



Formas de resistencia:

Utopías, crisis y pulsiones indígenas (I)

Blithz Lozada Pereira¹

Las utopías nacen de los deseos compartidos y del sentimiento popular. Por ejemplo, en Inglaterra, las condiciones sociales y políticas de los siervos del régimen feudal motivaron los sueños de paraísos sin opresión, injusticia ni indigencia. Los utopistas recogieron esos sueños en su literatura, hablando de países o islas con fisonomías ideales. Así, la forma típica de los sueños populares es la imagen *socialista*: negación ideal colectiva de la realidad con proyecciones oníricas y anhelos pueriles de que un mundo determinado asigne y ordene toda posible variante de organización social.

Lo interesante surge cuando la distancia entre lo onírico y lo real pretende allanarse con la acción política: en tal caso, la crisis se hace patente. En tales circunstancias, el pasado se construye en la memoria colectiva como un desafío del futuro. Está al frente, es el futuro que irrumpe sobre la sociedad cuestionándola como una alternativa estocástica y estacional. La realidad histórica es crítica-

¹ Blithz Lozada es docente emérito de la Universidad Mayor de San Andrés, desempeñándose también como investigador en las Facultades de Humanidades y Ciencias de la Educación, y Derecho y Ciencia Política. Ha publicado 17 libros y escrito 45 artículos para revistas especializadas. Es licenciado en Filosofía y ha efectuado estudios de economía. Tiene estudios de Maestría en Gestión de la investigación científica y tecnológica, además en ciencia política y filosofía. Cursó programas de postgrado en educación superior y ciencias sociales. Ha participado en innumerable cantidad de eventos académicos y científicos dentro y fuera del país. Actualmente, es coordinador académico de la Maestría en Ciencia Política de la UMSA. Fue Secretario de Bienestar Estudiantil y Deportes de la Confederación Universitaria Boliviana, habiendo sido Secretario de Vinculación Social de la Central Obrera Boliviana. Las personas interesadas que deseen ampliar el contenido de este artículo con la lectura de otros textos del autor, pueden recurrir al sitio web www.cienciasyletras.edu.bo.

da, desvalorada, descalificada e inclusive denostada. Queda subyugada ante el ideal social, político e ideológico de lo que sin duda, es el mejor mundo imaginable. Éste, es expresado con concisión en simples consignas de movilización, sin que se excluyan explosiones violentas de grupos subalternos guiados por líderes con sueños mágicos. Así, irrumpe la imagen utópica, sin programas, sin fases, sin leyes históricas; de-construyendo desde el sentimiento profundo de los pueblos, la vituperada realidad e instalando a los actores, en el habitáculo del lejano e imposible modelo onírico.

La palabra “utopía” (*eu-topos*), refiere la negación de un lugar como una realidad espacio temporal efectiva. Pero, se trata también de la afirmación de su existencia simbólica, de su presencia como inspiración colectiva y de su imagen soñada como futuro anhelado y constelado en oposición al presente. La utopía es el rechazo del *aquí y ahora*, y el anidamiento entre formas y esencias ideales que restituyen el pasado, haciéndolo una continua e inmutable constelación que la realidad configuraría según los rostros cardinales de la identidad colectiva. Coetáneo a la utopía nace el discurso utópico que tarde o temprano adquiere el semblante de una idea global, comprensiva del mundo y de su inverosímil destino sin guión de consumación.

La utopía indígena se ha constituido en el mundo andino y amazónico, según pautas de una lógica social recurrente. Desde el siglo XVI hasta hoy, su relevancia ideológica radica no sólo en su poder de movilización colectiva, sino en la cohesión que promueve, generando identidades de los sujetos históricos. Es más, es la utopía y los ideales compartidos, lo que en los momentos decisivos de la historia, en las encrucijadas políticas, los actores indígenas afirman a costa inclusive, de poner en riesgo su propia vida.

Existen varios tipos de utopía andina y amazónica: la **oral**, que instituye imágenes míticas del *pachacuti* y el *Paitití*; la **escrita**, expresada en la producción literaria indigenista; la **aristocrática**, que pretendió restablecer la monarquía incaica según el proyecto de Vilcabamba; y la **popular campesina**, de transmisión verbal, que motivó la resistencia del *taqui onqoy*, pretendiendo alcanzar una sociedad igualitaria. Durante cinco siglos, las utopías andinas y amazónicas reavivaron las esperanzas indígenas, movilizaron a las multitudes campesinas y permitieron aligerar vergonzosos extremos de explotación asentados desde la conquista y los lapsos coloniales.

