

ENCUENTROS



Milenarismos andinos: originalidad y materialidad

(Siglos XVI-XVIII)

Conferencia de
Manuel Burga

CENTRO CULTURAL

Directora: Ana María Coronel de Rodríguez

Artes visuales: Félix Angel

Conferencias y conciertos: Anne Vena

Asistente de administración: Elba Agusti



En mayo de 1992, el BID creó el Centro Cultural en su sede de Washington, D.C., con el propósito de establecer una sala de exposición y un foro permanente desde donde difundir las manifestaciones más destacadas de la vida artística e intelectual de sus países miembros. A través del Centro, el Banco contribuye de esta forma a realzar la expresión cultural como un elemento integral del desarrollo económico y social de los pueblos. Además de las exposiciones, otras actividades del Centro como conferencias y conciertos estimulan el diálogo y un mayor conocimiento sobre la cultura de las Américas.

MILENARISMOS ANDINOS: ORIGINALIDAD Y MATERIALIDAD (SIGLOS XVI-XVIII)¹

Manuel Burga

Durante los siglos XVI y XVIII, el milenarismo andino se encontraba encarnado en movimientos sociales, emociones artísticas, conductas cotidianas y actitudes políticas que pretendían recuperar lo propio, lo indígena, y alejarse del sistema colonial europeo. El concepto milenarismo, que fue utilizado originalmente para entender ciertas actitudes colectivas de la época medieval europea, luego fue aplicado para estudiar actitudes similares en poblaciones no occidentales contemporáneas y, en nuestro caso, puede ser adecuado para analizar actitudes que buscaban reinstalar el pasado como una solución para poner fin a una época de desorden, injusticia y descomposición de los tradicionales ordenamientos indígenas. Mientras el milenarismo medieval europeo se difundió, a través del trabajo de los intelectuales, en las conciencias y expectativas campesinas populares, el andino era fundamentalmente el trabajo político e ideológico de las élites indígenas.

Esto no constituye ninguna originalidad. Ya se han estudiado milenarismos similares en África y Oceanía, y en India y Brasil, don-

de las poblaciones conquistadas y colonizadas reaccionaban —en situaciones de profundo deterioro y bajo el liderazgo de sus dirigencias étnicas— contra la presencia de administraciones coloniales europeas. La originalidad y materialidad de los milenarismos andinos provienen de un hecho fundamental: la presencia del sistema colonial hispánico sobre una importante organización imperial india anterior, el Tahuantinsuyo. La destrucción del Estado Inca convirtió a su burocracia, generalmente miembros de la nobleza cuzqueña, y a todas las noblezas indias de los Andes en grupos subalternos, dominados y marginados del poder político. Por eso los milenarismos andinos buscaban —en primer lugar— la restitución del poder para esas noblezas indias, y los miembros de estas élites impulsaron y promovieron estos movimientos políticos y sociales.

¿Cómo los incas, derrotados tan fácilmente en el siglo XVI, lograron recuperar prestigio, ganar legitimidad y convertirse en símbolos de resistencia y rebelión ante el dominio español en los siglos XVII y XVIII? La respuesta es aparentemente muy simple:

¹ La conferencia "Milenarismos andinos: originalidad y materialidad (siglos XVI-XVIII)" se llevó a cabo el 9 de febrero de 1996 en el Auditorio Andrés Bello del Banco Interamericano de Desarrollo, como parte del programa de conferencias del Centro Cultural de dicha institución. Esta conferencia forma parte de una serie sobre el pensamiento milenario en América Latina, actividad desarrollada en colaboración con el Institute for the Advanced Study of Culture, con sede en Washington, D.C.

el deterioro de la situación del indígena dentro del sistema colonial, la construcción de una nueva memoria étnica y el nacimiento de una nueva identidad devolvieron autoridad y legitimidad a las tradicionales noblezas indias, quienes trataron de convertir la fascinación por el pasado en un programa político y en una esperanza colectiva para la solución de un presente de angustias y dificultades. Mi exposición constará de tres partes: la memoria, la identidad y las instituciones. Mi interés es mostrar que el milenarismo andino no es solamente un fenómeno intelectual, sino que también tuvo una materialidad social —de intereses, convicciones, instituciones y objetos culturales— que lo expresa, lo sustenta y lo reproduce.

