la Junta de Buenos Aires, en octubre de 1822, los congresistas peruanos difundieron una proclama en quechua que buscaba demostrar que el Congreso tenía «la misma y aun mayor soberanía que la de nuestros amados incas».⁶⁷

Los criollos representaron al indio no como sujeto del presente sino como figura arquetípica del indio aristócrata o guerrero.⁶⁸ Incluso en países donde no había un pasado indígena glorioso como en Chile se exaltó la resistencia de los araucanos contra los españoles, al respecto nos dice Hans-Joachim König:

Allí se leía durante las luchas por la independencia con nuevo entusiasmo la poesía heroica de Alonso de Ercilla, *La Araucana* (tres partes, 1569, 1578 y 1589), en la que éste describió los conflictos entre los españoles y los araucanos con gran simpatía por la inquebrantable voluntad de libertad de estos últimos. En la época de la independencia muchos chilenos utilizaban el adjetivo araucano como equivalente de «liberal», «amante de la libertad» y lo convertían casi en un sinónimo poético de chileno, es decir antiespañol.⁶⁹

Lo mismo ocurrió en la Nueva Granda con los antiguos zipas o con el incaísmo de la primera etapa en la emergente nación en el Río de la Plata.⁷⁰ De este modo, los pasados indígenas fueron usados como recursos simbólicos y retóricos para la invención del nacionalismo criollo. «La mención de la historia indígena no significaba la adopción de contenidos indígenas en la proyectada formación de estados. El indigenismo criollo no se presentaba como un proyecto político sino que era un instrumen-

⁶⁶ Rebecca Earle, *The return of the native: Indians and myth-making in Spanish America, 1810-1930*, Durham: Duke University Press, 2008.

⁶⁷ Natalia Majluf, «De la rebelión al museo», *op. cit.*, p. 270.

⁶⁸ Cecilia Méndez, «*Incas sí, indios no*», *op. cit.*

⁶⁹ Hans-Joachim König, *Historia Mexicana*, XLVI/4 (1996), p. 749.

⁷⁰ Jesús Díaz-Caballero, «El incaísmo como primera ficción orientadora en la formación de la nación criolla en las Provincias Unidas del Río de la Plata», *A Contracorriente: Revista de Historia Social y Literatura en América Latina*, 3 (2005), pp. 67-113.

to político». ⁷¹ El desprecio por lo indígena convivió con la exaltación del pasado inca, esta situación aparentemente contradictoria tenía su lógica, los criollos al apropiarse de la simbología inca lo estetizaron excesivamente desplazándolo hacia una retórica patriótica y nacionalista. ⁷²

El proceso de independencia abrió nuevos espacios de expresión y pese a sus carencias y restricciones, la «opinión pública» fue ganando fuerza, en este sentido la publicación de periódicos fue determinante porque estimuló el debate político, la circulación de ideas y la creación de nuevas sociabilidades. Como señala Walker, la ciudad del Cuzco fue testigo de una ráfaga de actividad editorial en los años que siguieron a la independencia del Perú, entre 1825 y 1840. Aproximadamente treinta periódicos vieron la luz, y se publicaron miles de folletos, volantes y otros tipos de literatura efímera:

El caudillismo no significó que las guerras reemplazaran al debate, el análisis y los medios políticos formales; por el contrario, coincidían y se superponían. A lo largo de este periodo, uno de los más tumultuosos de la historia peruana, los periodistas políticos, ideólogos, intelectuales locales, etc. debatían en torno a nociones sobre el Estado y la sociedad a través de la prensa y otras tribunas diversas. La sátira y la parodia fueron los principales géneros. ⁷³

San Martín cuando desembarcó con sus tropas en Pisco el 10 de septiembre de 1820 estaba convencido de que «la lucha en el Perú no es común, no es guerra de conquista y gloria, sino enteramente de opinión ¿de qué me serviría Lima si sus habitantes me fueran hostiles en opinión política?». ⁷⁴ San Martín al no contar con una ventaja militar sobre los realistas consideró que la guerra de opinión era central en su estrategia militar y política, de hecho una de las cosas que llevó consigo al desembarcar en Pisco fue una imprenta. Este clima político favoreció la producción de los símbolos patrios: la bandera, el escudo, los sellos, las monedas y un nuevo calendario para representar a la nación. Efectivamente una de las primeras acciones de San Martín fue crear, por decreto provisorio el 21 de octubre de 1820, la primera bandera y escudo peruano porque «es incompatible con la independencia

⁷¹ Hans-Joachim König, «Discursos de identidad, Estado-nación y ciudadanía en América Latina: viejos problemas-nuevos enfoques y dimensiones», *Historia y Sociedad*, No. 11 (2005), www.dialnet.unirioja.es/servlet/extaut, consultado 20/10/2009.