Las utopías amerindias son elaboraciones colectivas cristalizadas desde el siglo XVI. Representan cómo los vencidos se apropian simbólicamente de los signos del poder de los vencedores, otorgándoles su propio significado. En el siglo XVI, Vilcabamba y el *taqui onqoy* fueron las principales concreciones de la utopía. En el XVII, se expresó en la elaboración intelectual que permitió la subsistencia de la cultura material y espiritual vernácula, a través de Garcilaso de la Vega y Felipe Guamán Poma de Ayala. En el siglo XVIII, la utopía se expresó en las multitudinarias rebeliones campesinas lideradas, entre otros, por los Amaru y los Catari. En el siglo XIX, fueron las “guerras de castas” que surgieron de los centros urbanos las que plasmaron las utopías amerindias. Y, en el siglo XX, corresponde a los movimientos campesinos contra la hacienda y por la defensa de la comunidad, haber sido la manifestación de los ideales indígenas.

Después de la muerte de Atahualpa, la resistencia imperial de Vilcabamba en el siglo XVI, quedó marcada por tres momentos protagonizados por Manco Inca, Tito Cusi y Túpac Amaru I. Manco Inca, pese a que tempranamente fue un rey títere de Francisco Pizarro, pese a que su coronación fue realizada con aval ibérico porque defendía a Huáscar, y pese a que perdió el respeto de los indígenas; se convirtió en símbolo de la resistencia contra España. Reunió un ejército de 50 mil hombres y sitió por más de un año al Cusco, liderando la alianza de varios grupos étnicos y asestando efectivos golpes a los conquistadores. Ante la rearticulación de los ejércitos ibéricos se retiró a Vitcos, en Vilcabamba, lugar, geográfica, política y simbólicamente estratégico, donde reinstauró el culto al

Sol y rechazó toda expresión hispánica. Aunque castigaba a los indígenas que colaboraban con el enemigo fue traicionado y murió asesinado. Su sucesor fue el hijo que él eligió: Sayri Túpac



El taqui oncoy influye en la actualidad también en la iconografía de quienes están vinculados con un renacer político del Tawantinsuyo. En la ilustración un dibujo de <http://luis.guzmanpalomino.free.fr/Runapacha/guerrasanta.htm>

Sayri Túpac fue coronado después de varios años de la muerte de su padre debido a su edad. Por el hostigamiento español, no continuó enfrentándolos y comenzó una connivencia con ellos. Consiguó una bula papal que le autorizó desposar a su hermana, pero murió envenenado, siendo sucedido por su medio hermano, Tito Cusi, quien de nuevo, protagonizaría duros enfrentamientos.

Tito Cusi dirigió una rebelión con miles de armas fabricadas para el efecto. Organizó y reunió alimentos para sustentar a enormes ejércitos por largo tiempo e intentó usar arcabuces y caballos. La táctica fue denunciada por un curaca delator y no prosperó. Pero, reavivó la esperanza política y religiosa de los indígenas que continuaban la resistencia. En 1565, sus aspiraciones de triunfo disminuyeron y Tito Cusi aceptó como una medida política, la intrusión de misioneros en Vilcabamba.

Él mismo fue bautizado y auspició la evangelización de los indígenas, aunque esto implicó perder la justificación religiosa como argumento para liderar campañas contra los conquistadores.

Por último, el tercer hito histórico de Vilcabamba lo protagonizó Túpac Amaru I, quien habiendo liderado varias campañas, fue capturado por Francisco de Toledo y sufrió simbólica y efectivamente, el mismo martirio y muerte de Atahualpa. Después de su apresamiento fue decapitado ocasionando en los indígenas una nueva y profunda derrota. Para entonces, el virreinato del Perú había sido pacificado debido a que hacia 1572, la otra expresión política contraria al dominio peninsular, el movimiento del *taqui onqoy*, también había sido sofocada.

El *taqui onqoy* y el *moro onqoy* fueron formas indígenas de expresar un culto rebelde en momentos de crisis. Se trata de manifestaciones de resistencia contra la aculturación, volcando la mirada sobre los propios valores y representaciones colectivas. El *moro onqoy*, como otros “cultos de crisis” afirmó radicalmente la idealización de un mundo que se desintegraba. Como culto de sociedades fundadas en linajes, expresó las creencias y representaciones colectivas en un contexto de anomia y deterioro de las tradiciones. En ese sentido, su valor es más simbólico que político, por lo que fue imprescindible la presencia y el mensaje escatológico de líderes mesiánicos.

