

# ¿Monarquía Inca?

---

La utopía andina y la revolución americana

Por Ulises Bosia

Publicado originalmente  
por el Instituto Democracia  
y la Fundación Igualdad.

ULISES BOSIA

# ¿MONARQUÍA INCA?

LA UTOPIA ANDINA Y LA REVOLUCIÓN AMERICANA



  
Instituto  
Democracia

  
FUNDACIÓN  
IGUALDAD

# **¿MONARQUÍA INCA?**

**LA UTOPIA ANDINA Y LA REVOLUCIÓN AMERICANA**

**ULISES BOSIA**



**Bosia, Emilio Ulises**

¿Monarquía inca? : la utopía andina y la revolución americana / Emilio Ulises  
Bosia.- 1a ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Ediciones Igualdad, 2023.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-48019-4-4

1. Ensayo Histórico. 2. Guerras de la Independencia. 3. Pueblos Originarios. I.  
Título.

CDD 982.023

Diseño y diagramación de tapa e interiores: Iván Piroso Soler.

Se terminó de editar en noviembre de 2023 en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Se autoriza la reproducción parcial o total, siempre y cuando sea sin fines de lucro y se cite la fuente.

**Fundación Igualdad:** <https://www.fundacionigualdad.com/>.

**Instituto Democracia:** <https://www.institutodemocracia.com.ar/>.

*El siguiente ensayo, redactado por Ulises Bosia, obtuvo el primer premio del Concurso de Ensayo Histórico Edición 2020 "**Manuel Belgrano, el hombre y su legado**", otorgado por el Honorable Congreso de la Nación Argentina en el año 2021.*

*Junto con él, publicamos como complemento para una mejor comprensión de los lectores y lectoras en la Argentina, el artículo "**¿Qué es la utopía andina?**", de los historiadores peruanos Manuel Burga y Alberto Flores Galindo, de referencia en la temática.*

*Para Manuel, que vive su vida bajo el signo de la revolución y, entre muchas otras cosas, me introdujo en el encanto y el misterio del mundo andino.*

# ÍNDICE

## **¿Monarquía inca?: La utopía andina y la revolución americana**

Ulises Bosia ..... 7

## **¿Qué es la utopía andina?**

Manuel Burga y Alberto Flores Galindo ..... 38

# ¿Monarquía inca?: la utopía andina y la revolución americana<sup>1</sup>

*“En Argentina se debatieron en el siglo XIX cosas muy hermosas que luego no se pudieron cumplir. Luego la historia llevó por otros lados a la Argentina, pero tuvieron próceres, intelectuales, luchadores que pudieron visibilizar que América Latina iba a poder caminar sus caminos de emancipación sólo cuando el movimiento de los pueblos indígenas adquiriera su reconocimiento.”*  
(García Linera, 2015: 396)

Cuando el 7 de julio de 1816, a poco de regresar de Europa, Manuel Belgrano se preparó para intervenir en la sesión secreta del Congreso reunido en Tucumán, estaba convencido de tener una propuesta que permitiría destrabar uno de los dos grandes dilemas planteados para el proceso emancipatorio.

La revolución, iniciada seis años atrás en Buenos Aires, estaba atravesando una coyuntura muy adversa. Fernando VII había regresado al trono del reino español y, lejos de apoyar la Constitución liberal sancionada por las Cortes de Cádiz en 1812, desairó las expectativas generadas en los revolucionarios de ambos lados del océano, y abrazó la causa absolutista. Este giro político, decisivo para nuestra historia, no dejaría otra opción a los organismos locales de gobierno surgidos en las colonias americanas que avanzar en una ruptura total con la corona. Lo que hasta entonces podía considerarse una discusión legítima al interior de los procesos revolucionarios, fue saldada por el propio Fernando: ya no existirían márgenes para adquirir autonomía política en igualdad de condiciones con los territorios de la península ibérica. Si se quería terminar con la tiranía, el único camino con probabilidades de éxito conducía a convertirse en estados independientes. Por esa razón, el 9 de julio de 1816, dos días después de la exposición de Belgrano, se produciría el punto de inflexión en que el primero de los dos dilemas mencionados se resolvería: las Provincias Unidas en Sud-América declararon su independencia de cualquier poder extranjero.

■

<sup>1</sup>Obra Premiada - Concurso Ensayo Histórico “Belgrano: El hombre y su legado”, año 2021.



Sin embargo, la otra cuestión que preocupaba profundamente a Belgrano, así como a los principales líderes de la revolución a nivel continental, ante la cual el general rioplatense había optado por distintas formulaciones a lo largo de su vida y, en particular, le había dedicado su último año en una malograda misión en Europa, era el paso siguiente a la independencia: ¿qué forma de gobierno debía adoptar la nueva formación política? No se trataba de un problema meramente formal, sino más bien de encontrar una fórmula que permitiera reunir al conjunto de fuerzas sociales heterogéneas provenientes de la sociedad colonial en una nueva entidad lo suficientemente sólida para, en primer lugar, ganar la guerra contra las fuerzas realistas y, en segundo lugar, consolidar el orden social y político de amplios y diversos territorios que corrían el riesgo de fragmentarse. Una propuesta política de ese tipo remitía, inevitablemente, a la construcción de lo que hoy llamamos una hegemonía política, luego del derrumbe de las jerarquías establecidas por Madrid, vigentes por casi tres siglos en las Indias americanas. Si por un lado la independencia fue declarada en toda América y, poco tiempo después, tras las victorias en Junín y Ayacucho, la guerra finalmente fue ganada, unos años más tarde sería evidente que, en cambio, el problema de la institución de un nuevo orden político resultó la gran frustración de los procesos de emancipación americanos.

El panorama político-militar que afrontaban los diputados en Tucumán a mediados de 1816 era dramático. La rebelión del Cusco, liderada por los hermanos criollos Angulo y por el líder indígena Pumacahua, después de dos años de desarrollo, había sido derrotada por las fuerzas realistas enviadas por el virrey del Perú. Con esa derrota se esfumaba la principal esperanza de que la revolución pudiera abrirse paso desde el interior del Alto Perú, objetivo principal de los patriotas rioplatenses desde el primer día en que asumieron el poder. Tras el "desastre de Sipe Sipe" en 1815, el Ejército del Norte, que contaba en sus espaldas tanto con duras derrotas como las de Huaqui, Vilcapugio y Ayohuma, como con victorias heroicas, como las de Salta y Tucumán, sería desde entonces una fuerza dedicada al orden interior. Mientras tanto, el frente norte quedaría en manos de las fuerzas lideradas por Güemes, al tiempo que distintas guerrillas combatirían de forma dispersa dentro del Alto Perú. A su vez, el año anterior Artigas había convocado al Congreso de Oriente y se había adelantado un año a declarar la independencia, consolidando así el momento de mayor esplendor de la Liga de los Pueblos Libres, que se oponía fuertemente a la conducción porteña del proceso revolucionario en nombre de una perspectiva federal e igualitarista.

Por otro lado, mediante una lente de mayor alcance, se percibe con claridad y desesperación que en todo el territorio de la América Hispana, la única

región donde para ese entonces se mantenía en pie el poder revolucionario, era la zona de influencia del Río de la Plata. En rigor, ni siquiera el conjunto del área que había conformado el virreinato homónimo, bajo dominio de Buenos Aires, cuando los borbones decidieron reorganizar administrativamente sus dominios en el cuarto final del siglo XVIII. Su epicentro económico, alrededor del que se articulaban los principales circuitos productivos de la época, la ciudad de Potosí, estaba en manos realistas; el Paraguay, donde la experiencia jesuita había conseguido organizar importantes núcleos productivos y comerciales hasta su expulsión, había adquirido una celosa autonomía; la Banda Oriental, amenazada por el imperio portugués desde que fueran desalojadas las fuerzas realistas en 1814, y los territorios de Misiones, Corrientes, Santa Fe, Entre Ríos e incluso fugazmente Córdoba, estaban en la órbita artiguista. No parece exagerar Mitre cuando dice, con malicia, que el Congreso de Tucumán sesionaba sobre “una región menos que fantástica, puramente fantasmagórica” (1877, T.3: 7), toda vez que se contrastase las Provincias Unidas sobre las que proclamaba su representación, con el territorio que respondía a su dominio político efectivo.

Tal como ha sido recalcado por Di Meglio (2016), el Congreso de Tucumán se había iniciado bajo el influjo de una consigna de tinte conservadora: “Fin de la revolución, principio del orden”, en la que no siempre se repara. El agotamiento de las sucesivas conducciones políticas tras seis intensos, caóticos y extenuantes años de revolución y guerra, la última de ellas la experiencia del Directorio liderado de forma centralizada por Alvear, junto con las crecientes amenazas que se cernían sobre el proceso, volvían urgente a los ojos de las elites políticas revolucionarias una reorganización y relegitimación del poder central. El Congreso de Tucumán fue el instrumento ideado para llevarla adelante.

Como si todo esto fuera poco, la derrota de la Francia napoleónica y la formación de la Santa Alianza generaban un contexto poco propicio para el reconocimiento exterior de los nuevos Estados surgidos de un proceso revolucionario indudablemente influenciado por el torbellino desatado en el París de 1789. Como diría el propio Belgrano en su exposición ante los diputados del Congreso, si un tiempo atrás las modas intelectuales europeas pasaban por “republicanizarlo todo”, el clima político había cambiado abruptamente y la consigna de la hora había pasado a ser “monarquizarlo todo”. En ese panorama, las reiteradas informaciones sobre la inminente reunión de una flota realista por parte de Fernando VII, orientada a la reconquista del Río de la Plata, luego de que la última expedición hubiera cumplido con éxito ese mismo fin en Nueva Granada, completaban un escenario dramáticamente adverso. Ese era el

contexto en el que, como mencionamos, el 7 de julio de 1816, en sesión secreta, Belgrano realiza su célebre argumentación a favor de la forma monárquica de gobierno, bajo la modalidad "atemperada" que tomaba como referencia el modelo inglés, pero con la corona en manos de un príncipe heredero de la casa de los incas. A los ojos de nuestro tiempo la idea llama la atención, como si se tratara de una propuesta exótica que, en el mejor de los casos, es recibida con curiosa simpatía. Sin embargo, en tiempo real, no solo obtuvo un gran beneplácito dentro de los diputados del Congreso, sino que además dos de los principales jefes militares de la época, San Martín y Güemes, la apoyaron de forma entusiasta, así como también la respaldó Pueyrredón, quien había sido electo director supremo. ¿Por qué se produjo este apoyo tan importante, pero poco tiempo después la propuesta fue abandonada, al punto de que resulta difícil encuadrarla en los principales relatos elaborados sobre el origen de nuestra nacionalidad? ¿Fue acaso solamente una idea descabellada, alejada de la lógica de los acontecimientos, que cayó por su propio peso? ¿Estaba sustentada exclusivamente en un cálculo político, atento a la necesidad de construir una alianza con los pueblos indígenas por razones bélicas? ¿Qué premisas la sustentaban y, sobre todo, qué líneas de desarrollo futuro podría haber abierto para las naciones que estaban surgiendo, en el caso de haberse impuesto, si asumimos con Chiaramonte (2007) que es preciso evitar el criterio teleológico tradicional que conduce a analizar los años revolucionarios como si fueran la plasmación en la realidad de una nacionalidad preexistente?

La propuesta de la monarquía inca se constituye entonces en un enigma de nuestro pasado. Un episodio que no se explica por sí mismo ni encuentra rápidamente un lugar en las narraciones tradicionales de nuestra historia. Una idea que convoca, aún hoy, a iluminar aspectos poco conocidos y mucho menos asumidos de nuestra revolución, el mito de origen de nuestra nacionalidad. Este ensayo se propone asumir el desafío de sumergirse en las profundidades de este jeroglífico, con ánimo de redescubrir elementos del pasado pero también de encontrar claves que se prolongan hacia el presente, toda vez que los interrogantes sobre nuestra nacionalidad son, quizás, el núcleo central de una tradición ensayística que perdura y perdurará mientras la patria siga siendo un don lanzado hacia el futuro, una tarea a realizar por parte de este conjunto de seres humanos que confluimos en este recóndito rincón del planeta que sentimos propio.

\*\*\*

“Extravagante en la forma e irrealizable en los medios”; “concebido con más inocencia que penetración política, y con tanto patriotismo como falta de sentido práctico y reflexión”; “es imposible concederle sentido práctico, ni siquiera sentido común”; “tan grandioso como inconsistente y extravagante”; “el plan se reducía a proclamar la sombra de una sombra”; “una regencia bastarda en vez de un nuevo orden de cosas fundado en la verdad, o siquiera en la legitimidad convencional”; “un plan fantástico y sin base política ni militar”; “la idea no tenía trascendencia ni seriedad”; “estas deducciones falsas, mezcladas con argumentos extravagantes sobre la pretendida legitimidad de la dinastía americana, harían dudar de su sano juicio [el de Belgrano], si no hubieran sido las ideas de una mayoría de los hombres pensadores de aquella época de transición”.