⁷² Cecilia Méndez, *Incas sí, indios no*, op. cit., p. 31.

⁷³ Charles F. Walker, «“La orgía periodística”: prensa y cultura política en el Cuzco durante la joven república», *Revista de Indias*, LXI/221 (2001), p. 24.

⁷⁴ Palabras de San Martín citadas por el viajero inglés Basil Hall en: *Colección Documental de la Independencia del Perú*, T XXVII, v 1:223, citado en Pablo Ortemberg, «Celebración y guerra: la política simbólica independentista del General San Martín en el Perú», www.americanismo.es, revisado el 21/10/2009.

del Perú la conservación de los símbolos que recuerdan el dilatado tiempo de su opresión».⁷⁵

Se adoptará por bandera nacional del país una de seda, o lienzo, de ocho pies de largo, y seis de ancho, dividida por líneas diagonales en cuatro campos, blancos los dos de los extremos superior e inferior, y encarnados los laterales; con una corona de laurel ovalada, y dentro de ella un Sol, saliendo por detrás de sierras escarpadas que se elevan sobre un mar tranquilo.⁷⁶

Estos símbolos preexistieron a la nación,⁷⁷ surgieron antes de que se definiera como Estado independiente, es como si San Martín hubiera hecho posible imaginar el país con la simple dación de su aparato simbólico, nos dice Majluf. Lo importante de la bandera es el complejo contexto ritual que lo acoge, aquí la centralidad son los actos de jura a la bandera en la declaración de la Independencia, liturgia que representa el cambio político, un nuevo pacto social y un nuevo sentido colectivo.⁷⁸ Desde los primeros símbolos incorporados por San Martín hasta el decreto de Bolívar del 24 de febrero de 1825, se determinó la forma básica de los símbolos patrios, sucediéndose de las más diversas imágenes que abarcaban un gran repertorio iconográfico y alegórico que incluía el pasado indígena, la antigüedad clásica, la Revolución francesa y la naturaleza americana.

Como señala Pablo Ortemberg la presencia de Bolívar y sus victorias definitivas inauguró otro ciclo litúrgico muy diferente al anterior. Las fiestas cívicas más importantes serán las destinadas a glorificar en vida al Libertador. Las conmemoraciones de la independencia en este período serán menos importantes que el cumpleaños de Bolívar, así como los aniversarios de la batalla de Junín y Ayacucho.⁷⁹ Por ejemplo, en este

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*, Lima, No. 14, 25 de agosto de 1821, citado en Natalia Majluf, «Los fabricantes de emblemas. Los símbolos nacionales en la transición republicana. Perú, 1820-1825», *Visión y símbolos. Del virreinato criollo a la república peruana*, Lima, Banco de Crédito, 2006, p. 204.

⁷⁷ Como nos recuerda Eduardo Toche, para Smith, Anderson y Hobsbawm «los nacionalismos antecedieron a las naciones, en tanto, estábamos ante invenciones que debían formar comunidades imaginarias, para Smith las naciones no eran entelequias sino objetos reales que trascienden el marco cronológico del capitalismo pero que, llegada esta fase, debían ser redescubiertas, reinterpretadas y formar parte de los proyectos formulados desde la sociedad.» (p. 84), «Nacionalismo made in Occidente», *Quehacer*, 160 (mayo-junio 2006), pp. 81-86. Para una de las más importantes críticas a la tesis de Anderson véase, Claudio Lomnitz, «El nacionalismo como un sistema práctico. La teoría del nacionalismo de Benedict Anderson desde la perspectiva de la América española», en Pablo Sandoval (comp.), *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos/SEPHIS, 2009, pp. 345-389.

⁷⁸ Natalia Majluf, «Los fabricantes de emblemas», *op. cit.*, p. 217.

⁷⁹ Pablo Ortemberg, «Celebración y guerra», *op. cit.*, p. 18.

contexto, el poeta guayaquileño José Joaquín de Olmedo se encargó de representar a Bolívar, como el «vengador» de los incas. En su poema *Canto a Junín* (1824), Olmedo invoca a la figura del inca Huayna Capac vinculándolo a las batallas que sellaron la independencia política, pero será el mismo Bolívar su primer crítico, rechazó la presencia del Inca en el universo poético, aparentemente la razón fue que a Bolívar le parecía que el Inca «ocupa todo el ámbito y cubre con su sombra a los demás personajes del poema: él es el genio, él es la sabiduría, él es el héroe».⁸⁰

Sin embargo, en el Cusco Bolívar evoca al Inca como figura retórica entre las ruinas de un pasado ya muerto. Manco Capac, en su rol de «Adán de los Indios», se convierte para Bolívar en el rey de un paraíso perdido (Bolívar, carta a Olmedo [Junio 27, 1825] 1986).