Memoria: décadas maravillosas (1600–1630)

La conquista española fue una confrontación que terminó muy rápidamente y con un resultado rotundo e indiscutible: incas derrotados y españoles vencedores. El proceso posterior de organización del sistema colonial es una prolongación de la conquista y fue igualmente exitoso, sin ninguna crisis fundamental, ni resistencia militar generalizada, ni un retorno a situaciones anteriores. Las poblaciones indígenas, que eran dominadas por los incas, luego de la conquista se convirtieron en aliadas de los conquistadores y en los principales enemigos de los anteriores gobernantes indígenas. Esta imagen de incas vencidos y españoles vencedores se difundió por todos los Andes, creando nuevos e inéditos consensos anti-incas favorables al establecimiento del orden colonial hispánico y de rechazo a las dirigencias étnicas tradicionales.

El sistema colonial español se consolidó aún más firmemente durante el gobierno del Virrey Francisco de Toledo (1569–1581), quien creó nuevas disposiciones legales e instituciones, y logró terminar con la resistencia Inca de Vilcabamba al capturar y ejecutar al rebelde Túpac Amaru I en 1572. Toledo también impulsó un original programa para legitimar la presencia de los españoles en los Andes a través de la construcción de una memoria histórica adecuada a las necesidades de la tradición jurídica española. El gobierno toledano, a través de sus intelectuales, cronistas y juristas como Pedro Sarmiento de Gamboa, construyó una nueva memoria histórica general —utilizando las memorias étnicas de las poblaciones que fueron conquistadas e incorporadas bajo el dominio cuzqueño— para desprestigiar a los incas y justificar así la conquista española. Esta es la época —el último cuarto del siglo XVI— de hegemonía de una mentalidad toledana en los Andes.

La situación comienza a cambiar a fines de siglo: el desgaste del sistema colonial, el colapso demográfico de la población indígena, las crecientes exigencias fiscales europeas (tributo y mita), la misma crisis española en la Península y la multiplicación de burócratas españoles corruptos contribuyen a la descomposición de la mentalidad toledana y al surgimiento y difusión de nuevas formas de mirar la historia de las sociedades prehispánicas. Este proceso tiene una fecha central y un nombre: el Inca Garcilaso de la Vega y sus *Comentarios reales* publicados en 1609. Este cronista mestizo, hijo de un conquistador y de una princesa inca, nació en el Cuzco en 1539, viajó a España en 1559 y se quedó allí hasta su muerte en 1616. Era un mestizo biológico y cultural, por eso su crónica es

una defensa de lo español y lo indígena: sus dos sangres. La cristianización del Nuevo Mundo —en su opinión— justificaba la conquista, y las idolatrías de los pueblos indígenas en muchos casos prepararon el advenimiento de la religión cristiana. El gobierno de los incas, para el Inca Garcilaso y en respuesta a las presunciones toledanas, tuvo tres características centrales: a) fueron los civilizadores del mundo andino, al igual que los romanos en Europa y por lo tanto crearon las condiciones para el advenimiento del cristianismo; b) porque difundieron la agricultura del maíz, una religión monoteísta y otros avances culturales, su expansión política no pudo ser pacífica y bien recibida por los pueblos vecinos; y c) los incas fueron gobernantes justos y generosos, huachacuyas.

Hay que indicar que lo extraordinario es que el Inca Garcilaso escribió en Córdoba, España, y sin embargo transmitió un punto de vista muy popular dentro de las noblezas andinas, que buscaban por estos años recuperar privilegios perdidos presentando una nueva historia de sus antepasados incas. Más aún este elogio a lo inca, a lo indígena, lo encontramos también en crónicas escritas por religiosos españoles y criollos: entre ellos podemos mencionar a Miguel Cabello Balboa, Anello Oliva y Martín Murúa y aun a cronistas conventuales tardíos como Antonio de la Calancha, Buenaventura Salinas y Córdoba y su hermano Diego de Córdoba y Salinas. Todos coinciden en presentar al Tahuantinsuyo como una sociedad civilizada, sin males, sin explotación y sin miseria. Incluso cronistas no cuzqueños como Felipe Guamán Poma de Ayala y Juan Santacruz Pachacuti, interesados sobre todo en elogiar a sus propias regiones, también defienden lo que podríamos llamar las ideas o presuncio-

