

LA "UTOPIA ANDINA" Y LA HISTORIOGRAFÍA PERUANA*

Mauro Vega**

La utopía andina ha sido, en la década de los ochenta, el aporte más importante de la historiografía peruana.¹ Se trata de una propuesta que intentaba repensar históricamente la "cultura andina", y redefinir los proyectos e imágenes del Perú como nación. Precisamente aquí reflexionaremos sobre dos aspectos de la utopía andina:

a) En cuanto categoría historiográfica, creemos que ésta plantea a su vez dos preocupaciones, la construcción de la identidad y la memoria en los Andes, y la relación entre ideología y luchas campesinas.²

b) Como discurso político, observamos que la "utopía andina" articula un proyecto de izquierda con la construcción de una identidad colectiva; este nuevo nacionalismo, en nuestra perspectiva, pretende recoger tanto la tradición andina como la experiencia popular.

Como vemos, la utopía andina apuntaba a una renovación tanto del discurso historiográfico como de las representaciones políticas en el Perú. Empero, en este artículo demostraremos que esta propuesta de renovación reproduce imágenes y visiones afincadas en una trayectoria historiográfica e intelectual preocupada por el peso de las estructuras, la experiencia de la modernidad y la formación de la nación peruana.

* Una versión anterior fue presentada como ponencia al Congreso Ecuatoriano de Historia'95. La presente versión, con pequeñas modificaciones, corresponde al cap. 1 de "Respuestas Indígenas, conflicto y vida rural en la región de Huamanga: s. XVIII", tesis presentada para la obtención del Grado de Magister en Historia, FLACSO-Ecuador, 1995.

** Taller de Estudios Históricos, TEHIS.

1. No es mi intención hacer un balance historiográfico sino destacar algunos aspectos particulares. Para una revisión historiográfica más detallada y actualizada consultar la *Revista Andina*, año 9, No. 1, CBC, Cuzco, 1991.

2. Manuel Burga y Flores Galindo, "La utopía andina", en *Allpanchis*, vol. XVII, No. 20, Instituto de Pastoral Andina, Cuzco, 1982.

DE LA TEORÍA DE LA DEPENDENCIA A LA NUEVA HISTORIA

Los estudios históricos, en la década de los setenta, estuvieron influenciados por la Teoría de la Dependencia, que enfatizaba el análisis económico en un afán por entender el intercambio desigual dentro del mercado mundial, caracterizado por la extracción de excedentes de la periferia hacia el centro.³

Sin embargo, esta perspectiva tenía limitaciones para resolver ciertas problemáticas, por ejemplo, como distinguir las diferencias entre diferentes experiencias coloniales. Esto daría origen al análisis detallado y comparativo de las relaciones económicas, las instituciones y las unidades productivas en espacios más finamente delimitados.⁴ Esta perspectiva impulsó las investigaciones sobre la formación del mercado interno colonial, la constitución de las regiones, el funcionamiento de las relaciones productivas, y las formas de circulación. Particularmente en este campo se siguen destacando los trabajos de Assadourian.⁵

Detrás de toda esta preocupación existía un debate político en torno a las características de la inserción de América Latina en el sistema mundial moderno. Desde posturas liberales, conservadoras, populistas y socialistas se formularon diferentes proyectos políticos, sin embargo, todos coincidieron en un rechazo a la sociedad tradicional y en una identificación con los valores de la modernidad y del progreso.⁶

En el contexto de los años setenta, por un conjunto de coincidencias, como fue la celebración de los 150 años de Independencia del Perú, el auge del régimen militar, y una efervescencia nacionalista, cobró importancia la atención sobre los siglos XVIII y XIX, en un esfuerzo por explicar la formación del Estado nacional. Al mismo tiempo se recuperaba la figura de Túpac Amaru y se difundía el mito de inkarri (que simbólicamente representa la resurrección del cuerpo del inca y la reconstitución de la sociedad indígena) con la finalidad de legitimar el proyecto militar de Velasco Alvarado.

3. Véase Ernesto Yepes del Castillo, *Perú 1820-1920. Un siglo de Desarrollo Capitalista*, IEP, Lima, 1972; Heraclio Bonilla, *Guano y Burguesía en el Perú*, IEP, Lima, 1974.

4. Halperin Donghi establece una comparación dentro de los espacios del imperio español en América y entre Hispanoamérica y el Brasil, sobre todo a partir del sector agrícola, donde establece las diferencias en la estructura de poder (Tulio Halperin Donghi, *Historia Contemporánea de América Latina*, Alianza Editorial, Madrid, 1969). En la misma perspectiva comparativa, esta vez enfatizando en las instituciones, véase Celso Furtado, *La Economía Latinoamericana (Formación Histórica y Problemas Contemporáneos)*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1969.