Las ceremonias públicas también definieron una relación directa entre incas y libertadores. En febrero de 1825, la Municipalidad orquestó una gran proce-sión cívica para celebrar los recientes triunfos militares de los ejércitos inde-pendentistas. El recorrido se iniciaba, significativamente, en el «antiguo tem-ple del Sol», desde donde el busto de Bolívar salía hacia la Plaza del Regocijo, para ser colocado sobre una pirámide construida frente al antiguo cabildo. Una descripción de la ceremonia confirma el simbolismo evidente de la presencia del busto de Bolívar en el Coricancha, al imaginar a los incas saliendo de sus tumbas para bendecir «al Libertador de su paz». El héroe republicano quedaba así legitimado por los antiguos monarcas del Cuzco, en un ritual político que redibujaba el espacio urbano, tejiendo una densa red de relaciones entre el pasado y el presente.⁸¹

La Ilustración y el romanticismo europeizante de Bolívar lo llevan primero a idealizar al indio como «buen salvaje», firmando decretos que abolieron los cacicazgos y el tributo indígena, pero al mismo tiempo mandó a reprimir a los indios que obstaculizaban sus campañas mili-tares.⁸² Esta suerte de ambigüedad, contrariedad y confusión ideológica revela varias dificultades que los líderes criollos encontraron a la hora de determinar los símbolos nacionales, por un lado, reflejaba la pre-ca-ria legitimidad de su proyecto frente a una población mayoritariamente indígena,⁸³ y por otro, expresaba la incapacidad de representarlos sim-bólicamente. En este contexto, nos dice Majluf, los símbolos patrios ex-

⁸⁰ Armando Muyolema-Calle, *Colonialismo y representación. Hacia una relectura del latinoamericanismo, del indigenismo y de los discursos étnico-clase en los Andes del siglo XX*, Tesis Ph.D., Faculty of Arts and Sciences, University of Pittsburgh, 2007, pp. 23-24.

⁸¹ Natalia Majluf, «De la rebelión al museo...», *op. cit.*, p. 276.

⁸² Cecilia Méndez, «*Incas sí, indios no...*», *op. cit.*; y Blanca Muratorio, «Discursos y silen-cios...», *op. cit.*

⁸³ Natalia Majluf, «Los fabricantes de emblemas», *op. cit.*, p. 221.

presaban la antihistoria y la negación del *otro* interno, convirtiéndolo la emblemática patriótica en un terreno neutro que permitía eludir toda referencia a la cultura indígena, así «la nación era ante todo un lugar, un territorio, y no una historia o una cultura compartidas».⁸⁴

Asimismo, en la imaginación republicana la única «verdadera historia» era la antigua, las civilizaciones de Roma y Grecia y aun la del Oriente, por ser esta última «cuna de la civilización y de la humanidad».⁸⁵ Además, nos dice Thurner el pasado glorioso de la antigüedad postulaba un porvenir brillante para la república, eso sí, siempre y cuando supiera evitar los «peligros de la barbarie» que habían hecho tanto daño en la antigüedad. De este modo, el hombre nuevo de la república podía sentirse antiguo y universal en su orgullosa ciudadanía moderna.⁸⁶

Una vez superada la coyuntura de la guerra de independencia y del patriotismo antiespañol, comenzó un proceso de desentnazación de los símbolos patrios, en la Nueva Granada se desterró el símbolo de la «libertad» india,⁸⁷ mientras que en el Perú se eliminó la emblemática del sol en el escudo peruano.

El sol evocaba el mundo indígena, ese grupo mayoritario pero ausente de la formación del Estado criollo fundado con la Independencia. Evocaba el pasado precolombino, pero también la conquista; sugería así el trazo de dos líneas genealógicas paralelas y enfrentadas, la de los incas, convertidos en indios contemporáneos, y la de los conquistadores, devenidos en criollos. Traía el pasado hasta el presente y al hacerlo señalaba las contradicciones al centro de los emergentes discursos criollos de nación.⁸⁸

Después de la muerte del Libertador el calendario cívico vinculado a él abrió paso a otras fechas fundadoras como las proclamaciones de las juntas de gobierno de los años 1809-1810, y las declaraciones de independencia absoluta con respecto a la monarquía.

De esta manera, ya en 1834 Venezuela había señalado como sus «grandes días nacionales» los 19 de abril y 5 de julio. En Ecuador, como en la Nueva Granada, la autoridad del calendario religioso y la competencia de las celebraciones provinciales frenaron este proceso durante mucho tiempo. En Ecuador, no

⁸⁴ *Ibidem*, p. 236.

⁸⁵ Mark Thurner, «Una historia peruana para el pueblo peruano. De la genealogía fundacional de Sebastián Lorente», www.sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/, consultado el 22/10/2009, p. 19.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 20.