nes garcilacistas: el Tahuantinsuyo, una sociedad antigua, pacífica, de bienestar y conducida por gobernantes justos y generosos. En resumen: se había construido una nueva memoria histórica de la época prehispánica en la cual lo indígena aparecía como algo valioso, bueno y civilizado. Lo único que faltaba era la religión cristiana y el respeto al rey: por eso solamente se justificaba la conquista.

Hay que reconocer que éste era el trabajo de los intelectuales, de alguna manera buenos intérpretes de las flamantes sensibilidades sociales. Las nuevas ideas permitían mirar de una manera diferente a los incas, lamentarse por la ruina de esa sociedad y aun fundamentar los reclamos de los descendientes reales de los incas. Es cierto que estos textos escritos por españoles, indígenas y mestizos recogían el punto de vista de las élites andinas; textos que a la vez expresaban las voluntades políticas de estos grupos que pretendían recuperar sus privilegios perdidos. Los descendientes de los conquistadores, muchos de ellos caídos en la pobreza relativa, también buscaban engrandecer las acciones de sus antepasados al resaltar cómo un puñado de españoles conquistaron un imperio tan rico y tan vasto. Pero lo interesante es señalar que los cronistas indios generalmente escribieron para fundamentar sus reclamos y defender sus causas familiares, no como el Inca Garcilaso, para ser publicado y para que la memoria histórica de sus antepasados perdure. Por ello estas crónicas pueden considerarse como testimonios de consensos sociales en cambio, documentos que nos acercan a las tradicionales orales de la época, más que instrumentos creadores de nuevos consensos y de nuevas mentalidades andinas.

En estas décadas maravillosas, en un contexto de crisis material y espiritual, las élites y también las mayorías indígenas vuelven sus ojos al pasado para reinterpretarlo, mirarlo con nostalgia y respeto. Así desde una mentalidad toledana, de rechazo a lo propio y de elogio a lo hispánico, se había pasado a una mentalidad garcilasista. Los incas, antes presentados como gobernantes tiránicos, se habían convertido en generosos y justos reyes indígenas; símbolos que resumían un orden y una coherencia anteriores. La figura del inca, ya mitificada, comenzaba así un nuevo recorrido histórico en los Andes.

La identidad: de las ilusiones a las realidades (1630–1680)

Esta nueva memoria pertenecía más al mundo de las ilusiones, que al de las realidades, que eran más bien políticas, económicas y sociales, y que se integraban muy coherentemente para formar un orden social barroco y aristocrático controlado desde Madrid. La durabilidad y coherencia de esta sociedad se sustentaba en principios como los que se resumían en los *Estatutos de limpieza de sangre*. Estos estatutos, de acuerdo a José Antonio Maravall (*La cultura del Barroco*, 1985), buscaban fundamentalmente la estabilidad y la perpetuidad de los ordenamientos aristocráticos y para eso establecían que las noblezas debían organizarse de acuerdo a tres principios básicos: respeto a Dios (ser buenos cristianos), respeto al rey (lealtad y obediencia); y la pertenencia a un linaje noble (llevar la nobleza en la sangre). Por eso la sociedad barroca española, para mantener su pureza y asegurar su reproducción, defendía a sus noblezas y no toleraba otras religiones, ni otras culturas. De aquí, parecen derivarse

algunas contradicciones en la administración colonial en los Andes: sus burócratas debían respetar a las noblezas indígenas, a los descendientes de los incas o de los curacas importantes y al mismo tiempo imponer las normas religiosas y culturales cristianas europeas.

