

Espinosa Fernández de Córdoba, Carlos. *El Inca barroco. Política y estética en la Real Audiencia de Quito, 1630-1680*. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Sede Ecuador, 2015, 309 pp.

Este sugerente estudio de historia cultural y cultura política virreinal se basa en la tesis doctoral que su autor defendió en la Universidad de Chicago en 1989. Dividido en siete capítulos y un anexo documental, en el que se transcribe el proceso judicial seguido a don Alonso de Arenas y Florencia Inca, el libro estudia el movimiento neoinca surgido a partir de la toma del corregimiento de Ibarra por este personaje en 1666. La presencia del noble cuzqueño, quien decía descender del Inca Wayna Capac a través de su hijo Titu Atauchi, galvanizó una identidad neoinca expresada en ofrendas, juramentos de lealtad y otras manifestaciones políticas entre los habitantes indígenas de la jurisdicción de dicho corregimiento. La subversión de las prácticas de gobierno colonial motivó la protesta de las autoridades quiteñas, la remoción de don Alonso del cargo y, finalmente, su envío a Lima en calidad de reo. Don Alonso fue acusado de fomentar expresiones de lealtad y reconocimiento de la autoridad inca en la población nativa de su corregimiento, usando prácticas idolátricas que fomentaban la rebeldía indígena y erosionaban la autoridad de los oficiales reales. Hasta aquí la narrativa. Veamos ahora la propuesta y las líneas de investigación que se desprenden de ella.

Como bien señala Espinosa, la paradoja de este movimiento está en entender por qué surge en una zona que no había tenido una buena relación con la administración inca, sino que, por el contrario, había sido sometida de manera violenta. ¿Por qué surgió este movimiento en la Audiencia de Quito, donde tampoco existían vínculos sólidos con las panacas imperiales y con la tradición cultural y política que ellas crearon en el Cuzco colonial posterior a 1532? Lo segundo que pone de relieve este estudio es la recreación del vínculo histórico con el legado de Atawallpa a través de los descendientes que habitaban el barrio de San Roque de Quito. En concreto, la presencia del linaje que presidía la anciana doña Isabel Ataliba funcionó como caja de resonancia para las pretensiones de don Alonso y como la posibilidad de visibilidad política

para un sector empoderado con la llegada del «pariente» cuzqueño. El autor se pregunta si se puede calificar al movimiento de neoinca: ¿Era acaso un regreso a los usos y hábitos del Tawantinsuyu antes de 1532? ¿O se trataba de la implementación de un orden neoindígena colonial que usaba el formato de las prácticas políticas nativas, reinterpretadas en el contexto imperial y transidas del utillaje teórico de la edad moderna?

Contestar esta última pregunta lleva a Espinosa a analizar el proceso contra don Alonso y proponer su lectura en diálogo con información etnohistórica, política y cultural, y contrastarlo con textos contemporáneos y con otras realidades americanas. De allí se concluye que no se trató de un movimiento nativista, sino de uno cuya originalidad política residió en una reinterpretación de la historia y de los principios (y vacíos) jurídicos con los que el sistema colonial gobernaba a la población nativa. El autor presenta a un don Alonso que construye su «incaicidad» en un doble proceso de empoderamiento de su figura como justicia real y de recuperación de una memoria histórica que, más que él, recrearon los habitantes del barrio de San Roque y los habitantes de los pueblos de indios de Ibarra, ávidos de encontrarse con esa figura milenaria y pragmática que fue el «rey de los Indios»; versión del Inca despojado. ¿Hasta qué punto coincidieron las expectativas del corregidor cuzqueño, los indios tributarios y los caciques locales? Lo único claro es que la llegada del supuesto Inca galvanizó el cuestionamiento del orden colonial sin llegar a proponer una ruptura con ese orden; se trataba, más bien, de un intento de reforma desde la lógica del juego de dádivas que sustentó la relación entre monarca y súbditos indios. Espinosa hace de la doctrina de la justicia distributiva el presupuesto teórico de los reclamos de Florencia. El razonamiento de don Alonso muestra que dicha doctrina se encuentra en la base de sus reclamos.