⁸⁷ Hans-Joachim König, *En el camino hacia la nación. Nacionalismo en el proceso de formación del Estado y de la nación de la Nueva Granada, 1750-1856*, Bogotá, Banco de la República, 1994.

⁸⁸ Natalia Majluf, «Los fabricantes de emblemas...», *op. cit.*, p. 236.

apareció la fiesta del 10 de agosto antes de 1837. En la Nueva Granada, hizo falta esperar hasta 1842 para que, terminada la «guerra de los Supremos», se les ocurriera a los vencedores dar una dimensión nacional a la «fiesta provincial» del 20 de julio.⁸⁹

Estas estrategias simbólicas, semánticas y retóricas pueden entenderse en la medida en que cada nacionalismo contiene elementos cívicos y étnicos en varios grados y en diferentes formas que pueden ser usados como iconos fundacionales. Los criollos confiaron en una pedagogía cívica que además de los nuevos rituales descansara en un sistema educativo escolar para difundir los valores de la democracia. Como sabemos es en la escuela donde se pone a disposición los conocimientos contruidos sobre la nación, ahí se aprende y se familiariza con la historia, con los símbolos, con los héroes, con los mapas, con el himno nacional y con la liturgia patriótica.⁹⁰ Pero al limitarse al ámbito urbano y a las élites se profundizó las distancias con los sectores populares y el mundo rural. Así, la élite criolla otorgó a la ciudad un papel central en la construcción de la nación convirtiéndola en el *locus* de la modernidad, especialmente la capital se convirtió en el paradigma de la identidad nacional. Desde ahí se dictó y, a veces, se negoció lo que se consideraba importante para la nación, determinando lo que se consideraba incluyente y excluyente, foráneo y originario, aliado y enemigo.⁹¹ Mientras que en el campo el Estado se hizo presente no con escuelas sino con el servicio militar obligatorio. La población indígena constituyó el grueso de los ejércitos nacionales, coincidiendo con un proceso de «ruralización del poder» que caracterizó la vida política del siglo XIX hispanoamericana. Como se refiere Cecilia Méndez:

La participación de los campesinos en las luchas caudillistas les permitió ejercer, en la práctica, una forma de ciudadanía, en el sentido más limitado del término; es decir, su inclusión, aun si momentánea, en la negociación de derechos y obligaciones para con el Estado. Digo esto, pues en el terreno de la política formal, los requisitos de ciudadanía y prácticas electorales resultaban en extremo restrictivos como para que los campesinos quechua hablantes pudieran intervenir en las decisiones públicas mediante esta vía. Para ser ciudadano era menester ser hombre, propietario, no ser sirviente doméstico ni esclavo, y ganar determinada cantidad de dinero, entre otros requisitos. La participación militar daba, en cambio, a las poblaciones rurales escasamente

⁸⁹ Georges Lomné, «La comunidad simbólica del manto de Iris o la huella de un sueño», *Análisis Político*, 47 (septiembre-noviembre 2002), p. 25.

⁹⁰ Rocío Trinidad, «Educación: ¿arma o instrumento para la construcción de la nación y los nacionalismos?», *Quehacer*, 160 (mayo-junio 2006), pp. 87-97.

⁹¹ Victoria Orella Díaz-Salazar, «Más allá de la ciudad letrada. El intelectual, la ciudad y la nación en la Virgen de los sicarios de Fernando Vallejo», *Cauce*, 31 (2008), p. 278.

educadas y mayoritariamente monolingües quechua hablantes, una oportunidad inmediata de servir al Estado, proporcionándoles argumentos que ellos sabrían capitalizar, como en efecto lo hicieron, al momento de formular ulteriores reclamos al Estado.⁹²

Si el mundo rural se convirtió en un escenario decisivo de la vida política fue en la capital donde se escribió las leyes y las constituciones. La formación del ciudadano se pensó como un proyecto ligado a las letras y a la capacidad ordenadora de la lengua, convirtiendo a la población alfabeta y citadina, en sujetos de la ley y de la nación.⁹³ Así el afianzamiento de la identidad del centro implicó la reificación de los *otros* y fue forjador de alteridades. En esta línea de reflexión Antonio Cornejo Polar señala que: «En algunas ocasiones el sesgo autoritario del pensamiento ilustrado no será más que el resultado de la reiterada y trágica constatación de que el sujeto natural de la soberanía, el pueblo, no estaba preparado para ejercerla libremente, al menos desde la perspectiva y los intereses de alguno de los sectores dominantes».⁹⁴ Fue en el espacio urbano donde se hizo evidente la importancia de la pedagogía cívica que incluye la escuela, los desfiles escolares y la educación premilitar que no sólo tienen el propósito de construir y reconstruir permanentemente el artificio de la nación mediante la liturgia cívica y la formación de nuevos ciudadanos leales y disciplinados.⁹⁵

Todas estas representaciones y dispositivos hacen visible al Estado nacional como artefacto cultural constituyéndose así su «inconsciente político»,⁹⁶ es decir, que el consciente y el inconsciente se estructura a través de diversos discursos y relatos. Los sujetos producen sentido en la medida en que esos relatos condicionan e impregnan las predisposiciones emocionales, los impulsos y las fantasías inconscientes. De ese modo, los relatos y la escritura de la nación al estar socialmente condicionados y moldeados por los imperativos de la cultura se presentan como una *suprarrepresentación*⁹⁷ a la que no se puede reemplazar

⁹² Cecilia Méndez, «Tradiciones liberales en los Andes: militares y campesinos en la formación del estado peruano», *E.I.A.L.*, 15 (enero-junio 2004), p. 24.