El trabajo de los intelectuales andinos, de elogio a una sociedad diferente a la occidental, lógicamente tenía que enfrentarse a las realidades de la administración colonial donde burócratas, laicos y religiosos, aceptaban un solo orden y una sola religión. Esta conducta barroca y el espíritu de la contrarreforma europea llevaron a desarrollar una segunda gran conquista espiritual en los Andes del siglo XVII. Este proceso ha sido denominado “Extirpación de idolatrías”: los curas de parroquias rurales fueron entrenados para extirpar todos los cultos indígenas. En este afán los extirpadores destruyeron objetos materiales, quemaron ídolos y momias, prohibieron rituales y fiestas y castigaron a los sacerdotes indígenas y a sus promotores o cómplices.

En 70 años, entre 1610 y 1680 aproximadamente, las poblaciones fueron de nuevo catequizadas, limpiadas espiritualmente y teóricamente convertidas al cristianismo de manera definitiva. Los principales perdedores con esta nueva catequesis fueron los curacas o jefes étnicos de las diversas regiones andinas: los antiguos cultos andinos les permitían reproducir su autoridad, y al prohibirlos quedaron desamparados, sin las memorias y las ideologías que les daban legitimidad. Tenían que buscar nuevas estrategias sociales y políticas dentro de un contexto de intensa represión. Las encontraron al esconder sus prácticas culturales tradicionales y asumir nuevas conductas públicas: en

adelante —con audacia y determinación— se encargaron de promover, organizar y dirigir los nuevos rituales cristianos; en particular celebrar las fiestas a los santos patronos en cada uno de los pequeños pueblos andinos.

De esta manera los tradicionales jefes étnicos andinos tuvieron que aparecer públicamente, si querían conservar su poder y autoridad, como devotos cristianos para así mantener sus viejos privilegios como noblezas locales. Dado que la nobleza inca era la única ampliamente aceptada, tanto por la administración española como por las poblaciones indígenas, tuvieron que iniciar un interesante proceso de búsqueda de una nueva identidad en las regiones andinas: estos jefes étnicos se presentaron como descendientes de los incas cuzqueños, adoptaron frecuentemente nuevos patronímicos y comenzaron a recordar sistemáticamente los eventos iniciales de la conquista en sus fiestas patronales. Es durante este proceso de búsqueda que empiezan a representar en sus fiestas lo que más tarde se llamará *La tragedia de la muerte de Atahualpa*. El inca comienza así a morir repetida y simbólicamente en las fiestas patronales. Los curacas asumen los papeles indígenas durante estas representaciones y terminan reinterpretando estos acontecimientos y aun cambiando las realidades históricas para crear nuevas versiones, imágenes y mensajes más acordes con el trabajo de los intelectuales indios y mestizos que hemos mencionado. Las nuevas imágenes de los incas se popularizaron a través de estas fiestas y las poblaciones indígenas comenzaron a identificarse con ellos y a considerarlos como sus progenitores. Si las élites se reclamaban descendientes de los incas y las poblaciones indígenas a su vez se consi-

deraban emparentadas con sus élites, entonces todos parecen descender de estos míticos gobernantes cuzqueños. Así todos podían ser indios e incas a la vez y elevar el status de una identidad antes desprestigiada.

Pero las ilusiones, para algunos, también se podían convertir en realidades: existían en esta época muchos descendientes reales de los incas interesados en reclamar la restitución de sus privilegios perdidos. Estas realidades aparecían frecuentemente como ficciones verosímiles y por eso quisiera referirme a tres casos específicos: a) Alonso Inga en la provincia de Imbabura (Quito) en los años 1665–1666; b) unas protestas indígenas en el obraje de Churín, cerca de Lima, en 1663; y c) el caso de Pedro de Bóhorques en Tucumán en los años 1659–1664. Todos ellos sucedieron en una década de temores y de intensa circulación de rumores en las regiones urbanas y rurales.