Todas estas frases se encuentran en el capítulo que Bartolomé Mitre le dedica a la propuesta de una monarquía inca en su “Historia de Belgrano y de la independencia argentina” (1877), trabajo fundacional del canon historiográfico argentino. La tesis que defiende sobre la propuesta de Belgrano es explícita, y sumamente significativa para este ensayo:

*“Aún cuando no respondiera a ninguna aspiración popular, y estuviese en pugna con los elementos orgánicos de la sociedad a que pretendía aplicarse, como solución por unos, o como remedio por otros, él entrañaba empero un plan político, que tenía su filiación histórica, y que encontraba eco, así en las poblaciones indígenas, como en las falsas ideas que en aquella época circulaban, respecto de la identidad de causa entre los antiguos ocupantes del suelo y los nuevos revolucionarios hijos de la tierra.” (1877, T.3: 3)*

En esa última oración radica, en última instancia, el fundamento de la interpretación de Mitre y su fuerte discrepancia con la propuesta, así como también queda delatada la finalidad que se propone alcanzar. Se trata, precisamente, de relativizar o negar la relación que los propios protagonistas de la revolución establecieron entre la entidad estatal que estaban fundando y el pasado incaico. La nueva nación, desde la perspectiva de un Mitre situado en tiempos de la organización nacional, cuya escritura es consciente de la función performativa que cumple, no debería tener como fundamento ni como fuente de legitimidad la desposesión de los pueblos indígenas, sino encontrar sus principales raíces en las aspiraciones de la población criolla. De allí la relevancia de decir algunas palabras más sobre este capítulo de su libro, que ataca la idea de la monarquía inca en toda la línea.

## ¿Monarquía inca?: la utopía andina y la revolución americana

Así el muy relevante apoyo de Güemes a la idea se debe, siempre según Mitre, a que era "indiferente en materias de formas de gobierno, que su inteligencia no llegaba a discernir, no obstante su talento natural" (1877, T.3: 15). Al de San Martín lo acepta a regañadientes, aunque interpreta en sus palabras un dejo de ironía por el que juzga que "no daba trascendencia a la idea", si bien no la repudiaba<sup>2</sup>, actitud que atribuye también al director Pueyrredón, quien había sido durante unos meses intendente de Chuquisaca, durante el primer avance del Ejército del Norte. En Rivadavia, en cambio, destaca que se encontró "desorientado" al recibir en Europa la noticia del planteo belgraniano y que respecto de la monarquía, si bien por principios era republicano, la podía tolerar por motivos patrióticos, pero "no podía aceptarla, ni aun concebirla fuera de las relaciones serias con la política europea". Su posición sobre la monarquía inca era contundente:

*"Como he llegado a comprender que uno de los que habían abrazado con más calor esta opinión, es don Manuel Belgrano, le he escrito largamente exponiéndole las principales razones que a mi concepto deben condenar a tan desgraciado pensamiento a un olvido absoluto"*<sup>3</sup>

Si bien la simpatía de Mitre por las palabras rivadavianas es evidente, a la hora de construir la historia de la independencia argentina no eligió el camino del "olvido absoluto", sugerido por uno de los hombres fuertes de la política porteña, sino que tomó la decisión de rescatarla y darle un lugar en su narración, pero mediante una operación de ridiculización capaz de neutralizar sus aspectos más potentes y transgresores, quizás calculando que de esa manera sería menos dañina como material de potenciales relatos alternativos.

Mitre asegura que cuando la propuesta se hizo pública en la prensa de Buenos Aires generó un "escándalo", en una primera impresión verdaderos sentimientos de "estupor", y que para peor, cuando Belgrano la proclamó ante el Ejército del Norte y ante los pueblos del Perú, y Güemes hizo lo mismo ante sus tropas, todo llevaba a pensar en la idea de una "revolución", una "subversión del orden

■

<sup>2</sup> Sin embargo, en carta a los diputados cuyanos al Congreso de Tucumán, Laprida y Godoy Cruz, San Martín les expresó su opinión sobre las "ventajas geométricas" que aportaba la propuesta de Belgrano, y no solo eso sino que les explicó que se refería a que las ventajas eran "tan claras y palpables como las proposiciones de la geometría". (Citado en Ripodas Ardanaz, 1987: 250).

<sup>3</sup> Carta de Rivadavia a Pueyrredón, fechada en París el 27 de febrero de 1817 (citada en Mitre, 1877, T.3: 14).

de cosas establecido” por parte de estos generales, hipótesis que sin embargo descarta debido al compromiso patriótico del primero. Pero agrega que rápidamente la opinión pública de Buenos Aires pasó a tener sentimientos de “hilaridad en vista de lo ridículo del pensamiento, y los atributos burlescos de los que venía revestido”. Allí remite a las -desde la publicación de este trabajo- célebres referencias en la prensa porteña a “la monarquía en ojotas” y el “rey de patas sucias”, que hoy vemos como expresiones de un racismo explícito, pero que Mitre juzga como una “risa homérica”, propia de la “Atenas argentina” que ya se delineaba opuesta al “Peloponeso” que imperaba en el resto del territorio nacional. Quizás lo más trascendente del episodio, para el fundador de la historiografía nacional, es que la “merecida burla” que recibió la propuesta de la monarquía inca tuvo como resultado una desautorización de “la parte ilustrada de la sociedad”, dándole a su vez la razón a “las masas ignorantes o semibárbaras” que defendían una idea republicana “por instinto”, despojando así al Congreso de Tucumán de su majestad, a lo cual atribuye influencias “funestas” por muchos años en el devenir de una revolución que triunfaría en la ruptura con la corona española pero fracasaría en la tarea de establecer un orden político posterior con la suficiente capacidad hegemónica para consolidarse<sup>4</sup>.

\*\*\*

Ahora bien, el propio Mitre no solamente le dio entidad a la tesis de la continuidad entre la causa de los criollos y la de los pueblos indígenas, sino que en el trabajo mencionado llega a afirmar que los incas “constituían la mitología de la revolución” (1877, T.3: 5), por supuesto como premisa para luego argumentar sobre la falsedad de esa idea. Una importante bibliografía convalida la presencia de este ideario en la élite revolucionaria rioplatense, entre la que se puede destacar el trabajo de Rípodas Ardanaz, quien habla de la existencia de un “sugestivo brote de incaísmo” (1987) entre 1810 y 1821; el texto de Díaz Guerrero (2009), que se refiere a la existencia de una “fiebre incaísta”<sup>5</sup> en las élites revolucionarias, a tal punto que la sitúa como “la primera ficción orientadora del patriotismo criollo rioplatense en el proceso de invención de una

■

<sup>4</sup> Todos los textuales pertenecen al trabajo mencionado de Mitre (1877, T.3).

<sup>5</sup> Llama la atención la elección de las palabras en los textos de Díaz Guerrero y Rípodas Ardanaz. Tanto la idea de “brote” como la de “fiebre”, connotan una situación atípica e intensa, limitada en el tiempo, y fundamentalmente asociada a una enfermedad o un desequilibrio en la salud. No deja de ser pertinente preguntarse si no opera allí, de forma abusiva, el supuesto teleológico que, con Chiaramonte, creemos que debe ser dejado de lado para el análisis de estas ideas.



soberanía americana"; y el clásico "Revolución y guerra" de Halperín Donghi (2015), donde el historiador afirma que "la identificación con los indígenas herederos del pasado prehispánico se convierte en un lugar común de la retórica revolucionaria". Estas afirmaciones descansan sobre un importante fondo empírico compuesto por una multiplicidad de elementos, de los que nos interesa destacar algunos<sup>6</sup>.

Los primeros, en el plano ideológico, son dos documentos precursores: por un lado la "Disertación jurídica sobre el servicio personal de los indios", leída por Moreno en 1802 ante la Academia Carolina de Charcas, una expresión contundente de defensa de los derechos de la población indígena; por otro lado el célebre "Diálogo entre Atahualpa y Fernando VII en los Campos Elíseos", publicado en Chuquisaca, de autoría anónima aunque tradicionalmente atribuida a Monteagudo, documento que bien puede ser considerado una de las fuentes ideológicas de la rebelión que se vivió en esa ciudad altooperuana en 1809<sup>7</sup>.

Luego, en el plano de la política concreta, es imprescindible remitir a la orientación filoindígena que ejecuta Castelli en el Alto Perú, en los inicios de la Revolución. La famosa proclama leída en Tiahuanaco el 25 de mayo de 1811, en el primer aniversario de la revolución, queda como testimonio del espíritu igualitarista con el que se buscaba dejar atrás la postración histórica de las comunidades indígenas, terminar con las relaciones de servidumbre y sumar su apoyo político y militar, considerado decisivo para avanzar en el control político del centro económico del virreinato por parte de la junta de gobierno creada en Buenos Aires. Además del contenido del mensaje, que a su vez fue inmediatamente traducido al quechua y al aymara, también el lugar elegido para el acto, cercano al lago Titicaca, de donde la tradición andina indica que emergió la pareja fundadora de la dinastía incaica, es sumamente elocuente de la búsqueda de enlazar la historia indígena con el presente revolucionario. Al mismo tiempo, Belgrano también reconoció tempranamente la situación de explotación a la que estaban sometidas las comunidades indígenas y propuso liberarlas del tributo en ocasión de la expedición al Paraguay, tal como quedó manifestado en su redacción del "Reglamento para el régimen político y administrativo y reforma de los 30 pueblos de las misiones". Al mismo

■

<sup>6</sup> En el trabajo de Rípodaz Ardanaz (1987) se puede encontrar una lista exhaustiva de intervenciones políticas, sermones, obras literarias y artículos de prensa que reflejan la presencia del ideario incaico en aquellos años en el Río de la Plata.

<sup>7</sup> En los casos de Moreno y Monteagudo, educados ambos en la Universidad San Francisco Xavier de Chuquisaca, fundada por la Compañía de Jesús, se percibe claramente la impronta que se respiraba en los círculos ilustrados de esa ciudad. Para un estudio sobre el clima de ideas en Chuquisaca, ver Rípodaz Ardanaz (1987).

tiempo, el propio Belgrano fue protagonista de un episodio singular en 1813 en la ciudad de Potosí, cuando a la cabeza del Ejército del Norte le rindió honores al líder guaraní Cumbay, algo que puede ser considerado como un acto de reconocimiento con pocos precedentes en la historia latinoamericana<sup>8</sup>. Naturalmente, no se trataba de ocurrencias solitarias, sino que era la política que durante aquellos años había impulsado la dirección revolucionaria porteña, que hasta cierto punto puede ser vista como una concreción, en el plano formal, de muchas de las reivindicaciones presentes en el gran levantamiento tupamaro de 1780 (Rípodaz Ardanáz, 1987). Entre otras cosas, esto se debe a la emisión de los decretos de supresión del tributo indígena y a la disposición para la elección de representantes indígenas de las cuatro provincias alto-peruanas para un eventual congreso, por parte de la Junta Grande<sup>9</sup>. Y sobre todo, dos años después, ya en el contexto de la Asamblea del año XIII, a la supresión de la mita, el yanaconazgo, la encomienda y todo tipo de servicio personal, así como a la aprobación de la libertad de vientres, que beneficiaba a padres de origen indígena que tuvieran hijos con madres esclavas.

Finalmente, en el terreno simbólico, se encuentra en la Asamblea del año XIII una serie de elementos asumidos por el bando patriota, como por ejemplo los versos presentes en la letra original del Himno Nacional, oficializado en 1813, que eximen de cualquier explicación posterior:

*“Se conmueven del Inca las tumbas,  
y en sus huesos revive el ardor,  
Lo que ve renovando a sus hijos  
de la Patria el antiguo esplendor.”*

Junto con estos versos, las primeras monedas patrias acuñadas en Potosí,

■

<sup>8</sup> “Es la primera vez que registra la historia que una autoridad con la caballería le rinda honores, ya no lo ataque, sino le rinda honores a un líder indígena, el famoso indígena guaraní Cumbay. Va a ser Belgrano, un argentino, que va a realizar el acto de reconocimiento hacia un indígena que no se había conocido antes, desde tiempo de Atahualpa —y que no se va a conocer después hasta los tiempos de Evo— cuando Belgrano, a la entrada de Potosí, coloca la artillería, la caballería y toda la oficialidad vestida impecablemente para una ceremonia imperial y va a recibir Belgrano a un indígena que llegará con tres o cuatro flecheros, casi semidesnudo, pero recibido como un rey, como un líder”. (García Linera, 2015: 395)

<sup>9</sup> Tourres (2015) analiza estos elementos desde una perspectiva interesante que se basa en la distinción entre “indios oprimidos” e “indios autónomos”. Los primeros, aquellos integrados a la sociedad colonial, fundamentalmente aymaras, quechuas alto-peruanos y guaraníes paraguayos, era a quienes se orientaban estas decisiones y gestos; mientras que los segundos, los heterogéneos grupos que se mantenían por fuera, eran generalmente ignorados por la política revolucionaria de aquellos años. Su trabajo apunta a formular una hipótesis sobre las razones de esta exclusión, entre las que destaca la presencia de un imaginario territorial asociado a los contornos del Virreinato del Río de la Plata que operaba como horizonte de referencia.

también por orden de la Asamblea del año XIII tras las victorias en Tucumán y Salta del Ejército del Norte liderado por Belgrano, llevaron en el anverso una figura que representaba al sol, de explícita raigambre incaica<sup>10</sup>. En tercer lugar, fue tomado el gorro frigio que representa las ideas republicanas y se le agregó una borla típica del altiplano, de forma tal de americanizarlo, y junto con él también fue incorporada la figura del sol al sello patrio que pronto se convertiría en el escudo nacional aprobado en el marco de las deliberaciones de ese órgano de gobierno, vigente hasta el día de hoy, aunque luego de sufrir distintas modificaciones<sup>11</sup>. Unos años después, en 1818, el director Pueyrredón añadió esta imagen del sol a la bandera nacional. También resulta significativo, en ese contexto, remitir al nombre del grupo político en ascenso en las filas patriotas en esa etapa de la revolución, la Logia Lautaro, que procuraba enlazar la lucha contra el dominio absolutista español con la de uno de los líderes de la resistencia indígena a la conquista, el mapuche Lautaro, que había combatido a mediados del siglo XVI<sup>12</sup>.