⁹³ Victoria Orella Díaz-Salazar, «Más allá de la ciudad letrada», *op. cit.*, p. 277.

⁹⁴ Antonio Cornejo Polar, «Inmediatez y perennidad: La doble audiencia de la literatura de la fundación de la república», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 20 (1984), p. 49.

⁹⁵ Rocío Trinidad, «Educación: ¿arma o instrumento para la construcción de la nación y los nacionalismos?», *op. cit.*, p. 89.

⁹⁶ Para Fredric Jameson la historia «nos es inaccesible salvo en forma textual, y que nuestro abordamiento de ella y de lo Real mismo pasa necesariamente por su previa textualización, su narrativización en el inconsciente político» (p. 30), *Documento de cultura, documento de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico*, Madrid, Visor, 1989.

⁹⁷ Con este término Jean-Luc Nancy no sólo se refiere al carácter colosal, saturado y desmesurado del aparato de representación o de espectacularización, sino también a una

fácilmente salvo construyendo una nueva hegemonía. Cuando la ideología hegemónica se ha filtrado y se ha apropiado de los *habitus* significa que el inconsciente y la re-narración de la nación posibilitan construirla imaginariamente y textualmente. En el paso de la ideología a la cultura la nación supera su condición ontológica para devenir en una economía simbólica. De ese modo desaparecen las fronteras entre lo real y lo imaginario, lo consciente y lo inconsciente, el mito y la historia, la mismidad y la otredad configurando así las visiones del mundo, las identidades y las representaciones colectivas.

Folklorización y *performance* étnica: ¿regionalismo o nacionalismo?

Como lo han señalado varios historiadores la apertura a la participación de la política (formal) de los sectores populares iniciada con la independencia se fue cerrando a medida que avanzaba el siglo XIX, los criterios de ciudadanía se volvieron cada vez más restrictivos, a la inversa de lo que sucedía en Europa. Un hecho típico de las elites criollas hispanoamericanas es que a cien años de la independencia ya no asumieron como los continuadores de los pueblos y civilizaciones precolombinas sino como herederos de España. En este contexto abrazaron el discurso del mestizaje con el que intentaban construir un mito de la armonía racial, pero como sostiene Florencia Mallon el Estado peruano nunca logró centralizar su poder a través de un mestizaje unificador, sino más bien relegó al indígena a la periferia del país, «el mestizaje no unifica sino separa».⁹⁸ Este discurso, como lo han señalado Rebeca Earle,⁹⁹ Marixa Lasso¹⁰⁰ y Hugo Benavides,¹⁰¹ en realidad estaría expresando las serias limitaciones para cumplir el sueño de la igualdad republicana y de incorporar al indígena al mundo moderno.

Se puede observar que a inicios del siglo XX se retornó a figuras emblemáticas como la del Libertador, en un esfuerzo por reforzar una pedagogía de las masas; simultáneamente aparece tímidamente el componente étnico en el marco del paradigma racista, racialista y culturalista del indigenismo. Lomné observa una discordancia en estas representaciones: «la búsqueda de las profundidades había exhumado a la par el legado indígena y el orgullo de la estirpe hispánica patente desde

representación cuyo objeto, intención o idea cumple íntegramente en la presencia manifiesta. *La representación prohibida. Seguido de La Shoah, un soplo*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, pp. 45 y ss.

⁹⁸ Florencia Mallon, «Entre la utopía y la marginalidad: comunidades indígenas y cultura política en México y los Andes, 1780-1990», *Historia Mexicana*, 42 (octubre-diciembre 1992), p. 475.

⁹⁹ Rebecca Earle, *The return of the native*, op. cit.

¹⁰⁰ Marixa Lasso, *Myths of harmony. Race and republicanism during the age of revolution, Colombia 1795-1831*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2007.