Don Alonso Inga fue nombrado corregidor de Imbabura y en el recorrido para tomar posesión de su cargo fue recibido en Otavalo e Ibarra con rituales y ceremonias incas (en realidad se trataba de un descendiente real de los incas, de la línea de Atahualpa, y él mismo se encargaba de probar públicamente, con la ayuda de telas pintadas, la autenticidad de su nobleza inca). Este corregidor fue rápidamente destituido y expulsado de la Audiencia de Quito. En el segundo caso, los indígenas que incendiaron el obraje de Churín lo hicieron gritando: «... esta tierra es de nuestro rey inga». El tercero es aún más interesante y se pierde un poco en el misterio de las conductas alucinadas por el pasado inca: Pedro de Bóhorques fue un aventurero español, que llega a la costa peruana, se traslada a las regiones andinas, intenta crear una entrada en las selvas

del Perú central, fracasa, luego visita las minas de Huancavelica y finalmente se instala en Tucumán. Allí, ya dentro de las poblaciones calchaquíes, reinstala la fiscalidad hispánica, los indígenas le demuestran obediencia y respeto, y sorprendentemente comienzan a tratarlo como a un inca; como él mismo se encargaba de presentarse públicamente. La administración española intervino, fue perseguido, derrotado, trasladado a Lima y luego ejecutado públicamente en 1667.

Evidentemente el regreso del inca adquiere dos modalidades fundamentales en el siglo XVII. La primera es su presencia intelectual a través de la construcción de una nueva memoria, y la segunda es su influencia social o material, encarnada en personajes que probablemente fueron verdaderos descendientes de los incas, en las emociones expresadas en las protestas indígenas y en la adopción ficticia de este parentesco, como en el caso de Pedro de Bóhorques. La posibilidad (o virtualidad) del regreso del inca se había convertido en una incómoda realidad para la administración española y la respuesta fue la represión, el encarcelamiento y la ejecución de sus líderes.

Viejos linajes y nuevas instituciones: las doce casas reales ingas del Cuzco

Los descendientes de los incas recibieron de la administración española sus títulos de reconocimiento de nobleza desde el mismo siglo XVI. Los descendientes de Huayna Cápac, el último gobernante inca indiscutible, fueron los primeros en recibirlos. Ambas corrientes recibieron sus títulos: los colaboracionistas (con Paullu Inca a la cabeza) y los rebeldes que se refugiaron en Vilcabamba

hasta que finalmente Túpac Amaru I fue capturado y mandado ejecutar por el Virrey Toledo. Luego, con un mejor conocimiento de las sociedades andinas, gracias a burócratas-intelectuales como Pedro Sarmiento de Gamboa o Juan Polo de Ondegardo —ambos muy cerca de la corte toledana—, la administración española entendió que no había una sola línea de descendientes incas sino tantas como incas habían gobernado el Tahuantinsuyo. Esta era la originalidad de la nobleza real inca: una genealogía real que no se podía representar con el clásico árbol que se usaba en Europa para identificar los diversos tipos de familias aristocráticas.

Por esto quisiera recordar un pasaje de *La historia general* (1617) del Inca Garcilaso, donde cuenta que recibió de manos de Jerónimo de Oré una tela donde estaban pintadas las *panacas* incas y los descendientes que en ese momento vivían en el Cuzco, quienes estaban esperando —según muchas evidencias— la restitución parcial de sus privilegios. En total eran diez o doce casas, o familias, o *panacas*, y 560 personas quienes tenían derecho a títulos de nobleza por ser descendientes de los incas: pedían una renta vitalicia, exención de los tributos y privilegios públicos para exhibir su calidad de nobles. El Inca Garcilaso de la Vega se lamentaba, al final de su *Historia general*, de que Melchor Carlos Inca, de la línea de Paullu Inca, uno de los hijos de Huayna Cápac, y el más destacado colaboracionista, reclamara para sí lo que teóricamente pertenecía a una multitud de nobles que habían sido despojados de sus privilegios luego de la conquista. También se lamentaba de no poder ocuparse de las gestiones en la corte de Madrid porque estaba dedicado a escribir sus crónicas, y dejaba constancia que en 1610, por

las malas relaciones con sus parientes, Melchor Carlos Inca había muerto de pesar y melancolía en la población de Alcalá de Henares.

Hay que indicar también que en 1614 se crea, a través de reales cédulas, el famoso Marquesado de Oropesa con rentas vitalicias para los descendientes de Huayna Cápac, la panaca Tumipampa, de la línea de Sayre Túpac, cuyas descendientes mujeres (en dos generaciones Beatriz Coya y Beatriz Clara Coya) habían contraído matrimonio con nobles españoles. La historia de este marquesado ya es bastante conocida y ha oscurecido un tanto la historia de las otras familias incas, que quedaron muy probablemente reclamando constantemente por sus derechos durante todo el siglo XVII. Tenemos una abundante información para otros linajes incas, compuestos por familias empobrecidas que independientemente y algunas veces en conflicto con linajes similares fueron lentamente ganando reconocimiento de nobleza.