El *taqui onqoy*, iniciado en 1564, fue la respuesta indígena a los intentos de reclutar mano de obra para las minas de Huamanga, extendiéndose la rebelión a otras regiones. Simbólicamente, expresó una alianza de las divinidades andinas para derrotar al dios cristiano, incluyendo a miles de adherentes que practicaban el culto a las huacas. Los oficiantes eran lucanas, soras, chocorvos y otros indígenas que quedaban en estado de posesión. Las huacas los “poseían” ocasionando que tiemblen, se sacudan, se derrumben y bailen frenéticamente, convirtiéndose en los “vocero de los dioses”. Así, el “mal del baile” los dominaba.

Los indígenas creían que las huacas crearían un nuevo mundo, plétórico de bienes, sin enfermedades ni españoles: paraíso amerindio idealizado por el imaginario andino y amazónico. Las huacas sembrarían gusanos para que royeran el corazón de los peninsulares, por lo que quedarían hambrientas y sedientas, ante lo cual, los oficiantes debían rendirles sacrificios. Los *taquiongos*, hombres, mujeres, jóvenes, viejos y niños, fueron los guardianes simbólicos y sagrados de la comunidad: evitaban contacto con cualquier sustancia hispánica, realizaban rituales de purificación, difundían el mensaje esotérico y vigorizaban la visión del retorno.

Los profetas, pintados de rojo, recibían ofrendas de los creyentes en un contexto de ayunos y penitencias que rememoraba el mundo prehispánico. Los conquistadores persiguieron el movimiento y durante siete años, castigaron a ocho mil indígenas y obligaron a sus líderes a retractarse públicamente. Persiguieron con saña a los curacas adeptos, a quienes aplicaron multas y servicios extraordinarios. El indígena común fue azotado y se le cortó el tocado que le servía como distintivo étnico. Aparte de su líder principal, el *taqui onqoy* contó con la presencia de dos mujeres que adoptaron nombres cristianos: “Santa María” y “María Magdalena”. Así, los indígenas se apropiaron de símbolos cristianos empleándolos para reforzar su movimiento.

La resistencia de Vilcabamba y el movimiento del *taqui onqoy* fueron resquebrajamientos profundos, materiales o simbólicos, de la sociedad emergente. Se trata de expresiones milenaristas en momentos de crisis, afirmando representaciones, preferencias, sueños y prácticas de un pasado inexistente, románticamente idealizado, que sirvió de núcleo para la construcción discursiva. El *taqui onqoy* fue más milenarista que la resistencia de Vilcabamba. Mientras que Tito Cusi recurrió a la aculturación como táctica sin excluir la violencia; el *taqui onqoy* combatió toda forma de aculturación, desplazándose el enfrentamiento al campo simbólico en el que los indígenas recurrieron a las armas de la esperanza: sus huacas derrotarían a los españoles.

El rechazo de los indígenas al dios cristiano no se dio en el *taqui onqoy* de Huamanga como en otras partes. El carácter politeísta y el énfasis ritual de las religiones amerindias mostraron que era más conveniente incorporar a las poderosas divinidades extranjeras impuestas, formándolas en la jerarquía del panteón post-hispánico, donde las nuevas potencias sobrenaturales serían parte de las relaciones de equilibrio anheladas. Aunque es necesario tener en cuenta el rechazo a la aculturación por el *taqui onqoy*, rechazo manifiesto en distintas partes del virreinato; la ambigüedad amerindia y las representaciones colectivas que vinculan la religión con la política, ocasionaron que el reconocimiento del poder y la fuerza ibérica, implicara también la aceptación de su dios, aunque integrándolo al propio panteón.

Al final, el movimiento fracasó, fracasando también la integración explícita, y dando paso a una subterránea subordinación sagrada. Pese a que los indígenas quisieron evidenciar la diferencia entre sus huacas y el dios cristiano; por ejemplo, aquéllas hablaban mientras que éste era sólo un lienzo o una cruz, no pudieron evitar la imposición ibérica y la extirpación de idolatrías. Se precipitaron sanciones económicas sobre los curacas, hubo fragmentación étnica y se dio otra derrota simbólica encerrando a las mujeres en claustros y ocasionando la desaparición de los líderes, pese a que se habían retractado públicamente.