En consecuencia, pese a que más adelante se iría perdiendo, es evidente que tanto en lo ideológico como en lo simbólico y en lo político era muy fuerte en estos primeros años revolucionarios la presencia del ideario incaico. ¿Cómo había llegado a alcanzar tanta gravitación en las elites revolucionarias americanas, muy mayoritariamente criollas, esta tradición? Una de las vías para aproximarse a esta compleja pregunta es remitirse al proceso de recuperación ilustrada que se había producido en Europa a partir de los “Comentarios reales” publicados por el escritor cusqueño Garcilaso de la Vega. Este texto fue escrito para contraponer una narración alternativa a la difundida por los cronistas toledanos, que habían presentado la conquista como un acto de justicia y reparación, es decir, como la liberación de pueblos dominados por una tiranía incaica preexistente. Los “Comentarios Reales”, en cambio, apuntaban a combatir este relato y a retomar las ideas de Las Casas, mediante las que se impugnaba la legitimidad de la conquista. De esa manera, luego de describir la historia del imperio incaico, el trabajo termina con la muerte

■

<sup>10</sup> Esta misma representación del sol puede verse hoy en la moneda de un peso vigente, acuñada en 2013 en homenaje al bicentenario de aquella primera moneda nacional. El diseño de este sol incaico es generalmente atribuido al artista cusqueño Juan de Dios Rivera Túpac Amaru, pariente de José Gabriel y también integrante de la nobleza incaica, apodado “el inca”.

<sup>11</sup> En el año 2010, un conjunto de diputadas presentó un proyecto de ley ante la Honorable Cámara de Diputados de la Nación para restituir el diseño original del escudo nacional. Ver proyecto 4711-D-2010.

<sup>12</sup> Aunque es preciso decir que las fuerzas revolucionarias chilenas no contaron con el apoyo unánime de los líderes araucanos sino que, por el contrario, como en toda América, muchas veces los pueblos indígenas se alinearon con el bando realista al que tradicionalmente habían combatido. Un análisis de esta cuestión puede encontrarse en Scavino (2010).

de Túpac Amaru I, al que se caracteriza como el “legítimo heredero de aquel imperio por línea recta de varón desde el primer inca Manco Capac”. Si bien el texto no lo plantea abiertamente, una conclusión se desprende con nitidez de su lectura en aquel contexto: los españoles eran usurpadores y por lo tanto era necesario restituir el imperio a sus gobernantes legítimos. La obra tuvo una resonancia enorme, tanto en Europa como en América a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Según Díaz Caballero:

*“En Europa el texto del Inca Garcilaso se había convertido en una fuente primordial en la construcción de narrativas utópicas y emancipadoras, especialmente en el pensamiento ilustrado francés del siglo XVIII. Esta relectura de los Comentarios respondía a una crítica al absolutismo monárquico y a la agenda de los emergentes poderes coloniales (Francia, Holanda e Inglaterra) que le disputaban el espacio americano al poder monárquico español. Los criollos independentistas exiliados en Europa, como Juan Pablo Viscardo y Guzmán y Francisco de Miranda, fueron sensibles a esta recuperación ilustrada de los Comentarios y la incorporaron a la agenda patriótica criolla. De este modo se formularon en Europa proyectos incaístas e indigenistas que fueron recuperados a su vez por los criollos letrados independentistas del virreinato de Buenos Aires.” (Díaz Caballero, 2009)*

De esa manera, a través de figuras claves en la preparación organizativa e ideológica de los procesos revolucionarios americanos como Francisco de Miranda<sup>13</sup>, la tradición incaica se insertó activamente en el clima de ideas que impregnaba a las élites rioplatenses. Por otro lado, existe todo otro conjunto de elementos que permite explicar la presencia de esta tradición: la amplia gama de relaciones administrativas y territoriales que existían entre los virreinos del Perú y del Río de la Plata, incluyendo la sucesiva posesión de la Audiencia de Charcas; la importancia de la Universidad San Francisco Xavier de Chuquisaca en la formación de algunos de los principales ideólogos y líderes político-militares del proceso rioplatense, como Castelli, Monteagudo y Moreno, entre otros; y, de singular importancia, la recepción heroica a nivel

■  
<sup>13</sup> En 1798 Francisco Miranda declara el propósito de poner al frente del gobierno de Hispanoamérica a un “Inca hereditario”, tanto en una entrevista mantenida en Londres con el ministro Pitt, como en una carta escrita desde allí al presidente estadounidense Adams (Ripodas Ardanaz: 1987: 240).

continental<sup>14</sup> de la rebelión liderada por Túpac Amaru en 1780 (Díaz Caballero, 2009).

Resulta interesante, finalmente, recuperar también los aportes de Octavio Paz, quien en su célebre ensayo sobre Sor Juana Inés de la Cruz, busca una explicación sobre este proceso de resurrección del pasado precolombino que también se dio, prácticamente desde los inicios de los tiempos coloniales, en tierras mexicanas, en ese caso respecto del orden azteca. Paz atribuye un papel destacado en este sentido al sincretismo religioso llevado adelante por la Compañía de Jesús, que sostenía la existencia de formas germinales de cristianismo en la sociedad azteca que, lejos de ser combatidas, debían ser rescatadas, valoradas y utilizadas como herramientas de evangelización. El papel de los jesuitas, que en su opinión operaron no solamente como maestros de las elites criollas sino como una suerte de conciencia y vocería de este sector social naciente, resulta sumamente importante también por su influencia en el extremo sur de los dominios españoles. Esta operación de rescate del pasado vio también, para Paz, la influencia del humanismo clásico, mediante el que “por una operación de analogía histórica, la erudición y la imaginación del siglo XVII romanizaron a México-Tenochtitlán” (Paz, 1982: 57)

En síntesis, puede decirse que la recuperación del pasado incaico estaba presente en la conciencia criolla revolucionaria y en su discurso pero, como veremos, se encontraba atravesada por profundas contradicciones.

\*\*\*

La apelación a la restitución del reinado del Inca puede ser interpretada sobre la base de un cálculo político, como el resultado de una convicción justiciera honesta o quizás también como una concesión peligrosa pero imprescindible, si se la piensa exclusivamente desde el punto de vista de las elites coloniales sublevadas. En este sentido, en referencia a la política de los sucesivos gobiernos revolucionarios de Buenos Aires, Halperín Donghi afirma que:

■

<sup>14</sup> Resulta sintomática en este sentido la publicación en Buenos Aires en 1826, por encargo del gobierno de Rivadavia, del texto titulado originalmente “El dilatado cautiverio bajo el gobierno español”, pero mejor conocido como las “Memorias” de Juan Bautista Túpac Amaru, medio hermano de José Gabriel, quien además recibía una pensión oficial. Este trabajo también es un exponente claro del intento de enlazar las narrativas de la tradición indígena con las de la nueva nación que surgía. Puede verse una mirada crítica sobre esta operación en el trabajo de Hurtado Ruiz y Hachim Lara (2020).

## ¿Monarquía inca?: la utopía andina y la revolución americana

*“Se advierte muy bien por qué esa política fue tanto la de los revolucionarios moderados como la de los más radicales; antes que de una ciega adhesión a ideologías muy alejadas de la realidad altooperuana, ella nace de una imagen aceptablemente exacta de las fuerzas sociales y raciales en conflicto en el área, y del uso que de ellas puede hacerse como apoyos externos de una revolución que cada vez más parece ver en el Alto Perú a un territorio extraño.” (Halperín Donghi, 2015: 285).*

¿Pero qué sucede si se invierte el punto de vista y se intenta pensar esta propuesta desde el punto de vista de las comunidades indígenas, de la subjetividad de los pueblos que buscaban ser interpelados por ella? Para tratar de lograr una aproximación a este problema, que remite a un trasfondo epistemológico muy complejo, porque la historia de la emancipación americana no fue tradicionalmente contada por intelectuales indígenas, sino por herederos de los sectores españoles y criollos, debemos introducirnos en el significado de la “utopía andina”.

Dice al respecto Flores Galindo, autor de un trabajo de referencia en el tema, titulado “Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes”:

*“Por definición, utopía es lo que no tiene lugar ni en el espacio ni en el tiempo. Pero en los Andes, la imaginación colectiva terminó ubicando a la sociedad ideal -el paradigma de cualquier sociedad posible y la alternativa para el futuro- en la etapa histórica anterior a la llegada de los europeos. Una historia de milenios fue identificada con la de un imperio, y un mundo en el que existieron desigualdades e imposición se convirtió en una sociedad homogénea y justa. Los incas dejaron de ser una dinastía para transformarse en un singular: el símbolo de un orden donde el país pertenecía a sus verdaderos y antiguos dueños. El regreso del inca apareció como una propuesta cargada de argumentos mesiánicos y milenaristas. Ideas como estas, en el pasado, sustentaron rebeliones como las que tuvieron lugar en la sierra de Lima hacia 1666, en la selva central hacia 1742 con Juan Santos Atahualpa y en el sur andino con la “gran rebelión” de Túpac Amaru.” (Flores Galindo, 1988: 411).*

Este autor hace hincapié en que la idea del regreso del Inca no apareció de manera espontánea, como resultado mecánico de la imposición de la conquista, sino que fue el producto de una operación en el imaginario colectivo mediante la cual fue resignificada la imagen del Tahuantinsuyo. Se



transformó su memoria, de forma tal de convertirla en una alternativa al presente. A diferencia de lo que sucede en la tradición europea, la utopía andina no queda fuera de la historia, en un pasado remoto o en un futuro incierto imaginado por una voz profética, sino en un tiempo pasado cercano, real, concretamente existente, y en un territorio determinado, cuya capital era Cusco.

El proceso por el cual se genera esta nueva imagen del pasado se expresa en primer lugar en el mito del inkarri, a través del que la subjetividad andina procesó el asesinato de Túpac Amaru I en la Plaza de Armas del Cusco en 1572, por orden del Virrey Toledo. El final de la resistencia de la nobleza incaica, en esa fecha, se transmuta en la subjetividad andina en la esperanza de un retorno del orden preexistente, a través de una narración mítica en la que Flores Galindo percibe ya el encuentro de dos vertientes: una popular que animó unos años antes el movimiento de resistencia indígena del Taqui Onqoy -en el que no existía todavía un recuerdo idealizado del orden incaico, sino una recuperación del tiempo previo a su dominio- y otra aristocrática proveniente de la resistencia de la nobleza inca asentada en la zona de Vilcabamba. Pero además, el mito del inkarri expresa ya un rasgo mestizo en la asimilación de un componente cristiano: la idea de la resurrección del Inca después de la muerte. El siguiente momento remite a la obra del Inca Garcilaso, ya mencionada más arriba. Según Flores Galindo con este texto termina el nacimiento de la utopía andina, que asume finalmente forma escrita.

También Rípodas Ardanaz (1987) reconstruye la vigencia de la veneración por el pasado incaico a lo largo de toda la vida colonial, tanto entre la nobleza incaica sobreviviente, que se preocupó sistemáticamente por probar jurídicamente su descendencia directa del poder inca para ser reconocida por la corona española en su carácter de noble<sup>15</sup>, y expresó a través de una simbología muy clara una voluntad restauradora, como también entre los indios del común, que si bien no necesariamente compartían esa misma voluntad, sí mantenían su modo de vida tradicional y habían visto crecer entre ellos el mito del inkarri, por lo que estaban preparados para considerar algo natural el regreso del dominio inca. Las experiencias de sublevaciones contra la corona en las que se expresó la presencia de la utopía andina son múltiples y de lo más variadas, dando cuenta de su vitalidad: el caso atípico de mediados del

■

<sup>15</sup> Sintomáticamente, luego del levantamiento de Túpac Amaru II, una de las medidas que toma la administración de las colonias es prohibirle a las Reales Audiencias entregar información a los indígenas sobre sus posibles ascendencias nobles (Rípodas Ardanaz, 1987: 239).

siglo XVII, en el que el andaluz Bohórquez sublevó a los indígenas calchaquíes en Tucumán, aduciendo representar en su persona el regreso del Inca; el levantamiento liderado por el mestizo moqueguano Vélez de Córdoba en 1739 en el que afirma ser pariente de los Incas en quinto grado; la única rebelión indígena de la región que no pudo ser doblegada por las fuerzas militares del virreinato, la que se estableció en la selva central peruana en 1742 en torno de Santos Atahualpa; el levantamiento en Quillabamba de 1749 en el que Chapi adopta el nombre de Huayna Cápac; así como, por supuesto, para el último cuarto de ese siglo, la gran rebelión liderada por Túpac Amaru II y Túpac Katari.