Lo cierto es que a fines del siglo XVII, y con mayor nitidez a inicios del siglo XVIII, ya encontramos funcionando una interesante institución andina denominada *Las doce casas nobles ingas del Cuzco* y todas ellas podían exhibir sus cédulas o provisiones de reconocimiento expedidas por los reyes españoles de los siglos anteriores. Podríamos enumerar a estas doce casas nobles:

1. Manco Cápac
2. Sinchi Roca Ynga
3. Lloque Yupanqui
4. Cápac Ynga Yupanqui
5. Mayta Cápac Ynga
6. Ynga Roca
7. Yahuar Huacac Ynga

8. Viracocha
9. Pachacuti Ynga
10. Ynga Yupanqui
11. Túpac Ynga Yupanqui
12. Huayna Cápac

Varias familias indias se agrupaban dentro de cada una de estas líneas genealógicas y todas ellas guardaban cuidadosamente sus títulos de nobleza, sus símbolos, sus roles sociales, sus lugares públicos de distinción y sus historias familiares donde se relataban hazañas realizadas por el fundador de cada panaca. La suma de estas memorias familiares seguramente conformaban lo que actualmente denominamos la historia del Tahuantinsuyo. Unas historias muy conocidas por sus descendientes y difundidas probablemente en tertulias y en conversaciones informales, donde bajo la influencia de la nostalgia por un pasado mejor se terminaban idealizando las acciones personales de cada uno de estos gobernantes.

De acuerdo al *Libro de las elecciones de los alfereces reales indios*, cada casa real inca elegía anualmente dos miembros como electores, quienes pasaban a conformar el Ayuntamiento indio de los 24 electores, una instancia de gobierno de las poblaciones indígenas dentro de la cual anualmente se elegía al Alférez Real. El Alférez Real tenía que pasear el estandarte español el día 25 de julio de cada año, día del Patrón Santiago, en señal de obediencia y fidelidad al rey de España. Este era un acto ritual que se realizaba en todas las plazas públicas de las principales ciudades de los dominios coloniales españoles y que les permitía a todas las élites sociales —españolas, criollas, mestizas e indias— presentar juramento de obediencia y fidelidad a la corona española.

Las doce casas incas del Cuzco acompañaban al Alférez Real durante el paseo del estandarte español en la plaza principal y en el orden de antigüedad establecido: primero la casa de Manco Cápac y al final la de Huayna Cápac. Este desfile se repetía todos los años con el mismo ordenamiento y los representantes de las casas reales cuzqueñas podían lucir sus símbolos, sus vestimentas y ocupar sus lugares de privilegio. Era una festividad oficial, organizada por la administración española, el corregidor local y los oficiales reales de la ciudad: era una ceremonia que adquiría características muy especiales en el Cuzco por la presencia de peculiares instituciones andinas. Con este desfile el Alférez Real indio ofrecía lealtad y obediencia a la monarquía española: lo hacía en nombre de todas las poblaciones indígenas andinas y de sus parientes nobles descendientes también de los incas, para ganar legitimidad ante la administración colonial y cumplir así con uno de los principales requisitos de nobleza.

Las mismas casas nobles incas volvían a desfilar durante la fiesta del Corpus Christi, una ceremonia de carácter religioso-popular organizada más espontáneamente por la población civil, agrupada en gremios, hermandades, cofradías o simplemente familias locales. Los electores de las mismas casas reales incas volvían a desfilar, encabezando las procesiones de los diversos santos patronos de las ocho parroquias principales de la ciudad. Lucían sus vestimentas y sus símbolos distintivos y ocupaban sus lugares de privilegio conocidos por toda la población. Los santos patronos de cada distrito salían de sus parroquias, confluían en la Catedral y luego regresaban a sus iglesias de acuerdo al ritual cristiano muy bien establecido y repetido hasta la actualidad.