El movimiento fue constelado simbólicamente en el imaginario indígena a partir de las categorías de la alternancia, la *mita* o el turno religioso. Los dirigentes del *taqui onqoy* difundieron la idea de que terminó el tiempo del dios cristiano, que se habría invertido el espacio-tiempo imperante (la *pacha* ibérica); y que sobrevendría, de nuevo, el tiempo de las huacas. La imposición del dios cristiano habría sido temporal, dándose el *pachacuti* del *taqui onqoy*: reunión de huacas del lago Titicaca y de Pachacámac. Pero, menos de una década después, el movimiento y el mensaje perecieron.

La “enfermedad” del *taqui onqoy* manifiesta en el paroxismo de la danza, fue una disposición socio-cultural que suprimió la individualidad y aunó las fuerzas de enfrentamiento, produciendo efectos religiosos de orden catártico. El éxtasis con efusivas adoraciones, chicha, harina de maíz blanco y estruendosos gritos expresaba el sentimiento de los indígenas como víctimas de los conquistadores. Que los indígenas se tiñeran de carmesí los rostros y el cuerpo, expresaba simbólicamente el momento de crisis. Similares actos hubo después del terremoto de Arequipa, cuando los indígenas se vistieron de colorado. También durante el movimiento de Santos Atahualpa, cuando sus seguidores usaron camisas pintadas y la esposa del *Incarri* llevó veinte polleras con los colores del arco iris. El imaginario amerindio se representó así los momentos críticos como *pachacuti* o inversión. Mostró el color púrpureo del puma en los mitos de Huarochirí, el color encarnado del *amaru* como felino, y el rojo del arco iris como disposición de un nuevo orden polícromo.

Por su parte, el *moro onqoy* fue un movimiento por el que los indígenas recurrieron a sus huacas locales vinculadas con los ayllus, alejándose de la divinidad asociada con el orden incaico, el Sol, antes inclusive de los españoles. El movimiento puso en evidencia la fragilidad de la imposición inca, la importancia de la religión local y la confianza indígena en sus deidades, esperando que los liberen de los dioses impuestos y de los sistemas económicos y políticos asociados a ellos. Desde 1589, siendo el *moro onqoy* otro “culto de crisis”, fue para los indígenas, la respuesta que debían dar ante los dioses ancestrales que los castigaban con epidemias. Si el *taqui onqoy* fue la enfermedad del baile, entonces al *moro onqoy* correspondió ser la enfermedad de los colores, asociada al arco iris y al *pachacuti*: anuncio del regreso de los cultos atávicos.

En 1595 apareció en Suaquirca, un indígena ladino que haciéndose pasar por enviado del demonio y de las enfermedades, instigaba a adorar a las antiguas huacas. En medio de la conmoción una anciana fue asesinada por practicar el catolicismo y el líder del movimiento reunió ofrendas. Delatado

por un curaca, pronto terminó su protagonismo. Se retractó e instó a sus seguidores a arrepentirse y a seguir las enseñanzas de los sacerdotes españoles. Pero, su influencia logró que un curaca desconociera los matrimonios cristianos de los comuneros y eligiera nuevas esposas para los indígenas. Aparecieron seguidores del movimiento que inducían a la “purificación” bañándose en el vórtice de dos ríos y a adorar un árbol para liberarse de la muerte. Los hechiceros anunciaban castigos para los indígenas que usaran cualquier instrumento o vestido español. El movimiento también colapsó y sus seguidores se arrepintieron frente a los curas españoles en medio de un llanto generalizado.

Después del siglo XVI, hubo rebeliones, insurgencias y acciones de resistencia de los indígenas que se prolongaron hasta el siglo XX. Cabe destacar que en el Perú y el Alto Perú del siglo XVII existió, asimismo, una reflexión literaria destacada, por ejemplo, de Garcilaso de la Vega, Guamán Poma de Ayala y otros autores, que sobrevaloran a los incas y a los señoríos locales. Así surgió la imagen del *Paitití* como un espacio simbólico asociado al habitáculo dorado de los incas, un refugio frente a la persecución ibérica y un paraíso en la selva sin explotación ni sometimiento de los indígenas. Se trata de otra variante de la utopía y los ideales andinos y amazónicos.