Para el siglo XVIII la utopía andina se había popularizado y el recuerdo de los incas se expresaba en la pintura mural, en los lienzos, en los queros<sup>16</sup>, en las representaciones dramáticas de la captura del Inca en Cajamarca, en múltiples representaciones pictóricas. La utopía adquiere así una dimensión panandina, afirma Flores Galindo, que sitúa su territorio de influencia desde Quito hasta Tucumán, logrando trascender los núcleos indígenas andinos y obteniendo influencia también entre criollos, mestizos, españoles, nativos de la selva central, grupos sociales diferenciados que, sin embargo, podían encontrar en ella una idea que les permitiera unirse para expulsar al dominio de la corona española. Rípodas Ardanaz incluso va un poco más allá y registra repercusiones de la gran rebelión tupamara en Cuyo, en el Litoral, en Jujuy y en el Chaco, donde un grupo de indígenas tobas, capitaneados por un criollo, marcharon a atacar la ciudad de Jujuy, motivados por la noticia de que “sólo gobernarán los indios por disposición de su Inca”<sup>17</sup>. Además, esta autora destaca que Túpac Amaru II despliega una vocación integradora mediante la que llama “sus paisanos” a los criollos y mestizos, así como también interpela a los zambos. La influencia de este movimiento fue tan poderosa que incluso condujo a algunos sectores criollos a preguntarse por aquello que potencialmente podía unirlos con las comunidades indígenas, así como a reconocer la potencia de la utopía andina. Se trata de la mayor experiencia contrahegemónica de las luchas contra la dominación virreinal, con la particularidad de que el bloque social que se aspiró a unificar ubicaba a los pueblos indígenas en un lugar preponderante que luego no se va a repetir en el período de las revoluciones de la independencia, cuando en cambio en general se mantendrá su lugar subalterno.

Como síntoma de esta ampliación social de la influencia de la utopía andina,



<sup>16</sup> Vasos ceremoniales típicos de las culturas andinas.

<sup>17</sup> Citado en Rípodas Ardanaz (1987: 238).

es significativo el episodio por el que en 1805 fueron ejecutados en Cusco Gabriel Aguilar y Manuel Ubalde, criollos de sectores medios, acusados de conspiración, de querer tomar la ciudad y expulsar a los españoles. Pocos años después, en 1832, el Congreso de la naciente República del Perú los reivindicó como precursores de la independencia. Sin embargo, ellos no habían luchado por la instauración de una república independiente... sino por una monarquía que coronara a un inca como rey.

La presencia de la utopía andina en la conciencia popular no pasó inadvertida tampoco para los dirigentes revolucionarios posteriores. Flores Galindo afirma que para Miller, uno de los principales oficiales del Ejército de los Andes, en muchos pueblos todavía se llevaba luto por los incas, una versión que también sería recogida por otros viajeros. Coherentemente con esa percepción, el periódico de campaña "Los Andes libres" plantea la guerra nuevamente como una lucha para terminar con las desgracias comunes que afligen a criollos e indios. Enlazando los movimientos emancipatorios con las luchas sociales del siglo anterior, el redactor argumenta que los males del Perú se pueden remontar a la decapitación en la Plaza de Armas del Cusco del "inocente príncipe Túpac Amaru, heredero legítimo del imperio"<sup>18</sup>. García Linera y Errejón (2019) afirman que la figura del "agravio moral" cumple un papel determinante en la ruptura subjetiva con un orden dominante. Resulta sugestivo interrogarse sobre si la utopía andina, además de una elaboración alternativa del pasado, una crítica del presente y una anticipación de un futuro posible, también postuló a la conquista como ruptura moral y como agravio a la dignidad de los pueblos indígenas.

Dicho todo esto, resulta evidente que la propuesta de Belgrano ante el Congreso de Tucumán no fue una ocurrencia personal ni tampoco de sus contemporáneos, sino que tenía detrás de sí una intensa historia de al menos tres siglos de antigüedad. Todo movimiento transformador, toda rebelión y, mucho más, toda revolución, requiere un andamiaje intelectual que la oriente, la sustente y la empuje hacia adelante para afrontar las adversidades inevitables que surgen en su camino. Pero ese sostén ideológico no puede ser un invento arbitrario ni una formulación autónoma de un líder o de un grupo vanguardista, sino que emerge como creación colectiva a partir de los materiales ideológicos disponibles en la sociedad<sup>19</sup>. Incluso más, no resulta

■  
<sup>18</sup> Citado en Flores Galindo (1988: 250).

<sup>19</sup> En este sentido, otro ejemplo interesante en la búsqueda de un sustento americano para la revolución es la ubicación de Santa Rosa de Lima, primera santa americana, como patrona de la independencia de las Provincias Unidas del Sud en el Congreso de Tucumán. En este caso no se trataba de enlazar el discurso emancipatorio directamente con el pasado incaico sino con una santa que había logrado enraizarse profundamente en las comunidades campesinas e indígenas pero que a la vez permitía una relación con las raíces mestizas y criollas propias de la sociedad colonial.

suficiente interpretar de forma instrumental la utilización de estas narrativas. Al contrario, como sostiene Scavino (2010), esos sujetos se constituyen como personajes de las narraciones que ellos mismos desarrollan, en tiempo real, por lo que la formación y dinámica de sus identidades es inseparable de los discursos con las que se organizaba el campo político de su época, con todas las contradicciones del caso.

\*\*\*

Después de las victorias de Junín y Ayacucho, al momento de la entrada triunfante de Bolívar en el Cusco, el libertador evoca explícitamente el recuerdo de los incas, así como las obras de Garcilaso y de Las Casas. Deja testimonio del impacto subjetivo que generó en él la antigua ciudad en una carta que le escribe a Santander el 26 de junio de 1825:

*“He llegado ayer al país clásico del Sol de los incas, de la fábula y de la historia (...). Los monumentos de piedra, las vías grandes y rectas, las costumbres inocentes y la tradición genuina, nos hacen testigos de una creación social de la que no tenemos idea, ni modelo ni copia. El Perú es original en los fastos de los hombres.”<sup>20</sup>*

Sin embargo, Flores Galindo advierte de manera incisiva que esa rememoración contiene un matiz determinante: “los incas han sido transformados en seres de un pasado lejano, comparables a las divinidades griegas: hermosos y distantes” (1988: 252), se convirtieron en una figura retórica, se tradujeron en íconos presentes en documentos oficiales, como el caso ya mencionado de la imagen del sol, pasaron a formar parte de una silenciosa disputa por el campo iconográfico. Algo había cambiado desde el momento en que Belgrano, San Martín y Güemes habían respaldado la propuesta de una monarquía incaica para las Provincias Unidas del Sud. El absolutismo borbónico había quedado atrás y, junto con él, el entero vínculo colonial con una metrópoli que se había negado a democratizarse, siquiera en una forma limitada. Nuevas naciones estaban emergiendo y, con ellas, el lugar de los pueblos indígenas estaba cambiando en la narrativa revolucionaria. El centro de gravedad de la situación se desplazaba desde la guerra contra las fuerzas realistas hacia la problemática de la constitución de un nuevo orden.

En cambio, durante la etapa revolucionaria, la necesidad de movilizar

■

<sup>20</sup> El texto de esta carta puede consultarse en wikipedia: [https://es.wikipedia.org/wiki/Sim%C3%B3n\\_Bol%C3%ADvar\\_en\\_el\\_Cuzco](https://es.wikipedia.org/wiki/Sim%C3%B3n_Bol%C3%ADvar_en_el_Cuzco).

militarmente a los pueblos indígenas era evidente para los jefes militares. Belgrano había sido protagonista de una de las tentativas más importantes en este sentido, en la que muchas veces no se comprende su actitud. Se trata de la "rebelión del Cusco", protagonizada por los hermanos Angulo, criollos, y sobre todo por Pumacahua, destacado líder indígena, entre 1813 y 1814, para sumarse a la acción rebelde iniciada en Buenos Aires. En ella participaron varios de los oficiales realistas que Belgrano había derrotado en Salta, y luego liberado a cambio de juramentar no volver a levantarse en armas contra la revolución. Como es evidente al ponerlo en contexto, no se trató tanto de un gesto "humanitario" o "ingenuo" por parte de Belgrano, sino de un cálculo político, una apuesta: existía una división entre la oficialidad de la corona española, una parte de la cual respaldaba las posiciones de la Constitución liberal emanada de las Cortes de Cádiz, mientras que otra parte, liderada por el virrey asentado en Lima, estaba alineada con las posturas con las que Fernando VII había retornado al trono. No se trataba tampoco de un cálculo poco relevante, sino estratégico. De hecho, el fortalecimiento del absolutismo en España y la derrota militar de la "rebelión del Cusco", seguidas por las derrotas en Sipe Sipe, son episodios determinantes para comprender las razones que condujeron a la dirección revolucionaria a dar por concluidas las posibilidades de avanzar por el Alto Perú mediante el Ejército del Norte, paso previo a formular la estrategia sanmartiniana.

La búsqueda del apoyo indígena, sin embargo, tenía un límite. Tal como afirma Flores Galindo, "el problema era derrotar a los españoles pero evitando la revolución social, que podría convertirse en una "guerra de castas"" (1988: 253). En efecto, el recuerdo reciente de la experiencia tupamara estaba muy presente en los dirigentes que habían optado por la carrera de la revolución<sup>21</sup> y tenían el temor de que lo que se iniciaba como una alianza contra el virrey del Perú terminara dando lugar a lo que veían como "excesos" peligrosos, tal como había sucedido en 1780, pero también en 1813 y 1814. El propio Belgrano, al argumentar en el Congreso de Tucumán, había hecho referencia a la prevención de una "sangrienta revolución" como un elemento favorable a su propuesta:

■

<sup>21</sup> Otra experiencia clave para aproximarse al temor de las elites insurgentes latinoamericanas a una radicalización del proceso era la que se había vivido a partir de 1791 en la colonia francesa de Santo Domingo, rebautizada Haití por una singularísima revolución contra la esclavitud. Sobre este tema es sumamente recomendable el clásico texto de James, titulado "Los jacobinos negros".

*“Una monarquía temperada, llamando la dinastía de los Incas, por la justicia que en sí envuelve la restitución de esa Casa tan inicua-mente despojada, por una sangrienta revolución que se evitaría para en lo sucesivo con esta declaración, y el entusiasmo general de que se poseerían los habitantes del interior con sola la noticia de un paso para ellos tan lisonjero”<sup>22</sup>.*

Esta situación explica, para el escritor mexicano, la emergencia de un fervor contradictorio constitutivo de la conciencia criolla. El filósofo argentino Scavino (2010) realizó un trabajo de arqueología sobre ese fervor que le permitió, por un lado, ilustrar a través de numerosos ejemplos criollos de distintas regiones americanas, y a lo largo de distintas etapas de la vida colonial, la presencia vital de este ideario de rescate del pasado precolombino, de denuncia de la ilegitimidad de la conquista y de proyecto de restauración de la justicia perdida. Llamó a esta narrativa la “epopeya popular latinoamericana”, de la que sin dudas la propuesta de la monarquía inca de Belgrano fue una expresión destacada y, como veremos, radical. Sin embargo, al mismo tiempo, también destacó la existencia de otro relato, al que llama la “novela familiar criolla”, sustentado en la queja de esta casta americana por los privilegios atribuidos a los españoles peninsulares. Esta segunda narrativa también aportó a la sustentación de los procesos revolucionarios, por la vía de una denuncia del incumplimiento unilateral de los pactos asumidos por la corona española con sus antepasados conquistadores. Pero la diferencia entre ambas es considerable y da lugar a consecuencias muy trascendentes. De acuerdo a la “epopeya popular latinoamericana”, el campo revolucionario potencialmente podía incluir tanto a las elites criollas como también al amplio y heterogéneo mundo popular de las colonias, incluyendo desde luego a pueblos indígenas y a sectores africanos o afroamericanos en condición de esclavitud, así como a la detallada variedad de matices raciales y de condición social en los que era clasificada la población de los virreinos. Visto así, más allá de que la conducción de la mayoría de los procesos populares se mantuvo en manos de las elites, para los revolucionarios la construcción de un discurso capaz de ampliar y consolidar el bloque propio era un problema político de primer orden. Nuevamente nos encontramos con lo que, en términos modernos, consideramos la construcción de hegemonía, frente a un adversario que era capaz de disputar el apoyo de distintos sectores, en particular de comunidades indígenas. La guerra en el Alto Perú, en este sentido, fue un teatro destacado de operaciones hegemónicas, en el sentido de que se buscaba operar en él

■

<sup>22</sup> Citado en Ripodas Ardanaz (1987: 248).



en términos de una lógica equivalencial como la propuesta por Laclau (2013), que unificara demandas de los distintos sectores en un pueblo revolucionario y trazara una frontera categórica con el adversario realista<sup>23</sup>.

Rípodas Ardanaz (1988) distingue también entre las posiciones indianistas y las posiciones indigenistas dentro de las elites criollas. Así, las primeras son las que idealizan el mundo incaico y lo transforman en un motivo literario y de propaganda revolucionaria al servicio de las reivindicaciones criollas. Las segundas, entre las que identifica a no pocos diputados del Congreso de Tucumán, son las de quienes se pliegan sin segundas intenciones al plan de una monarquía inca. Incluso esta autora distingue, al interior de quienes argumentan pragmáticamente a favor de la propuesta de Belgrano, entre indianistas cuya voluntad se agota en la búsqueda de aliados militares, e indigenistas que además apuestan a una convivencia armónica entre criollos e indígenas, establecida sobre la coronación de un monarca inca que opere como garantía de dignificación de los segundos.

Finalmente, las contradicciones de la subjetividad criolla son enjuiciadas, desde una postura indigenista que no registra estos matices, por García Linera, quien analiza la efectiva participación de los pueblos indígenas en las revoluciones de la independencia:

*“Las grandes sublevaciones indígenas en las que se puede observar un esfuerzo totalizador, habían sucedido en el siglo XVIII (...); y no se puede afirmar que en los años de las guerras de independencia la presencia de las masas indígenas, aunque exceptuando casos particulares, haya sido unificada y haya tenido el alcance de una sublevación general; se hallaba fragmentada en unos casos a favor de los realistas, en otros de los independentistas y en la mayoría de los casos escéptica, contemplativa de una lucha que era vista como un enfrentamiento entre parientes por similares objetivos.” (García Linera, 2008: 46).*

■

<sup>23</sup> Las instrucciones escritas por la Primera Junta a Castelli, el 12 de septiembre de 1810, quien en ese momento se encontraba a cargo del Ejército del Norte, resultan ilustrativas de la lucidez existente desde el inicio sobre esta cuestión: era preciso que enviara “emisarios a los indios, que les hagan entender que la Expedición marcha en su alivio, tratándose siempre de tener la indiana de su parte” (Citada en Tourres: 2015). En el mismo sentido puede registrarse la supresión del tributo indígena por parte de las Cortes de Cádiz como intento de contrarrestar la propaganda revolucionaria (ver Scavino, 2010: 252).