5. Carlos Sempat Assadourian, "La producción de la mercancía dinero en la formación del mercado interno colonial. El caso del espacio peruano en el siglo XVI", en Enrique Florescano, *Ensayos sobre el Desarrollo Económico de México y América Latina (1500-1974)*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1979; *El Sistema de la Economía Colonial. Mercado Interno, Regiones y Espacio Económico*, IEP, Lima, 1982.

6. Wolfgang Schmidt, "En los límites de la Modernidad", en *Debates sobre Modernidad y Postmodernidad*, Editores Unidos Nariz del Diablo, Quito, 1991.

De esta manera, el tema indígena se veía introducido en la agenda historiográfica.⁷ La historia oficial que había puesto énfasis en la narración de los acontecimientos políticos y en los héroes criollos, en los setenta incorporó en su discurso a los indígenas, en un esfuerzo por demostrar que la Independencia había sido el resultado de la unión de indios, mestizos y criollos. Mientras que la nueva historia inspirada en el marxismo, comenzó por su parte a estudiar los movimientos campesinos y la participación de los sectores subalternos en la historia del Perú.⁸ Con estas inquietudes se denunciaba la pretendida "unidad nacional" y la vigencia de estructuras coloniales. Al respecto Burga ha señalado: "Así comenzamos a descubrir el carácter elitista de la independencia criolla en 1821, la frustración de la república del siglo XIX, el feudalismo de las haciendas rurales altoandinas en pleno siglo XX, el deterioro de la condición del indígena luego de la independencia, sus luchas permanentes y la ausencia de un proyecto nacional criollo capaz de superar los viejos hábitos coloniales de marginación del indígena".⁹

Sin embargo, los puntos de encuentro entre el discurso oficial y los intelectuales de izquierda fueron más frecuentes de lo que se han pensado, compartieron una ideología nacionalista, definida no solo como una posibilidad para superar el atraso económico a través de la intervención activa del estado, sino que ambos apelaron a las "masas populares" para definir la identidad nacional. Desde esta perspectiva, la utopía andina intentaría ser una respuesta al problema de la identidad colectiva del Perú. Desde entonces, los sectores indígenas aparecen como los nuevos actores que dan sentido al devenir histórico.

En una primera etapa de esta jornada intelectual, la etnohistoria monopoliza el análisis de la sociedad indígena (la vida, la cultura, la economía, la religión y las instituciones).¹⁰ Este interés condujo a importantes avances en la reflexión histórica sobre la sociedad indígena prehispánica y colonial, cuyo análisis pasó a centrarse en las estructuras históricas y en la experiencia de las unidades étnicas. Así pudimos conocer los sistemas de relaciones sociales y políticas de la sociedad indígena (parentesco, ideología y poder).

7. Desde la postura oficial se publicó la inmensa Colección Documental de la Independencia del Perú; y desde una perspectiva crítica el libro de Heraclio Bonilla, *La Independencia en el Perú*, IEP, Lima, 1972.

8. Véase *Túpac Amaru II-1780. Sociedad Colonial y Sublevaciones Populares*. Antología. Alberto Flores Galindo (ed.), Retablo de Papel, Lima, 1976; Wilfredo Kapsoli, *Sublevación de Esclavos en el Perú*, Siglo XVIII, Universidad Ricardo Palma, Lima, 1975.

9. Manuel Burga, "La emergencia de lo andino como utopía (siglo XVII), en *Allpanchis*, año XXII, No. 35-36, Instituto de Pastoral Andina, Cuzco, 1990, p. 582.

10. Aquí hago referencia solo a los trabajos más representativos de la época: Marco Curatola, "Mito milenarismo en los Andes: del Taqui Onkoy a Inkari", en *Allpanchis*, No. 10, Cuzco, 1977; Lorenzo Huerta, *Religión Indígena Colonial en Canta, Chancay y Cajatambo: Siglo XVII*. UNMSM y UNSCH, 1970-1981; John Murra, *Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino*, IEP, Lima, 1975; Juan Ossio (ed.), *Ideología Mesianica del Mundo Andino*, Edición de Ignacio Prado Pastor, Lima, 1973; Karen Spalding, *De Indio a Campesino*, IEP, Lima, 1973; María Rostworowski, *Etnia y Sociedad. Costa Peruana Prehispánica*, IEP, Lima, 1977.

Básicamente, para estos enfoques los hechos objetivos eran en última instancia los que determinaban la cosmovisión, la mentalidad y la "racionalidad andina". Los investigadores privilegiaron el análisis de las estructuras ecológicas, económicas y mentales en un intento por entender el comportamiento de las poblaciones indígenas y caracterizar la experiencia histórica andina en una totalidad. De esa forma, el hombre andino no era más que un sujeto que estaba "amarrado" a estructuras transhistóricas, para cuyo análisis se forjaron conceptos tan abstractos y genéricos como "lo andino" y la "racionalidad andina". Desde esta perspectiva, se convirtió a las estructuras ecológicas y mentales en los garantes de la continuidad y especificidad de la historia andina. Es decir, se partía de la premisa que las estructuras estaban preconstituidas, trascendían, determinaban y daban cuenta del comportamiento social y étnico. En otras palabras, esta aproximación ha reificado y esencializado a la población indígena desconociéndole cualquier iniciativa.