¹⁰¹ Hugo Benavides, *Making Ecuadorian histories: Four centuries of defining power*, Austin, University of Texas Press, 2004.

entonces en la afición por la “fiesta de la Raza” del 12 de octubre. Bien parece encarnar esta paradoja la figura del “indio Sancho” que adornó el pabellón colombiano durante la feria iberoamericana de Sevilla, en 1929». ¹⁰²

En la primera mitad del siglo XX se aprecia un esfuerzo por determinar otra vez las bases culturales de la nación; en este panorama el indigenismo juega un papel importante en el debate político e intelectual. Si bien en México el indigenismo dominó casi todo el pensamiento nacionalista, por el contrario en el Perú fue un fenómeno originalmente regional aunque luego se convirtió en un influente discurso de dimensión nacional, ¹⁰³ y el hispanismo seguía teniendo prestigio y fuerza capaz de competir con el indigenismo en la producción de imágenes y discursos sobre la historia del Perú. En el Cusco los intelectuales mestizos cusqueños asumieron el indigenismo como un discurso alternativo al hispanismo y como una forma de reivindicar las costumbres autóctonas locales. Estos intelectuales vieron en la tradición incaica del *Inti Raymi* y entre otras tradiciones (orales, musicales, artesanales, etc.) las bases de su identidad regional que hiciera frente al centralismo limeño.

El Cusco rural, de fines del siglo XIX y principios del siglo XX, era un escenario de contrastes y contradicciones, por un lado, estaba dominado por el latifundio, el gamonalismo, y el capital comercial, y por el otro, por el desarrollo del capitalismo. En los años 20 se inicia un ciclo de rebeliones indígenas que demandaban una urgente modernización en el campo. En este contexto resurgieron viejos temores coloniales como la «guerra de castas» y el miedo a las rebeliones indias ¹⁰⁴ que se las vinculó con la idea del «regreso del Inca». Según la Liga de Hacendados del Sur: «Lo que ahora pretenden –los indios–, es saquear las haciendas, quemar las poblaciones, exterminar a los mistis [«blancos» y «mestizos»], repartirse la propiedad territorial y los capitales semovientes de las ganaderías, destruirlo todo y restaurar el Imperio del Tahuantinsuyo y el culto del Sol». ¹⁰⁵ El «regreso del Inca» es un aspecto no del todo esclarecido, algunos historiadores creen que se trata de una costumbre campesina, para otros fue un invento de las élites intelectuales indigenistas para legitimar las reivindicaciones campesinas, mientras que para los hacendados fue un recurso que les sirvió para argumentar que los indígenas realmente querían un cambio radical avalando así su represión, y finalmente los que defienden la tesis de que se trata de memorias

¹⁰² Georges Lomné, «La comunidad simbólica», *op. cit.*, p. 31.

¹⁰³ Henri Favre, *El movimiento indigenista en América Latina*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007.

¹⁰⁴ Marisol de la Cadena, *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2004, p. 323.

¹⁰⁵ Alberto Flores Galindo, *Los rostros de la plebe*, Barcelona, Crítica, 2001, p. 123.

e imaginarios colectivos que rodearon a las rebeliones indígenas. Para Flores Galindo: «El mito vivía en los Andes. Las luchas campesinas tenían un sustento en el recuerdo pero también en la misma vida material de las comunidades, que en pleno siglo XX mantenían esas relaciones colectivistas que fueron el entramado mismo de la sociedad incaica».¹⁰⁶

En estos mismos años surgieron nuevos discursos políticos como el socialismo, el aprismo¹⁰⁷ y el indigenismo de tendencia marxista¹⁰⁸ que ofrecían alternativas para modernizar a la sociedad peruana. Con unas demandas sociales cada vez más radicales y con la emergencia de nuevos discursos y partidos políticos, a las élites cusqueñas no les quedó más que empezar a modernizar su región. Pero esta modernización no pasó por una industrialización ni por una democratización de la sociedad, sino por la modernización de las costumbres. Como parte de este proceso se apropiaron de la idea del «regreso del Inca» y lo transformaron en una de las expresiones folklóricas más importantes del Cusco. El siguiente paso fue crear un ritual público que con los años se convertiría en el centro del calendario cívico y festivo del Cusco.

Efectivamente para las élites cusqueñas la escenificación del «regreso del Inca» tanto en el Corpus Christi como en el Inti Raymi fue el recurso simbólico más importante para reafirmar su identidad, legitimar su poder y para extender su orgullo a las masas. Aquí se manifiesta el esfuerzo de transformar las expresiones culturales campesinas en artefactos simbólicos refinados y estilizarlas para que éstas puedan ser expuestas a unas «audiencias civilizadas».¹⁰⁹ Por iniciativa de los intelectuales indigenistas el 24 de junio de 1944 se celebró el primer Día del Cusco, fecha que coincidía tanto con la celebración prehispánica del Inti Raymi, el ritual incaico correspondiente al solsticio de invierno, y con una fecha cercana a la festividad del Corpus Christi. Desde un primer momento se consideró que estas festividades eran una celebración de la identidad regional y una oportunidad para estimular el turismo.¹¹⁰ Así,

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 131.