## ¿Monarquía inca?: la utopía andina y la revolución americana

Como se ve, para este intelectual existió una diferencia sustancial entre las revueltas indígenas del siglo anterior y la posterior participación de comunidades indígenas de los Andes en las revoluciones independentistas. Resalta, sobre todo, la idea de la ajenidad entre el mundo indígena y el mundo de las elites, según la cual eran mucho más parecidos entre sí los líderes españoles o criollos enfrentados que cualquiera de ellos con cualquier autoridad india. En esa lectura se llega a impugnar el conjunto de la obra revolucionaria de la dirigencia patriota: “¿qué intención profunda iban a tener en su reforma radical si eran los nuevos usufructuarios de los viejos privilegios?” (2008: 49). ¿Hubiera sido posible una historia diferente, si la revolución hubiera podido dar lugar a un nuevo orden inclusivo, capaz de establecer una dominación hegemónica que reconociera a los pueblos indígenas, incluso cuando ese reconocimiento los incorporara de forma subordinada, en lugar de excluirlos y combatirlos? ¿Se escondía esta intuición detrás de los argumentos de Belgrano en el Congreso de Tucumán? ¿Podría pensarse de esta forma, no solamente vinculada a la necesidad militar en el presente, sino también a la edificación de un orden posrevolucionario hegemónico de cara al futuro, la propuesta de una monarquía incaica?

\*\*\*

La figura de Belgrano, inmortalizado en el panteón de los próceres nacionales como el creador de la bandera, sugiere pensar en una especial conciencia del momento fundacional que se estaba viviendo. Si esto es así, resulta significativo que la manera de abordar esta etapa fundacional, orientada por definición hacia el futuro, hacia lo nuevo, hacia la libertad finalmente alcanzada, se asentara en una recuperación de la tradición incaica, de la memoria popular concentrada en la forma de la utopía andina. La fórmula de la monarquía incaica concentra esa ambigüedad, convertida en enigma, que como afirmamos al comienzo requiere ser explicada. Explorar este cometido resulta una invitación a identificar las razones que usualmente se aducen para comprender el rápido abandono de la propuesta belgraniana, paso previo a ir más allá de ellas.

En primer lugar, la contrariedad porteña ante una perspectiva donde el centro político se desplazaría hacia Cusco, a miles de kilómetros de distancia de

la ciudad que había encabezado el levantamiento revolucionario<sup>24</sup>. En efecto, para Díaz Guerrero (2009) el plan de la monarquía inca representó los intereses de los criollos de las provincias interiores representadas en el Congreso de Tucumán, quienes mediante la apropiación simbólica de la utopía andina buscaron contrapesar sin éxito las fuerzas del puerto de Buenos Aires. Más tarde, en 1864, luego de que Mitre hubiera conseguido vencer en la batalla de Pavón y convertirse en presidente de una República Argentina conducida nuevamente por la elite porteña, Alberdi en su trabajo "Grandes y pequeños hombres del Plata", insistió en que la propuesta de Belgrano había sido un gran aporte a la causa americana, precisamente porque conducía a desplazar el poder de Buenos Aires, asentado en el control del puerto y la Aduana<sup>25</sup>. Sin embargo, el conflicto entre Buenos Aires y la Confederación bien puede ser interpretado como un enfrentamiento entre dos fracciones de las elites criollas, la porteña y las del interior, en el marco de un país que definitivamente había dejado atrás cualquier posibilidad de integrar a los territorios altoperuano y paraguayo, en ese momento ya convertidos en sendos estados independientes. La problemática indígena había sido profundamente modificada. Por eso no es sorprendente que, si bien Alberdi y Mitre estaban duramente enfrentados por la preponderancia de Buenos Aires en el nuevo país, al mismo tiempo el primero escribiera en "La Revolución de Sud América", trabajo redactado en 1867 pero publicado póstumamente, que "el pueblo hispanoamericano tiene por pasado, el pasado del pueblo español, del que ha sido parte accesoria e integrante desde la instalación de España en América hasta 1810". Aún más, para el intelectual tucumano, una vez establecido que el verdadero hombre de la independencia había sido el criollo, Alberdi afirma que "habría un peligro en confundir nuestra causa con la de los indígenas para condenar la conquista y abolir sus efectos" porque si así fuera, qué derechos se podrían invocar para considerarse dueños de la Patagonia, del Chaco o de la Araucanía. En ese caso, desde su punto de vista, la revolución sería más parecida a "una reacción salvaje, es decir, indígena, lejos de ser un movimiento de civilización"<sup>26</sup>. Como se ve, existe una coincidencia profunda, casi literal, en este punto, entre las posiciones de Alberdi y la tesis mitrista descrita más arriba.

■

<sup>24</sup> En rigor, la propuesta de establecer la capital en Cusco no fue planteada por Belgrano, sino que fue agregada al plan de la monarquía inca en el marco del debate del Congreso de Tucumán. Sin embargo, ya en el debate público de la prensa porteña ambos elementos se discutieron de forma unificada, algo que resulta razonable dado el peso económico, administrativo, cultural y político que había tenido la región altoperuana durante el virreinato del Río de la Plata.

<sup>25</sup> Citado en Galasso (2020: 71).

<sup>26</sup> Todas las citas de Alberdi fueron tomadas de Scavino (2010: 169-175), del que se sigue aquí su interpretación.

En segundo lugar, otra razón de su fracaso fue el contexto en el que Belgrano realizó la propuesta y las tendencias más poderosas que influían sobre la dirección de la revolución. En efecto, como mencionamos al comienzo de este ensayo, el Congreso de Tucumán fue convocado bajo la consigna “Fin de la Revolución, principio del orden”, que traducía de manera categórica la vocación de las elites dirigentes por dar un giro restaurador a los acontecimientos, tras cinco años de alta intensidad política culminados con la caída de Alvear. Halperín Donghi lo interpreta de esta manera:

*“El derrumbe de 1815 parece imponer a la política revolucionaria una doble reconciliación, a la vez con un mundo cada vez más conservador y con el país al que sus victorias y derrotas militares están fijando las fronteras” (Halperín Donghi, 2015: 263)*

Esta reconciliación, comprendida como adaptación, coincide solo en una parte con la propuesta de Belgrano sobre la que venimos reflexionando. En efecto, la apuesta a una forma de gobierno monárquica se sustentaba, por un lado, en la búsqueda de aceptación por parte de las potencias europeas tras el Congreso de Viena y la formación de la Santa Alianza<sup>27</sup> y, por otro lado, en la preocupación compartida con diversos líderes revolucionarios sobre la necesidad de fortalecer un poder político centralizado que, lejos de adaptarse a ellas, fuera capaz de disciplinar las tendencias centrífugas que surgirían una vez que concluyera la guerra. Sin embargo, al mismo tiempo, la ubicación de un heredero de la aristocracia incaica en el eventual trono de las Provincias Unidas resulta abiertamente a contratendencia. Al menos por dos motivos diferentes. De un lado porque como vimos tensiona a la revolución a no replegarse sobre el territorio conquistado, sino al contrario, a insistir en el avance sobre el Alto Perú. Es decir, exige a la elite porteña dar el paso de americanizarse, con la promesa ambivalente de recuperar el centro económico minero previo a 1810. De otro lado, porque avanza fuertemente contra los equilibrios sociales preexistentes en buena parte del territorio de influencia andina, lo cual podía ser aceptado tácticamente en aquellas zonas bajo dominio militar realista, con reservas, pero resultaba una amenaza directa intolerable para las castas privilegiadas de los territorios controlados por el gobierno revolucionario. En otras palabras, la propuesta de Belgrano puede ser pensada como una adaptación solo a medias a este giro conservador, por parte de un patriota que desde un primer momento se ubicó entre aquellos que buscaron con mayor ahínco que los ideales libertarios e igualitarios se implantaran en

■  
<sup>27</sup> Rípodas Ardanaz (1987) considera que el planteo monárquico también encontró muy poca receptividad en Buenos Aires debido a la genuina hegemonía de las ideas republicanas que existían en esa región.

la realidad.

Tanto el enfrentamiento con los intereses e ideales porteños, como el rumbo conservador en que se estaban desarrollando los acontecimientos, no auguraban buenas condiciones para el plan de la monarquía inca. Pero la enumeración de razones que eventualmente explican su caída en desgracia, quizás suficiente para cierto registro de la investigación histórica, es insuficiente para el del ensayo, que aspira a bucear en el pasado para desentrañar futuros posibles, caminos alternativos, huellas de mitos confusamente presentes en la conciencia nacional, proyectos de país diferentes que se encontraban en potencia detrás de la propuesta belgraniana, y que cobran sentido desde las inquietudes y dilemas del presente. En efecto, la historia de nuestro país, marcada por fuertes antagonismos, combates de ideas y proyectos inconclusos, nos impulsa a concluir este ensayo retomando aquello que permaneció frustrado allí.

\*\*\*

No es posible una revolución sin la existencia de un pueblo revolucionario. Desde luego, siempre que se mantenga una connotación relativamente acotada para la palabra revolución, como podría ser, entre muchas otras, aquella que la caracteriza como “la irrupción violenta de las masas en el gobierno de sus propios destinos”<sup>28</sup>, que excluye cambios gubernamentales autoproclamados revolucionarios y en cambio resalta la apertura de una dinámica de amplia ebullición social, por lo que resulta apropiada para las revoluciones de la independencia, más allá de los debates genuinos que puedan hacerse sobre el grado de ruptura social y política que implicaron, sobre las características de las élites que las condujeron o sobre las diversas modalidades de la participación de sectores sociales subalternos. En consecuencia, tanto la retórica incaísta que encontramos en la dirigencia criolla como también la utopía andina presente en la conciencia indígena y de amplios sectores sociales, pueden ser pensadas como partes de la argamasa ideológica que permitió la formación de un pueblo revolucionario, entendido como un sujeto político contingente<sup>29</sup> construido al calor del antagonismo con la reacción borbónica. A esa construcción, que no fue un proceso automático ni de consecuencias predeterminadas, nos referimos cuando retomamos en diversos momentos de este ensayo la noción de operación hegemónica o contrahegemónica,

■

<sup>28</sup> Así la definió, por ejemplo, el líder bolchevique Trotsky en su monumental “Historia de la Revolución Rusa”.

<sup>29</sup> Seguimos a Mouffe en la idea de que contingente no equivale a arbitrario porque inscribe las características de ese sujeto en un contexto determinado (Mouffe y Errejón, 2015).

entendida como una vocación de articular demandas diversas de un conjunto de sectores subalternos, que los constituye como una totalidad que supera a cada una de las partes y permite el surgimiento de una identidad política nueva, al menos durante un período de tiempo. Al mismo tiempo, esas operaciones hegemónicas incluyen también la desarticulación de las asociaciones presentes en las redes de la dominación preexistentes, por lo que resulta más preciso hablar de lucha hegemónica<sup>30</sup> como fenómeno más amplio de marchas y contramarchas entre la acción revolucionaria y la reacción contrarrevolucionaria<sup>31</sup>. Creemos que ha quedado muy claro en las páginas anteriores que esa lucha hegemónica era una tarea asumida de forma consciente por los líderes de los procesos revolucionarios, quienes apelaron a los materiales ideológicos existentes para llevarla adelante.

De ahí la relevancia de recuperar tanto los argumentos sobre la ilegitimidad de la conquista, más allá de las contradicciones que hayan supuesto con sectores criollos, como en particular el relato de la captura y el posterior asesinato a traición de Atahualpa, episodio que no solo era retomado retóricamente, sino que estaba presente en una gran multiplicidad de representaciones artísticas durante los años de la colonia y que sintetizaba ese “agravio moral” del que hablamos anteriormente, tan gravitante para que se desataran las energías sociales transformadoras imbuidas por un espíritu de reparación de la injusticia cometida. Allí se pone de manifiesto el papel ambivalente de las tradiciones. Si por un lado se trata de pilares ideológicos que sostienen un determinado orden de cosas, al mismo tiempo, como afirma García Linera “es a partir de una revalorización, de una reinterpretación, de una reinención de tradiciones que también vas a interpelar, criticar, desconocer, movilizarte contra los que hasta el día de hoy habían estado decidiendo tu destino” (García Linera y Errejón, 2019: 36). La tradición de un pasado antiguo recreado se volvió así un arma útil para el cuestionamiento de la dominación colonial, que al mismo tiempo contaba en sus espaldas con tres siglos de hábitos tradicionales que la legitimaban.

A lo largo de la etapa colonial, la utopía andina permitió ir más allá de la

■

<sup>30</sup> García Linera afirma que “la dominación es una lucha de bloques que se disputan el monopolio de la representación, de la confianza, de la conducción, de la vigilancia y del cultivo de las expectativas, de las necesidades, de las creencias del conjunto de la sociedad.” (García Linera y Errejón, 2019: 55).