Los que organizaban el ritual en cada parroquia eran generalmente las familias incas. Ellos hacían los gastos, como era la tradición, encabezaban las procesiones y complacían así a la gente de sus parroquias y a sus propios parientes. La participación en estas festividades les permitía exhibirse de nuevo como nobles, con sus vestimentas, sus símbolos y muy probablemente transmitiendo las memorias étnicas de cada familia durante las tertulias que acompañaban necesariamente a esta festividad cristiana. La participación en el Corpus Christi les permitía aparecer como buenos cristianos y al mismo tiempo ganar autoridad frente a las poblaciones indígenas locales.

Estos descendientes de los incas no solamente participaban en estas festividades urbanas, sino que se convirtieron en los principales animadores de un vasto movimiento cultural de renacimiento de una nueva cultura inca. Ellos compraban vestimenta adecuada, con la cual eran retratados por los pintores indios locales, adornaban sus viviendas con objetos artísticos andinos e incluso construían sus casas de acuerdo a principios de una supuesta vieja arquitectura andina. Algunas de estas familias lograron además ganar prestigio, acumular riqueza y establecer alianzas matrimoniales con mestizos y criollos. Por otro lado, para estos últimos, la pertenencia a estos linajes indios era el camino más fácil de ennoblecimiento. Hacia mediados del siglo XVIII, muchas grandes familias cuzqueñas estaban emparentadas con estos linajes incas y aparecía así la posibilidad del desarrollo de una nobleza andina muy peculiar, cristiana, obediente al rey y a la vez muy orgullosa de su sangre indígena y muy interesada en rescatar, promover y difundir una cultura propia.

Epílogo

Quisiera solamente indicar que durante estas décadas, que he denominado maravillosas —entre 1600 y 1630— por el trabajo de los intelectuales indios, mestizos y criollos, se construyó una nueva memoria histórica. En ella los gobernantes incas aparecen como reyes justos y generosos, y el Tahuantinsuyo como una sociedad que ofrecía salud, bienestar y justicia. Es en estas circunstancias que la figura del regreso del inca aparece como una realidad virtual y por lo tanto como una amenaza a la estabilidad de la administración colonial española.

En el siglo XVIII, con el advenimiento de una nueva mentalidad europea, más racionalista y permisiva, los descendientes de los incas aparecen públicamente como los promotores de un regreso a las tradiciones culturales andinas. Un regreso que hubiera podido significar, a la larga, la construcción de una sociedad nueva y singular. Como al parecer ha sucedido en otras realidades: “Whether as fool, fraud, saint, respectable bourgeois, farmer or tycoon, the pain of the millennium belongs only to man. It is why he is man, why, when the time comes, he has to make a new man”.²

Muchas veces se ha criticado a los que hablamos del milenarismo andino, o de utopías movilizadoras en los Andes. Pero parece que han existido, ayer como hoy, y han servido para dar un horizonte de esperanza y originalidad a muchas poblaciones andinas. Para terminar podríamos parafrasear unas preguntas que se hace Juan Arazandi en su libro *Milenarismo vasco*, de 1982, “¿Qué es eso del milenarismo andino? ¿Simplemente la manera de dotar de esotérico encanto a una tragedia?”³ Quizá podría decir, para el caso específico de los Andes, que no se trata de una tragedia, sino de una angustia, una esperanza que ayuda a los peruanos a buscar soluciones propias y a pensar aun en la posibilidad de grandes realizaciones materiales y espirituales en nuestro país.

A. B. B. B. B.

²“Sean tontos, fraudulentos, santos, respetables burgoeses, agricultores o magnates, la angustia por el milenio sólo pertenece al hombre. Es esto lo que lo hace hombre, porque, cuando, el tiempo llega tiene que crear un nuevo hombre”. Burrige, Kenelm. *New Heaven, New Earth A study of millenarian activities*. Oxford: Basil Blackwell, 1969, 3.

³Arazandi, Juan. *Milenarismo vasco. Edad de oro, etnia y nativismo*. Madrid: Editorial Taurus, 1982.