¹⁰⁷ El aprismo se refiere al APRA (Alianza popular Revolucionaria Americana), partido político fundado por Víctor Raúl Haya de la Torre en 1924. Véase, Heraclio Bonilla y Paul Drake (eds.), *El Apra de la ideología a la praxis*, Lima, Centro Latinoamericano de Historia Económica y Social, 1989.

¹⁰⁸ Esta perspectiva fue desarrollada por el pensador socialista peruano José Carlos Mariátegui, su obra más importante fue: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Amauta, 1928. Para una aproximación a este pensador véase, Alfonso Ibáñez, *Mariátegui: revolución y utopía*, Lima, Tarea, 1978; Francis Guibal, *Vigencia de Mariátegui*, Lima, Amauta, 1995; Michel Löwy, «El marxismo romántico de Mariátegui», *Márgenes*, 2 (1985), pp. 13-22; y Marc Becker, *Mariátegui and Latin American Marxist Theory*, Ohio, Monographs in International Studies, Latin American Series No. 20, Ohio University, 1993.

¹⁰⁹ Marisol de la Cadena, *Indígenas mestizos*, *op. cit.*, p. 172.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 174.

«La celebración de su ciudad significó la virtual rearticulación del «Cusco» como un símbolo evocativo del pasado, la fuente de la historia y el origen de la nacionalidad imperecedera».¹¹¹

Este giro populista de la *intelligentsia* indigenista de convertir el pasado incaico en la fuente del orgullo regional y luego de la nacionalidad peruana se debe entender como un intento por establecer una nueva relación entre las élites, las clases populares y el Estado. Lo que realmente importaba no era el indio vivo sino la cultura folklorizada, las riquezas arqueológicas y los monumentos urbanos considerados germen de orgullo nacional¹¹². La visión ambigua sobre el indio se hizo evidente en el comité para la celebración del Día del Cusco, por un lado, se lamentaban de la situación de los indios «el dolor de nuestra subyugada y triste raza que solo tiene en sus manos la lastimera quena para lamentar su destino», pero por otro, se referían a los gloriosos días del Tahuantinsuyo que tenía que ser el referente más importante para imaginar un futuro lleno de realizaciones: «Darnos cuenta de que fuimos grandes en el pasado nos hará entender que podemos serlo en el futuro»¹¹³.

La representación principal del Inti Raymi se hizo en la fortaleza incaica de Sacsaywaman, a unos tres kilómetros de la ciudad, el programa se inspiró en la descripción hecha por Garcilaso de la Vega. El ritual incluía escenas del drama colonial *Ollantay*¹¹⁴ (escrito originalmente en quechua), luego se hacen ofrendas al Inca hechas por actores que re-

¹¹¹ *Ibidem*, p. 176.

¹¹² *Ibidem*, pp. 175-176.

¹¹³ *El Sol*, 9 de marzo de 1944, p. 4, citado en *ibidem*, p. 175.

¹¹⁴ «El general de los ejércitos incas, Ollantay, se ha enamorado de Cusi Coyllur (*Lucero Alegre* o *Estrella*), hija del Inca Pachacutec (*El restaurador del mundo*). Nadie, salvo otro Inca, puede casarse con ella, pero el general se expone y, pese a los augurios en contra, decide pedir la mano de Estrella. La madre de la princesa oculta sus amores a escondidas, su boda secreta. El sumo sacerdote Willka Uma descubre a Ollanta los peligros de la ira del Inca. Esta es la introducción. A partir de aquí los amantes, ya separados, son obligados a refugiarse. Estrella es encerrada en la casa de mujeres, el Acllahuasi, y Ollanta huye a la ciudad que lleva su nombre, Ollantaytambo, y allí se atrinchera. El Inca cuenta con sus ayudantes, generales como Rumi Ñawi (*Ojo de Piedra*); Ollanta con los suyos, como Urqu Waranqa (*Mil Hombres*). La primera batalla trae como consecuencia la derrota de Rumi Ñawi. Tiempo después el Inca Pachacutec muere sin haber conseguido sus propósitos: derrotar a Ollanta; le sucede Tupac Yupanqui (*El estimado por la realeza*) el cual, mediante una trampa, consigue apresar a Ollanta. También la princesa tiene a su favor a una de las vírgenes del Sol, la Cortesana del Acllahuasi Pitu Salla, pero como fiera oponente a la dura Mama Qaqa (*Madre Roca*). Eso hace posible que, tras diez años de férrea prisión, aún conserve alguna esperanza de salir de ella. El desenlace llega cuando Ima Sumaq (*Bella Niña*), de diez años, conoce a su madre y, desde su niñez valiente, osa caer de hinojos ante la presencia del nuevo Inca, que tiene preso a Ollanta y sus generales. Ollanta es perdonado por el concurso del Sumo Sacerdote que siempre hace de pacificador. El Inca se interesa más tarde por la mujer encadenada, reconociendo en ella a su hermana (lo que es una bonita «anagnórisis») y oye de sus labios su penosa historia. Entonces el Inca perdona a todos, reconcilia ante los ojos del espectador a los esposos y les desea larga vida juntos». www.wikipedia, consultado 01/11/2009.