En el siglo XVII, lo «inca» fue un paquete de conceptos políticos que aludían a la autoridad y al señorío natural —resemantizados según categorías políticas aristotélicas y jurídicas españolas— y que no hacían referencia, si acaso solo estéticamente, al pasado incaico. Como demuestra Espinosa, la retratística y la revalorización de la parafernalia nativa, el ceremonial y la lógica de las reivindicaciones alimentaron este

tipo de movimientos. Lo «inca» constituyó así un conjunto de prácticas simbólicas, estéticas y discursivas que recrearon, según criterios más occidentales que andinos, nociones de autoridad nativa vis a vis la autoridad real. El barroco americano, a través de fiestas religiosas y cívicas y el énfasis en los retratos, le dio a esta «moderna» revisión de los rituales de poder inca la teatralidad legitimante que requería para enfrentarse a los límites del contexto de dominación. Este ropaje barroco reinventó nociones de autoridad inca. No poco contribuyeron a enriquecer este proceso las prácticas legales de demandas, petitorios y probanzas, pues reclamar el pasado inca era autolegitimarse ante la Corona y afirmar la práctica jurídica que apelaba al favor real. Para hacer esto último había que justificar, además, la pertenencia al grupo social aristocrático y distinguido de los beneméritos o mercedores de mercedes. Se suele entender esta categoría como exclusiva del imaginario político de la élite española americana, cuando en verdad aplicaba también a la élite nativa, como se usó en Ibarra. Comprobada la excelencia del mérito y, en el caso de los indios nobles, la antigüedad del señorío natural, venía la legitimización de la autoridad. Es decir, la autoridad era consecuencia de la herencia o de la transferencia y, en este segundo caso, el de los indios nobles, se compensaba con una merced real. Como señala Espinosa, esto demuestra un hábil y sutil entendimiento del concepto de dominio. El autor se pregunta si estamos frente a la mera apropiación de la cultura política del barroco español o a la emergencia de una nueva cultura política.

En el auto al corregidor inca de Ibarra, se hace mención al reflujó idolátrico asociado al movimiento neoinca propiciado con su llegada y su discurso reivindicatorio. Fueron los pobladores españoles y algunas autoridades los que hicieron hincapié en los contenidos mesiánicos asociados al movimiento; también es interesante cómo la población indígena de Quito y alrededores eventualmente se apropió de la heterodoxia religiosa. Así, este estudio linda con el tema de la transmisión de los milenarismos y las visiones proféticas del advenimiento de un orden católico, pista muy valiosa para entender la relación entre los franciscanos y los descendientes de Atawallpa en Quito. La relación de las órdenes religiosas con la autoridad nativa y sus reivindicaciones sociales,

a través del lente de las profecías vinculadas al triunfo de la iglesia militante, suscita algunas interrogantes: ¿Hasta qué punto los ecos de estos debates alcanzan a la población nativa? ¿Fueron estos divulgados como teoría política o como profecía política? ¿Cuál es la frontera entre ambas?

Un último tema planteado es el de la borrosa conexión entre el movimiento neoinca y la gran rebelión andina de fines del siglo XVIII, pregunta que de alguna manera se ha contestado transversalmente. El breve movimiento neoinca de Ibarra antecede en más de un siglo a la rebelión de Túpac Amaru II y la gran diferencia entre ambos es el paradigma político que los animó. No es que la Audiencia de Quito no viviera movimientos antifiscales en el siglo XVIII —está la revuelta de los estancos de 1765—, pero la oposición antifiscal fue acelerada en el sur andino al experimentarse una moderada coyuntura de crecimiento económico, junto con el desbaratamiento de un circuito económico alrededor de Potosí. Ecos tupamaristas llegaron a Bogotá y la rebelión de los comuneros se produjo en 1781, pero acaso para entonces las conexiones con el legado inca en la Audiencia de Quito eran débiles y la posibilidad de unir las protestas antifiscales y las expectativas simbólicas y de justicia de un «rey de indios» fueron muy tenues. Aun así, es posible unir los hitos de las reivindicaciones virreinales y colocar a la de Ibarra de 1666 en una geografía y cronología mayor de negociaciones y tensiones entre la Corona y los súbditos indios. De todas formas, el movimiento neoinca liderado por don Alonso nos ayuda a entender toda Hispanoamérica virreinal y hace de este libro un significativo aporte historiográfico.

CARLOS GÁLVEZ PEÑA

*Pontificia Universidad Católica del Perú*