<sup>31</sup> Las concepciones utilizadas en este ensayo sobre la lucha hegemónica y la construcción de identidades políticas están inspiradas en un sentido general en los trabajos de Laclau, Mouffe, Errejón y García Linera mencionados en la bibliografía, aún con las diferencias que existen entre ellos.



articulación equivalencial de un conjunto de reivindicaciones. Aportaba un elemento más, de singular importancia: un liderazgo mítico capaz de unificar esa diversidad de sectores dominados, explotados y ultrajados en pos de una transformación común, y de otorgarle un sentido histórico, un proyecto de sociedad y una esperanza concreta de triunfo. Por las características de ese relato mítico, el liderazgo esperado pudo encarnarse en distintas personalidades y en diferentes contextos espacio-temporales, tal como fue demostrado por quienes encabezaron sucesivas sublevaciones contra el orden colonial, con diversa suerte, pero siempre presentando sus credenciales como descendientes de la nobleza incaica. La potencia del mito del inkarri, entonces, le permitió trascender temporalmente y prolongar su influencia, con ecos que se escuchan incluso en el presente. Una de las particularidades más llamativas de la utopía andina, creación original de la sociedad colonial, mito colectivo movilizador de masas, es que postula la vuelta al pasado como motor del cambio social, la reconstrucción de un equilibrio perdido, la reparación de una injusticia. De esa manera, descansa en una noción circular del tiempo histórico, tan distinta de aquella proveniente del mito moderno del progreso social que sustentó la noción del avance de la civilización, aunque sin embargo ambas coexistieron en tiempos de la emancipación americana. En esa línea se pueden leer los cuestionamiento de Mitre y de Alberdi a la tesis de la identidad de causas entre las reivindicaciones indígenas y las criollas, a las que veían como una postura a contracorriente del sentido de los vientos de la historia, en los que depositaban enormes expectativas de cara a la construcción de la República Argentina naciente. En cierta forma, un tanto provocativa, se puede identificar entonces la existencia de un rasgo conservador en la utopía andina, pero sin olvidar por ello que, como suele afirmar Errejón, “los de abajo juegan mejor en defensa” a la hora de postularse para la conducción alternativa de la sociedad, un reclamo que:

*“En contra de lo que pueda parecer, se hace siempre en términos conservadores: rara vez como invención de algo nuevo, sino como recuperación, actualización o restauración de un orden comunitario trastocado o rasgado por un malgobierno de los de arriba. Así, este discurso anuda con elementos de sentido anclados en las tradiciones locales o nacionales y ofrece una alternativa fácil de imaginar porque, de algún modo, si quiera sea mitificado, “ya se ha visto”, ya se conoce.” (Errejón, 2019: 132)*

Pero la propuesta de la monarquía inca, realizada por Belgrano en el contexto del Congreso de Tucumán, no puede ser analizada solamente como un instrumento en la lucha por ganar la guerra, sino que debe ser enmarcada también

en la búsqueda de consolidar el orden interno. Por eso, además de todo lo dicho en términos de la lucha contrahegemónica inmediata, es necesario también analizarla como proyecto de articulación de un nuevo Estado o, en otros términos, como vía para la construcción de una alianza entre sectores sociales capaz de establecer un nuevo orden político, toda vez que “cuanto más logre enraizarse en las expectativas de los dominados, este Estado, dirigido por una clase o bloque dominante, va a ser mucho más sólido, duradero, estable” (García Linera y Errejón, 2019: 57). ¿Era realmente viable que las comunidades indígenas fueran integradas al nuevo orden político? ¿Era posible, al menos, que una elite indígena saliera de la subalternidad y fuera incorporada a los sectores dominantes de las nuevas naciones? Son preguntas contrafácticas que no pueden ser contestadas de forma categórica. Solo sabemos que la historia efectiva de las Repúblicas latinoamericanas en general recorrió un camino opuesto a ese, de prolongación del colonialismo hacia adentro de los propios estados.

Pero sí podemos afirmar que, con su propuesta, Belgrano generó una sacudida general en las conciencias criollas: estaba planteando ir más allá de las apelaciones retóricas, de las construcciones simbólicas, de la promoción de reivindicaciones determinadas o de las tácticas político-militares. Propuso dar un paso concreto, categórico, de efectos prácticos indudables. En ese sentido, el plan nos permite imaginar un derrotero histórico diferente. Ubicar a un Inca en el centro del nuevo poder político permite visualizar un conjunto de perspectivas que conducen a las raíces de algunos de los principales desafíos irresueltos de América Latina. Por un lado, una perspectiva de reconocimiento de las poblaciones indígenas como parte constitutiva de los nuevos Estados, algo que no solo está vigente hasta el día de hoy, sino que en los últimos treinta años provocó profundas conmociones políticas, cuando emergieron movimientos sociales de raíz indígena en distintos países del continente<sup>32</sup>. Por otro lado, un afianzamiento de la vocación americanista del proceso revolucionario, que como mínimo podría haber reforzado el horizonte territorial proveniente del virreinato, de forma tal de dificultar seriamente la consumación de la balcanización mediante la que el Alto Perú se constituiría, pocos años después, como un Estado independiente. Es notorio que la integración continental latinoamericana es, todavía hoy, una tarea inconclusa. Finalmente, la sustentación ideológica de la nueva nación en el pasado incaico podría haber aportado a un proceso de formación de la identidad nacional

■

<sup>32</sup> El levantamiento zapatista en Chiapas, el 1 de enero de 1994, habitualmente es considerado el episodio sintomático del nuevo emerger indígena latinoamericano que tiene sus principales expresiones tanto en Centroamérica como en la zona andina, pero que también puede advertirse en la Patagonia, en la selva amazónica y en muchos otros territorios del continente.

## **¿Monarquía inca?: la utopía andina y la revolución americana**

que se edificara sin copiar modelos externos y, sobre todo, sin despreciar las raíces locales, sean indias, criollas o negras, tal como lamentablemente sucedió con nuestro país.

¿Alguna de estas perspectivas estaba presente, aunque sea bajo otros ropajes o de maneras intuitivas o fragmentadas, en la cabeza de Belgrano, de Güemes o de San Martín, al momento de apoyar la propuesta de la monarquía inca? Evidentemente sería muy forzado decirlo así. Pero el enigma de la monarquía inca, al que hicimos referencia en la introducción del ensayo, sí puede tener algo que ver con ello. ¿Por qué no leer la desesperación rivadaviana por enviar la idea al olvido absoluto, por qué no interpretar el rechazo de la mayoría de los diputados porteños en el Congreso de Tucumán, por qué no rastrear los orígenes de la ridiculización en artículos de prensa, como resultado del temor generado por haber entrevisto, vagamente, algunos de estos futuros posibles por detrás de la propuesta belgraniana? Quizás la necesidad de Mitre de refutar cualquier sustento del plan inca, varias décadas después de los acontecimientos, tuviera que ver con la identificación de un proyecto de país que chocaba directamente con el que con su pluma, su espada y su acción política quería modelar. Si fuera así, deberíamos asumir también con sentido autocrítico nuestra propia extrañeza ante la idea de la monarquía inca, como lectores del siglo XXI, porque formaría parte de un sentido común construido a espaldas de la realidad latinoamericana. Nuestras propias sensaciones serían así la prueba más directa, vivencialmente inmediata, del triunfo de ese proyecto de país con el que chocaba la propuesta de Belgrano. Del mismo modo, la relectura crítica que podemos hacer en el presente, en el bicentenario de aquellos acontecimientos fundacionales, puede pensarse como parte de la irrupción de nuevos imaginarios para nuestro país y nuestro continente.

Si como dice Díaz Guerrero, para los revolucionarios de la independencia la narrativa incaica pudo ser “la primera ficción orientadora del patriotismo criollo rioplatense en el proceso de invención de una soberanía americana”, quizás en el presente su espíritu pueda ser retomado, como parte imprescindible de la construcción de un pueblo latinoamericano cuya identidad tome como punto de partida el reconocimiento de sus componentes históricamente negados. Así, la gloria de Manuel Belgrano podría crecer aún más y su figura ser vista, junto con la de San Martín y tantos otros, como la del verdadero prócer de la patria grande que fue.

**Bibliografía:**

**Chiaramonte, J. C. (2007).** *Ciudades, provincias. Estados. Orígenes de la Nación Argentina (1800-1846)*. Buenos Aires: Emecé.

**Di Meglio, G. (2016).** *1816: la verdadera trama de la independencia*. Buenos Aires: Planeta.

**Díaz-Caballero, J. (2005).** "El incaísmo como primera ficción orientadora en la formación de la nación criolla en las Provincias Unidas del Río de la Plata". En *A Contracorriente: una revista de estudios latinoamericanos*, 3(1). North Caroline State University.

**Errejón, Í. (2019).** "A modo de conclusión". En García Linera, A. y Errejón, Í., *Qué horizonte: hegemonía, Estado y revolución democrática*. Madrid: Editorial Lengua de Trapo.

**Flores Galindo, A. (1987).** *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*. Lima: Editorial Horizonte.

**Galasso, N. (2020).** *Manuel Belgrano en la revolución*; prólogo de Tristán Bauer.- 1a ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ministerio de Cultura de la Nación.

**García Linera, A. (2008 [1991]).** "América". En *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

**García Linera, A. (2015).** "Discurso del Vicepresidente Álvaro García Linera, al recibir el título de Doctor Honoris Causa en la universidad de Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza Argentina el 28 de mayo de 2014". En García Linera, *Hacia el Gran Ayllu Universal. Pensar el mundo desde los Andes. Antología*. México: Altepétl Editores.

**García Linera, A. y Errejón, Í. (2019).** *Qué horizonte: hegemonía, Estado y revolución democrática*. Madrid: Editorial Lengua de Trapo.

**Halperin Donghi, T. (2015[1972]).** *Revolución y guerra: formación de una elite dirigente en la Argentina criolla*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

## ¿Monarquía inca?: la utopía andina y la revolución americana

**Laclau, E. (2013 [2005]).** *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

**Mitre, B. (1877).** *Historia de Belgrano y de la Independencia Argentina* (Vol. 3). Impr. y Librería de Mayo.

**Mouffe, Ch. y Errejón, Í. (2015).** *Construir pueblo: hegemonía y radicalización de la democracia*. Barcelona: Icaria Editorial.

**Paz, O. (1982).** *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. México D.F.: Editorial Planeta Mexicana.

**Rípodas, D. (1987).** "Pasado incaico y pensamiento político rioplatense". En *Seminario internacional de historia latinoamericana, siglo XIX*. Lima, 7-12 Oct. 1987.

**Ruiz, P. H. y Lara, L. H. (2020).** "Las Memorias de Túpac Amaru y la Autobiografía de Manzano en el proyecto nacional criollo". En *Anclajes*, 24(1), Universidad Nacional de La Pampa.

**Scavino, D. (2010).** *Narraciones de la independencia: arqueología de un fervor contradictorio*. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.

**Tourres, L. I. (2015).** "Entre el Alto Perú y las pampas: Los pueblos indígenas en el pensamiento de los dirigentes revolucionarios del Río de La Plata (1810-1816)". En *Revista TEFROS*, 13(2), Universidad Nacional de Río Cuarto.



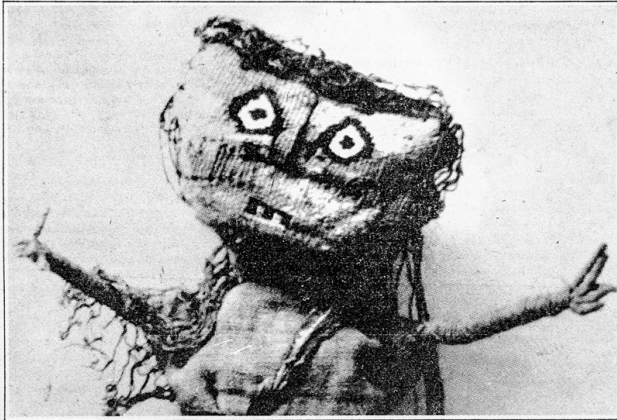
De aquí nacen dos variantes: la *utopía escrita*, elaborada por intelectuales, que confunden a los Incas con el socialismo o el comunismo en la acepción moderna de la palabra, señalando que se inspiran en la organización social que atribuyen al imperio o pensando en reeditar en el presente algunos de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

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

## ¿Qué es la utopía andina?

Manuel Burga y Alberto Flores Galindo

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



Beatriz Suarez

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

### NACIMIENTO DE UNA IDEA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### GARCILASO

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



# ¿Qué es la utopía andina?<sup>33</sup>

Manuel Burga<sup>34</sup> y Alberto Flores Galindo<sup>35</sup>

## Primera parte

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

De aquí nacen dos variantes: la *utopía escrita*, elaborada por intelectuales que confunden a los Incas con el socialismo o el comunismo en la acepción moderna de la palabra, señalando que se inspiran en la organización social que atribuyen al imperio o pensando en reeditar en el presente algunos de sus rasgos. Es, parcialmente, el pensamiento indigenista, pero a diferencia de lo que ocurre en otros espacios americanos, en el Perú esta visión ha trascendido los libros, para llegar a los textos escolares, los discursos políticos, la vida cotidiana misma. Si esto ha sucedido, quizás la explicación reside en que esas ideas encontraban respaldo en la segunda vertiente: la *utopía oral*. Imagen popular del imperio como tiempo mítico, edad a la que cíclicamente

■

<sup>33</sup> Este artículo fue publicado en "El caballo rojo", editado en la ciudad de Lima. Una primera parte en el número 111, de fecha 27 de junio de 1982, y una segunda en el número 113, aparecido el 11 de julio de 1982. "El Caballo Rojo" fue el suplemento dominical del periódico "El Diario de Marka". Este semanario contenía artículos sobre actualidad política y social, así como apuntes en torno a literatura, cine y novedades académicas en general. La colección completa de la publicación entre 1980 y 1984 puede encontrarse digitalizada en: <https://cedoc.sisbib.unmsm.edu.pe/biblioteca-digital/revistas/el-caballo-rojo/?pagina=1>. Una versión previa de este mismo artículo había sido publicada en la revista académica *Allpanchis*, en su número 20.