presentaban a los habitantes del imperio, el sacrificio de una llama y su ofrenda al Sol, y la predicción del futuro mediante la lectura de las vísceras del animal. El ritual termina con un desfile de los mejores conjuntos folclóricos y con un desfile militar que tuvo un especial significado en el primer Inti Raymi ya que coincidía con la reciente victoria militar frente al Ecuador (1941). Con este ritual se intentaba recordar la importancia del Cusco como centro del mundo prehispánico andino, de ahí que uno de los actos más importantes es la representación del peregrinaje que los diferentes grupos étnicos provenientes de todas las regiones del imperio llegaban al Cusco para rendir culto al dios incaico. La presencia del presidente Manuel Prado en el primer Inti Raymi (1944) ocupó momentáneamente el centro de la celebración del ritual, que es la evocación del Inti Raymi, coronándolo como un «inca contemporáneo». El actor que representaba al Inca le dirigió un discurso improvisado «de gobernante a gobernante», reconociendo sus logros en la salvaguardia del territorio inca, en clara alusión al reciente conflicto de límites con el Ecuador. Como sostiene Marisol de la Cadena, en la celebración de 1944 las figuras del Inca y del pueblo fueron centrales para el ritual. Si el personaje del Inca representaba los aspectos sagrados y aristocráticos del imperio, el pueblo mostraba una obediencia reverente y servil.¹¹⁵ Los ideólogos del indigenismo querían recuperar la capacidad del Cusco para unificar el territorio nacional y que junto a la cualidad aristocrática y la organización jerárquica del festival se imaginaron su comunidad en términos dinásticos y jerárquicos.¹¹⁶

Esta *performance* indigenista cumple la misma función que las representaciones del Inca en el teatro político colonial, como sabemos los españoles alentaron el uso de la iconografía incaica en las celebraciones públicas con el propósito de legitimar las relaciones de poder entre la Corona y la nación india. Si bien el Inti Raymi tiene raíces prehispánicas, la versión del siglo XX es sobre todo una creación de la élite mestiza pensada como un recurso simbólico para calmar las tensiones sociales y reducir la brecha entre la política nacional y la política regional.

Sabemos que la construcción de la nación no es un proceso acabado, por esta razón surge la necesidad de legitimar sistemáticamente el poder y el orden social, desde esta perspectiva la economía simbólica de la nación se orienta a disimular y reducir las tensiones sociales (de clase, étnicas y regionales) apelando a un supuesto consenso simbólico. Por parte de los sectores populares han creado también sus propios símbolos que dadas ciertas condiciones pueden competir con las hegemónicas. En tiempos recientes la *Wiphala*, bandera andina, diseñada sobre la base del arco iris inca, ha llegado a ser asumida como signo de reivindicación

¹¹⁵ Marisol de la Cadena, *Indígenas mestizos*, op. cit., p. 183.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 185.

étnica en Bolivia, Colombia, Ecuador, Chile y Perú. ¿Esta bandera revela la relatividad del consenso simbólico e iconográfico? ¿Realmente existe una necesidad de un emblema de reafirmación étnica más que nacional? Como lo están demostrando varios investigadores los movimientos indígenas actuales de la región andina apelan simultáneamente a un conjunto de referentes simbólicos de los más diversos orígenes y significados, aparentemente la búsqueda de un sentido de identificación étnica no es incompatible con la pertenencia nacional e incluso transnacional. Creemos que la emergencia de lo étnico en el marco del Estado nacional está reflejando un cambio en las relaciones de poder y el fin del monopolio de la representación que las élites «blancas» y mestizas habían controlado desde el nacimiento de las repúblicas, mientras que a otro nivel se advierte que la frontera entre quienes se identifican como indígenas y quienes no lo hacen es cada vez menos clara, en todo caso, las perspectivas actuales apuntan a la construcción de una nueva hegemonía en la región andina.¹¹⁷

¹¹⁷ Véase, Ramón Pajuelo, *Reinventando comunidades imaginarias. Movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países andinos*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos/Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007; Valérie Robin Azevedo y Carmen Salazar-Soler (eds.), *El regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2009; Carmen Martínez (ed.), *Repensando los movimientos indígenas*, Quito, FLACSO, 2009; y Marisol de la Cadena y Orin Starn, «Indigeneidad: problemática, experiencia y agenda en el nuevo milenio», *Tabula Rasa*, 10 (enero-junio 2009), pp. 191-222.