Manuel Burga, poseedor de una vasta experiencia en el campo de la investigación histórica andina, nació el 26 de marzo de 1942 en Chepén, La Libertad, Perú. De 1962 a 1967 estudió Historia en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en Lima, Perú, y en 1973 fue becario del gobierno francés donde recibió su doctorado en Historia de Latinoamérica en la Université de Paris I (La Sorbone), bajo el profesor Ruggiero Romano. En 1983 obtuvo su segunda especialización en Antropología Histórica. Desde 1973 ha dictado cursos en Ciencias Sociales en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, y durante 1996–1997 se desempeñará como profesor invitado en el College of William and Mary, Virginia, Estados Unidos.

De 1976 a 1980 fue responsable del Centro de Investigaciones Históricas, y de 1988 a 1990 fue Miembro de la Comisión Consultiva de Ciencias Sociales y Humanidades del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Concytec). De 1991 a 1993 fue Presidente de la Fundación Andina, y de 1989 a 1995 dirigió la Colección Grandes Estudios Andinos de Fomciencias en Lima. También fue miembro editorial de los volúmenes *Historia de América Andina* de la Universidad Andina Simón Bolívar en Quito, Ecuador, y responsable del *Vol. III: siglos XVI a XVIII*.

Los trabajos del doctor Burga han sido publicados extensamente, y entre sus libros figura *Nacimiento de una utopía - Muerte y resurrección de los incas*, publicado en 1988 en Lima por el Instituto de Apoyo Agrario, el cual recibió el Premio Nacional de Historia Jorge Basadre-Concytec. Otros incluyen *De la encomienda a la hacienda capitalista*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1976; *Feudalismo y luchas campesinas, 1867–1960* (con Alberto Flores Galindo), Lima: Colección Nueva Historia del Perú, Vol. XI, 1980; *Apogeo y crisis de la república aristocrática* (con Alberto Flores Galindo), Lima: Rickchay-Perú, 1981; *Lanas y capital mercantil en el sur - La casa Ricketts, 1895–1935*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1981; editor de *Andenes y camellones en el Perú Andino - Historia, presente y futuro*, Lima: Concytec, 1986; *Para qué aprender historia en el Perú*, Lima: Derrama Magisterial, 1993; *Los orígenes de nuestro atraso: ensayo de historia social y política*, Lima: Fundación Friedrich Ebert, 1995.

Otras publicaciones disponibles de esta serie:

- *Casas, voces y lenguas de América Latina: diálogo con José Donoso.*
No. 1, abril de 1993.
- *Cómo empezó la historia de América: conferencia de Germán Arciniegas.*
No. 2, agosto de 1993.
- *Año internacional de los pueblos indígenas: conferencia de Rigoberta Menchú.*
No. 3, diciembre de 1993.
- *Narrativa paraguaya actual: dos vertientes. Conferencia de Renée Ferrer.*
No. 4, marzo de 1994.
- *El Paraguay en sus artes plásticas: conferencia de Annick Sanjurjo Casciero.*
No. 5, marzo de 1994.
- *El porvenir del drama: conferencia de Alfonso Sastre.*
No. 6, abril de 1994.
- *Dance: from folk to classical. Lecture by Edward Villella.*
No. 7, August, 1994.
- *Belize: A Literary Perspective. Lecture by Zee Edgell.*
No. 8, September, 1994.
- *El desarrollo de la escultura en la Escuela Quiteña: conferencia de Magdalena Gallegos de Donoso.*
No. 9, octubre de 1994.
- *Art in Context: Aesthetics, Environment, and Function in the Arts of Japan.*
Lecture by Ann Yonemura.
No. 10, March, 1995.
- *Hacia el fin del milenio: conferencia de Homero Aridjis.*
No. 11, setiembre de 1995.
- *Haiti: A Bi-Cultural Experience. Lecture by Edwidge Danticat.*
No. 12, December, 1995
- *The Meanings of the Millennium. Lecture by Bernard McGinn.*
No. 13, January, 1996

Banco Interamericano de Desarrollo

CENTRO CULTURAL
1300 New York Ave., N.W.
Washington, D.C. 20577
Estados Unidos de América

Tel: (202) 942-8287
Fax: (202) 942-8289