<sup>34</sup> Juan Manuel Burga Díaz (1942) es un destacado historiador y docente universitario peruano, de larga trayectoria, que realizó estudios de posgrado en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS) de París. Fue rector de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Junto a Flores Galindo publicaron *Apogeo y crisis de la república aristocrática* (1979) y *Feudalismo andino y movimientos sociales* (1866-1965) (1980).

<sup>35</sup> Félix Alberto Flores-Galindo Segura (1949-1990) fue un historiador, periodista e intelectual peruano de izquierda. Fundó SUR - Casa de estudios del socialismo. También realizó sus estudios de posgrado en la EHESS de París, donde trabajó con Burga, ambos bajo la influencia directa de Romano, Braudel y Vilar. Su trabajo más influyente fue *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes* (1986), que fue galardonado con el premio Casa de las Américas. También escribió *La agonía de Mariátegui, la polémica con la Komintern* (1980), entre decenas de trabajos más.

se puede volver, que se expresa en la esperanza de un próximo retorno del Inca. Es precisamente la obsesión del ciclo mítico del *Inkarri* (el Inca volverá cuando su cuerpo se vuelva a juntar con su cabeza), pero junto al relato oral, el tema se reitera en representaciones teatrales, imágenes pictóricas y se junta con otras categorías como las del *Pachacuti* (el mundo al revés) o *Paititi* (espacio mítico ubicado al este, en la selva, donde persistiría la dinastía incaica). La gravitación de estas concepciones incluso sobre personajes aparentemente aculturados, fue constatada por José María Arguedas entrevistando a un pescador en Chimbote (1965) para quien el Inca no había muerto, vivía todavía, lo que motivó la peregrinación de ese obrero desde el puerto costero hasta Cajamarca, escenario histórico del ajusticiamiento de Atahualpa.

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

### Nacimiento de una idea

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

cristianismo ortodoxo, son portadores de un cristianismo popular, contaminado por un viejo folklore europeo y por herejías medievales. Sabemos, por los estudios de Norman Cohn, de la existencia de concepciones milenaristas que recorren toda la historia europea hasta los tiempos modernos.

Al margen de los antecedentes, el punto de partida de la utopía andina está en el nacimiento de una categoría previa: la de indio. Antes de la Conquista el territorio andino estaba poblado por etnias diferentes y a veces rivales, como los Lupaca, Huancas, Chancas, etc. La presencia de una civilización diferente y vencedora, identifica a todos ellos y posterga las diferencias. Los propios conquistadores olvidan los nombres locales en función de una denominación común: desde entonces todos son vencidos, es decir, indios. Con el tiempo la acepción será más precisa cuando indio y campesino sean términos intercambiables. Este fenómeno lingüístico tuvo diversos correlatos prácticos: los españoles ayudaron a convertir el quechua en una lengua efectivamente panandina, necesidad de la comunicación cotidiana y también de la evangelización trasladando a la población de un lugar a otro (mita minera), redefiniendo la organización espacial (comunidades), integraron y aproximaron a etnias diferentes. Pero el hecho decisivo fue el traumatismo de la Conquista: frente a la opresión colonial y a la violencia cotidiana, en pocas generaciones el Imperio Incaico fue reconstruido en la imaginación colectiva, como una civilización benévola, justa, donde además existía una homogeneidad cultural. La mitificación del imperio no apareció, conviene insistir, inmediatamente después de la Conquista. No fue una respuesta mecánica, sino una paciente elaboración colectiva. Frente a la Conquista europea se van a plantear dos modalidades de resistencia:

- La *resistencia imperial*, expresada en el proyecto casi imposible, aunque lógico, de los últimos Incas refugiados en la ceja de selva, que finalmente terminará con la muerte de Túpac Amaru en la Plaza de Armas de Cuzco (1572).
- La *resistencia popular*: mientras la anterior se legitimaba por ser un intento de reconstruir el Estado Inca, en este caso el sustento es local y la rebelión es contra el Cuzco y también contra los europeos, como puede constatarse en el develado movimiento de *Taki Onkoy*, intento de volver a las huacas prehispánicas que se propaga en la región de Huamanga en la década de 1560. La experiencia del *Taki Onkoy* será continuada en otros movimientos similares que tienen como escenario el sur. Uno de los últimos fue en 1590 en Moro Onkoy. Solo en este último caso los testigos refieren apariciones del Inca o aparecen supuestos enviados suyos para "liberar a los indios de la muerte".

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

### **Garcilaso**

Casi paralelamente a estos esfuerzos, y como una contracorriente que provenía de las mentalidades de los pueblos y noblezas conquistadas, en el siglo XVII hay dos serios intentos de elaborar teóricamente la utopía andina. En 1609, Garcilaso de la Vega publica su libro *Los Comentarios Reales de los Incas*. Escrito en la soledad de Montilla y de Córdoba, constituye la versión idealizada de la historia del Estado cusqueño. Esta crónica fue la obra de un mestizo que vivía en España, pero que mantenía vigorosos lazos con sus parientes nobles del Cuzco. Nada sustancial cambia el alejamiento, que para Riva Agüero explica una nostalgia que pondría en marcha inconscientes mecanismos de idealización; lo que hace Garcilaso es retransmitir –con técnicas aprendidas en Europa– la tradición oral que había desarrollado en el Cuzco la nobleza inca y que tenía como finalidad legitimar el gobierno de una monarquía de supuesto origen divino. En 1614, Felipe Guamán Poma de Ayala, un empobrecido curaca de provincias, termina su crónica iconográfica o inmensa carta dirigida al rey de España, donde desde una perspectiva provinciana, étnica y anticuzqueña, le pedía al rey Felipe III que las tierras del *Tawantinsuyo* deberían

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

En ambas crónicas, que surgen de realidades sociales diferentes, existe una coincidencia fundamental: las dos tratan de idealizar a las noblezas que habían gobernado desde el Cuzco o desde las provincias. Esto nos revela que durante el siglo XVI y XVII existían mecanismos de idealización, que tomaban la forma de relato histórico, que surgían desde realidades distintas y buscaban la restauración de una multiplicidad de gobiernos. Sin embargo, es necesario indicar que dentro de esa heterogeneidad de idealizaciones, es posible percibir un proceso tendente hacia la homogeneidad. El ejemplo podría ser la pérdida crónica del mestizo Blas Valera que Garcilaso utilizó: éste, a pesar de ser hijo de un español y de una mujer de la nobleza de Chachapoyas, y de intentar la defensa de Atahualpa y de la nobleza quiteña, se inclina abiertamente por la idealización de la sociedad gobernada por los Incas. Es decir, que durante el siglo XVII es posible percibir el nacimiento de una memoria colectiva que progresivamente olvidará las historias locales y el pasado más remoto para reclamarse únicamente descendiente del idílico imperio de los Incas.

Estas “crónicas” no fueron aisladas y caprichosas creaciones intelectuales. Garcilaso nunca perdió el contacto con sus amigos y familiares del Cuzco y reiteradamente expresa que escribe para ellos; Guamán Poma, es el clásico trovador de los grupos étnicos vencidos por los Incas y que colaboraron abiertamente con los europeos como una manera de derrotar a los cuzqueños. Ellos expresaron ideales e ideas que comenzaban a circular vigorosamente dentro del mundo andino. El siglo XVII parece ser la centuria en que los pueblos andinos comienzan a inventar sus mecanismos de subsistencia para conservar su cultura material y espiritual; se institucionalizan instrumentos de transmisión oral que se practicaban en la clandestinidad. Las historias étnicas, los cultos y las prácticas religiosas se retransmiten de manera

clandestina y al margen de la sociedad legal. Esto hace necesario la multiplicación de las extirpaciones de idolatrías, de los juicios contra curanderos y hechiceros que tenían como único pecado continuar aferrados a su cultura y a su identidad étnica. Al parecer, durante este siglo, la utopía andina se manifestó fundamentalmente a nivel de la creación intelectual individual y de la praxis social cotidiana del campesinado: los dioses y hombres andinos eligieron la precaria libertad de una existencia silenciosa en un mundo gobernado por normas occidentales. Los funcionarios coloniales (como el corregidor) y los religiosos católicos (doctrineros) trataron de “extirpar” la cultura y las esperanzas populares con vejámenes, castigos públicos y encierros, como los que ocurrieron en la “Casa de Santa Cruz” del Cercado de Lima. Así como en Europa se crearon los grandes encierros, primero para leprosos y después para locos, aquí, en un territorio colonial, se crearon prisiones para los que estaban contaminados y “satanizados” con la cultura andina. Pero fue imposible encarcelar a una idea, a una esperanza colectiva que lentamente se iba definiendo. En la soledad del encierro de Santa Cruz, como en la clandestinidad de las regiones rurales, vigorosos mecanismos de transmisión oral alimentaron constantemente las esperanzas indígenas y prepararon las condiciones para las grandes revueltas campesinas del siglo XVIII.

## **Segunda parte**

En el área andina el siglo XVIII no será sinónimo de “siglo de las luces”, sino más bien de un prolongado ciclo de rebeliones rurales, a lo largo de las cuales la utopía andina se convierte en praxis, abandona la clandestinidad y deviene en la “ideología” revolucionaria que impulsa a las masas campesinas a destruir cualquier símbolo del poder colonial.

## **La utopía aristocrática**

Durante gran parte de esta centuria, la lectura de Garcilaso contribuirá a enardecer el orgullo étnico de las noblezas andinas: grupo social en busca de identidad que lidera las rebeliones campesinas y termina irremediablemente enfrentado a la clase alta colonial. La expresión más alta de este movimiento será Túpac Amaru II. En sus discursos y cartas se puede percibir, de una manera explícita, un programa político de corte anticolonial donde se propone expulsar a todos los españoles, dismantelar la burocracia occidental, cortar los lazos con la metrópoli, para organizar una sociedad en la que convivan los diversos grupos étnicos que componen la sociedad de entonces (desde indios hasta negros, pasando por criollos y mestizos), precedidos por la nobleza incaica, que tiene los títulos suficientes para gobernar el Perú. La vuelta al



## ¿Monarquía inca?: la utopía andina y la revolución americana

Imperio ha sido redefinida. Se trata de establecer una especie de monarquía incaica, pero manteniendo elementos occidentales que se juzgan positivos, como el comercio, la moneda y, desde luego, la religión cristiana<sup>36</sup>. Pero esta utopía aristocrática sería derrotada, primero, con la muerte de Túpac Amaru II y después, con el fracaso de Pumacahua en 1814. La aristocracia indígena fue casi extirpada: se prohíbe el uso de títulos prehispánicos, se destruyen genealogías, deportan personajes, despojándolos de sus bienes.

Pero en el siglo XVIII, junto con estas concepciones se consolida también una utopía campesina o una utopía oral, donde la vuelta al Tawantinsuyo es el retorno a una sociedad igualitaria (especie de comunismo primitivo), en la que solo vivirían campesinos e indígenas; no habría españoles, ni comercio, ni moneda, ni menos Iglesia. Volverían los cultos tradicionales. Estas concepciones se expresan en la praxis de las sublevaciones rurales: haciendas arrasadas, ataques no solo contra españoles, sino también contra criollos, mestizos e incluso indios ricos. Quizás el ejemplo más cabal sea el viaje de Juan Santos Atahualpa del Cuzco al "gran pajonal" para encabezar una sublevación que desde 1742 expulsaría a los españoles de la selva central. La alianza entre los campesinos indígenas y los nativos fue lo suficientemente sólida como para conseguir que Juan Santos persistiera invicto, a pesar de las expediciones punitivas enviadas desde Lima.

### La cultura popular

La utopía recurre a la cultura popular: obras de teatro donde se recuerda a los Incas, imágenes de Huáscar o Atahualpa decapitados, empleo de la pintura mural o el lienzo... Aunque los campesinos –con la excepción de Juan Santos– son derrotados, estas concepciones persisten, pero de manera subterránea: después de 1782 queda prohibido el uso del quechua, se inicia una nueva campaña de extirpación de idolatría, se queman pinturas, se recubren los murales; en pocas palabras, el etnocidio reaparece en los Andes. Sin embargo, cuando en 1820 el viajero William Bennet Stevenson pasa por Huacho observa que entre los campesinos:

*"La veneración por la memoria de sus incas excede toda descripción, particularmente en algunos de los distritos del interior, donde el degüello del Inca por Pizarro es representado anualmente. En esta representación su gesto es natural aunque excesivo, sus canciones lastimeras y el total es como una escena de pena y desgracia; y*



<sup>36</sup> Sobre estos temas resultan imprescindibles los estudios de Miguel Maticorena.

## **¿Monarquía inca?: la utopía andina y la revolución americana**

*nunca la he presenciado sin mezclar mis lágrimas con las de ellos. Las autoridades españolas han tratado de prohibir esta exhibición, pero sin resultado, a pesar que se dieron varias órdenes reales para ello.”*

De esta manera termina definido el escenario de la utopía andina. Inicialmente estuvo afincada en dos importantes centros culturales Cuzco (Incas) y Ayacucho (Huari), aunque desde el Taky Onkoy tuvo una aspiración panandina: las huacas más poderosas eran Pachacámac y el lago Titicaca. Era un tema quechua, anidado entre el sur del valle del Mantaro y La Raya (separación entre el Vilcanota y el altiplano), hasta que la rebelión de Túpac Amaru articuló –no sin fricciones– los intereses de quechuas y aymaras, de la misma manera como Juan Santos trató de vincular a los nativos con los campesinos. La utopía, como observó Stevenson y antes Martínez de Compañón (obispo de Trujillo), llegó a la costa y se propaló también hacia el norte.

### **Los profetas mistis (1868-1915)**

La concepción popular y campesina es la que identificaba, como ya anotamos, la utopía andina con el comunismo primitivo o con una especie de sociedad sin explotados ni explotadores. Es por esto que el proyecto popular campesino estará dirigido a la liquidación del latifundio y a la distribución de las tierras entre los campesinos de comunidades; intentaba cambiar, o más bien invertir, el ordenamiento social: los indios arriba y los blancos abajo era la aspiración más concreta y primordial.

En 1868, bajo la conducción de Juan Bustamante, un mestizo ilustre del departamento de Puno, los aymara de Huancané se lanzan a la rebelión. Los acontecimientos se desarrollan de una manera rápida y confusa. En los momentos finales de la rebelión Juan Bustamante es acusado de incitar a una guerra de castas, de atentar contra la República Peruana y de querer, ilusamente, reconstruir el Imperio Inca. El caudillo de las masas indígenas fue derrotado y violentamente ejecutado en el campo de batalla, en 1869.

En 1915, un sargento mayor de caballería llamado Teodomiro Gutiérrez Cuevas, apodado Rumi-Maqui (mano de piedra), encabeza un nuevo intento de sublevación campesina. Los preparativos de formar un “ejército campesino” fueron descubiertos y la insurrección se tuvo que adelantar en un momento poco favorable: las huestes de Rumi-Maqui tomaron algunas haciendas, pero con relativa facilidad fueron derrotadas y el conductor encarcelado y trasladado a Arequipa.

## **¿Monarquía inca?: la utopía andina y la revolución americana**

Los terratenientes de Puno, Cuzco y Arequipa acusaron a Teodomiro Gutiérrez Cuevas de atentar contra la nacionalidad, de lanzar a los indios contra los blancos y de querer coronarse emperador inca. José Salustiano Urquiaga, un hacendado de Puno, en un estudio que publicó en 1916, remarcaba la evidente afinidad que existía entre Juan Bustamante y Teodomiro Gutiérrez. Ambos eran mistis, sin ningún pasado de nobleza indígena, y buscaron -como sus manifiestos lo mostraron- construir un mundo sin explotados y devolver las tierras a sus verdaderos dueños: los indios.

Aquí es necesario detenerse para indicar que entre el siglo XVI y 1914 la rebeldía campesina siempre salía de las comunidades y se enfrentaba, durante el período colonial, a los representantes del Estado, y en los siglos XIX y XX (hasta 1915) el enfrentamiento comunidades contra haciendas aparece como el eje de las luchas en las regiones rurales. En estos dos últimos siglos, la "gente de hacienda", los yanacunas, colonos (o siervos andinos) habían sido utilizados -dada la debilidad del Estado republicano- como fuerzas de choque para sofocar las rebeliones indígenas.

### **Los profetas indios (1920-1923)**

Entre 1900 y 1920 se producen importantes cambios en la región sur andina (departamentos de Cuzco, Puno y Arequipa principalmente). Las grandes exportaciones de lanas (de alpaca y oveja) habían contribuido a volver más compleja la estructura social de esta región. Al esquema tripartito de grandes comerciantes, hacendados y campesinos, ahora se agregaba una especie de clase intermedia formada por los medianos y pequeños comerciantes del interior y los afortunados artesanos de las principales ciudades.

Paralelamente a estos cambios, y en respuesta a la creciente demanda de lanas en el mercado internacional, las haciendas habían desarrollado un agresivo proceso de concentración de tierras durante este período. Los campesinos de comunidades y los pequeños propietarios siempre opusieron una exitosa resistencia a esta avanzada terrateniente.

Por otro lado, las enormes exportaciones de la lana de alpaca, que en un 70% era producida por las familias campesinas, dinamizaron las economías regionales y las vincularon estrechamente con el mercado. Se podría aun decir que entre 1905 y 1919 es el período de apogeo de las unidades domésticas campesinas productoras de lana de alpaca.

Es en el año 1920, alentados por los cambios políticos que se anunciaban desde Lima, que los campesinos indígenas del sur, aquellos que vivían fuera de las haciendas, inician una serie de reclamos contra los abusos de las autoridades estatales, de los curas y de los mistis que vivían en los pueblos de indios. Por estos años, la rama, una institución campesina de auxilios mutuos, que se mantenía de las aportaciones (en producto y en dinero) de los indígenas, adquiere una gran vitalidad. El dinero reunido por los ramalistas, dirigentes de la rama, servía para pagar a los abogados defensores de los indios en los litigios por tierras y para sufragar los gastos de los "mensajeros" enviados a Lima. Luego los ramalistas inician una activa campaña de difusión de radicales transformaciones agrarias: se devolverían las tierras usurpadas por los hacendados y se terminarían con todas las formas de explotación del indígena. Los acontecimientos adquieren un giro inusitado cuando estallan los enfrentamientos armados entre campesinos y las huestes de los hacendados.

Es en estas circunstancias, y desde fines de 1921, en que por primera vez se produce un masivo levantamiento de colonos de haciendas que piden que éstas se conviertan en comunidades. Luego los hacendados abandonan sus propiedades rurales y se instalan en los pueblos cercanos al ferrocarril y en las ciudades principales de las zonas quechuas; paralelamente aparecen signos de un renacimiento insólito de la religiosidad andina, acompañados por proclamas de "guerras de castas" y por gritos de "viva el Tawantinsuyo". En los periódicos departamentales del sur, durante los años 1921 y 1922, cuando los hacendados estaban prácticamente derrotados y abandonados por el gobierno central, los grandes propietarios acusaban a las masas indígenas de barbarie, de querer restaurar el culto al sol y el gobierno de los indígenas. En 1923, el gobierno inicia, después de un breve periodo de incertidumbres, una sistemática campaña de liquidación de la rebeldía campesina que toma la forma de numerosas masacres aparentemente aisladas y respondiendo a motivos diferentes.

Esta vez, la rebeldía coordinada de los colonos de haciendas, de los campesinos parcelarios y de los campesinos de las comunidades, había quebrado momentáneamente el poder terrateniente en el sur. Los dirigentes campesinos, acusados por los hacendados como "profetas de la rebelión" y salidos del interior de los grupos campesinos, habían recurrido a la utopía de proponer reconstruir, aunque sea en sus proclamas, una sociedad indígena y de invertir el ordenamiento social. Esta vez, cuando el sistema terrateniente

## ¿Monarquía inca?: la utopía andina y la revolución americana

estaba en crisis, lograron un éxito momentáneo que anunciaba el deterioro definitivo del viejo sistema de haciendas andinas que se mantenían mayores modificaciones desde el siglo XVI.

### Epílogo

Si bien la utopía andina resultó irrealizable, también es verdad que sirvió eficazmente para mantener vivas las esperanzas de los indígenas, y este horizonte utópico, que en definitiva representaba la mitificación de una sociedad sin explotados, sirvió como meta inalcanzable para movilizar a las multitudes campesinas y finalmente aligerar las diferentes formas de explotación que pesaban sobre los indígenas desde los tiempos coloniales. Resultado de una tensión entre lo imaginario y lo real: lo posible y lo imposible en una sociedad. Otra conclusión que resulta del esquema esbozado es que la utopía andina no fue sólo una creación de la cultura popular, sino que además intervinieron las élites intelectuales. Se resquebraja, de esta manera, una cierta imagen que concebía a la ideología de una sociedad como una segregación automática de la clase dominante. Las clases populares muestran una autonomía y una conciencia mayores de las que tendemos a admitir, desarrollando un incesante contrapunto entre tradición oral y textos escritos<sup>37</sup>.



<sup>37</sup> En el libro de Carlo Ginzburg "Les batailles nocturnes" (París: 1980), donde estudia una secta campesina (il benadanti) se observa un clarísimo ejemplo de la autonomía ideológica de las clases subalternas.



LA UTOPIA ARISTOCRÁTICA

Durante gran parte de esta centuria, la lectura de Garcilaso contribuirá a enardecer el orgullo étnico de las nobles andinas: grupo social en busca de identidad que lidera las rebeliones campesinas y termina irremediablemente enfrentado a la clase alta colonial. La expresión más alta de este movimiento será Túpac Amaru II. En sus discursos y cartas se puede percibir, de una manera explícita, un programa político de corte anticolonial donde se propone expulsar a todos los españoles, desmantelar la burocracia occidental, cortar los lazos con la metrópoli, para organizar una sociedad en la que convivan los diversos grupos étnicos que componen la sociedad de entonces (desde indios hasta negros, pasando por criollos y mestizos), precedidos por la nobleza incaica, que tiene los títulos suficientes para gobernar el Perú. La vuelta al Imperio ha sido redefinida. Se trata de establecer una especie de monarquía incaica, pero manteniendo elementos occidentales que se juzgan positivos, como el comercio, la moneda y desde luego la religión cristiana (1). Pero esta *utopía aristocrática* sería derrotada primero, con la muerte de Túpac Amaru II y después, con el fracaso de Pumacahua en 1814. La aristocracia indígena fue casi extirpada: se prohíbe el uso de títulos prehispánicos, se destruyen genealogías, deportan personajes, despojándolos de sus bienes.

Pero en el siglo XVIII, junto a estas concepciones se consolida también una *utopía campesina* o una *utopía oral*, donde la vuelta al Tawantinsuyo es el retorno a una sociedad igualitaria (especie de comunismo primitivo), en la que sólo vivirían campesinos e indígenas; no habría españoles ni comercio, ni moneda, ni menos Iglesia. Volverían los cultos tradicionales. Estas concepciones se expresan en la praxis de las sublevaciones rurales: haciendas arrasadas, ataques no sólo contra españoles, sino también contra criollos, mestizos e incluso indios ricos. Quizá el ejemplo más cabal sea el viaje de Juan Santos Atahualpa del Cusco al "gran pajonal" para encabezar una sublevación que desde 1742 expul-



(II)

## ¿Qué es la utopía andina?

Manuel Burga y Alberto Flores-Galindo

En el área andina el siglo XVIII no será sinónimo de "siglo de las luces", sino más bien de un prolongado ciclo de rebeliones rurales, a lo largo de las cuales la utopía andina se convierte en praxis, abandona la clandestinidad y deviene en la "ideología" revolucionaria que impulsa a las masas campesinas a destruir cualquier símbolo del poder colonial.

saría a los españoles de la selva central. La alianza entre los campesinos indígenas y los nativos fue lo suficientemente sólida como para conseguir que Juan Santos persistiera invicto, a pesar de las expediciones punitivas enviadas desde Lima.

### LA CULTURA POPULAR

La utopía recurre a la cultura popular: obras de teatro donde se recuerda a los Incas, imágenes de Huáscar o Atahualpa decapitados, empleo de la pintura mural o el lienzo... Aunque los campesinos —con la

excepción de Juan Santos— son derrotados, estas concepciones persisten, pero de manera subterránea: después de 1782 queda prohibido el uso del quechua, se inicia una nueva campaña de extirpación de idolatría, se queman pinturas, se recubren los mu-

rales; en pocas palabras, el etnocidio reaparece en los Andes. Sin embargo, cuando por 1820 el viajero William Bennet Stevenson pasa por Huacho observa que entre los campesinos "la veneración por la memoria de sus incas excede toda descripción, particularmente en algunos de los distritos del interior, donde el degüello del Inca por Pizarro es representado anualmente. En esta representación su gesto es natural aunque excesivo, sus canciones lastimeras y el total es como una escena de pena y desgracia; y nunca la he presenciado sin mezclar mis lágrimas con las de ellos. Las autoridades españolas han tratado de prohibir esta exhibición, pero sin resultado, a pesar que se dieron varias órdenes reales para ello".

De esta manera termina definido el escenario de la utopía andina. Inicialmente estuvo afinada en dos importantes centros culturales: Cusco (Incas) y Ayacucho (Huari); aunque desde el Taki Onkoy tuvo una aspiración panandina: las huacas más poderosas eran Pachacámac y el lago Titicaca. Era un tema quechua, anidado entre el sur del valle del Mantaro y La Raya (separación entre el Vilcanota y el altiplano), hasta que la revolución de Túpac Amaru articuló —no sin fricciones— los intereses de quechuas y aymaras, de la misma manera como Juan Santos trató de vincular a los nativos con los campesinos. La utopía, como observó Stevenson y antes Martínez de Compañón (obispo de Trujillo), llegó a la costa y se propaló también hacia el norte.

LOS PROFETAS MISTIS (1868-1915)

La concepción popular y campesina es la que identificaba, como ya anotamos, la utopía andina con el comunismo primitivo o con una especie de sociedad sin explotados, ni explotadores. Es por esto que el proyecto popular campesino estará dirigido a la liquidación del latifundio, y a la distribución de las tierras entre los campesinos de comunidades; intentaba cambiar, o más bien invertir, el ordenamiento social: los indios arriba y los blancos abajo era la aspiración más concreta y primordial.

En 1868, bajo la conducción de Juan Bustamante, un mestizo ilustre del de-





  
Instituto  
Democracia

  
FUNDACIÓN  
IGUALDAD

ISBN 978-987-48019-4-4



9 789874 801944