Paralelamente, a la luz de la crítica a la Teoría de la Dependencia, las indagaciones sobre la dinámica regional tomaron un gran impulso. Los análisis articulaban aspectos socio-culturales, económicos y espaciales en un intento por explicar la constitución de espacios, mercados y regiones desde una perspectiva de larga duración. Otro tema importante en el análisis regional fue la explicación retrospectiva del funcionamiento, la dinámica, las condiciones y las posibilidades de inserción en el mercado capitalista. Esta preocupación aparece como una necesidad por entender las características del desarrollo del capitalismo en el Perú.¹¹

Se partía del reconocimiento de que el capitalismo, como elemento central de la modernidad, tiene la capacidad de afectar e integrar las comunidades locales a una única dinámica y racionalidad. Se aceptó que los estudios regionales constituyeron la única manera de explicar la articulación de ejes regionales de una economía no-capitalista con la expansión del mercado interno.

Como parte de esta preocupación se hicieron estudios exhaustivos sobre demografía,¹² tributación,¹³ precios,¹⁴ circuitos mercantiles,¹⁵ minería,¹⁶

11. Nelson Manrique, *El Desarrollo del Mercado Interno en la Sierra Central*, Universidad Nacional Agraria, Lima, 1977; Rodrigo Montoya, *Capitalismo y No Capitalismo en el Perú. Un Estudio Histórico de su Articulación en un Eje Regional*, Mosca Azul Editores, Lima, 1980.

12. David Noble Cook, *Demographic Collapse, Indian Peru 1520-1620*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

13. Nicolás Sánchez Alborrioz, *Indios y tributos en el Alto Perú*, IEP, Lima, 1977; Javier Tord y Carlos Lazo, *Hacienda, Comercio, Fiscalidad y Luchas Sociales. Perú Colonial*, Biblioteca Peruana de Historia, Economía y Sociedad, Lima, 1981; Efraín Trelles, *Lucas Martínez Vegazo: Funcionamiento de una Encomienda Peruana Inicial*, PUC, Fondo Editorial, Lima, 1983.

14. Pablo Macera, *Precios en Lima 1667-1738*, UNMSM, Lima, 1975.

15. La revista *Allpanchis* ha dedicado un número especial a los circuitos mercantiles andinos, *Allpanchis*, vol. XVIII, No. 21, Instituto de Pastoral Andina, Cuzco, 1983; Luis Miguel Glave, *Trajinantes, Caminos Indígenas en la Sociedad Colonial, Siglos XVI-XVII*, IAA, Lima, 1989.

16. John Fisher, *Minas y Mineros en el Perú Colonial, 1776-1824*, IEP, Lima, 1977; Carlos Sempat Assadourian, *Minería y espacio económico en los Andes*, IEP, Lima, 1980; Carlos Contreras, *La Ciudad del Mercurio, Huancavelica 1570-1700*, IEP, Lima, 1982.

mano de obra y estructura agraria.¹⁷ La influencia de la historiografía francesa fue determinante a este respecto, se examinaba las estructuras productivas rurales y el cambio del paisaje agrario desde una perspectiva de larga duración; en otras palabras, se trasladó el énfasis al funcionamiento de fuerzas impersonales.

También se establecieron conexiones entre las instituciones coloniales con la configuración y evolución de las estructuras sociales y de poder. Las elites hispanas, criollas, mestizas e indígenas fueron estudiadas para comprender las relaciones de poder, las formas de legitimidad, subordinación, alianzas y procesos de acumulación. El análisis correlacionaba las características socio-económicas y espaciales específicas con formas de comportamiento político.¹⁸

Con los estudios regionales se pretendía demostrar dos cosas: 1. que el Perú tiene una estructura espacial más compleja, en la cual las dinámicas regionales no solo responden a los impulsos del poder central; y, 2. que a pesar de los ritmos regionales diferentes existe una coherencia en la configuración del territorio nacional.¹⁹ Bajo esta mirada, el Perú aparece como un país coherente y estructuralmente sólido que nunca se ha fragmentado, ni en sus peores crisis internas o externas.

Estos estudios regionales tuvieron la virtud de diferenciar espacios y distinguir los comportamientos de los actores sociales en el proceso de configuración del mercado interno. En definitiva, la nueva historia había dado sus primeros resultados y buscaba una convergencia entre los hechos objetivos y la historia de los sectores subalternos; sus expresiones de cambio social (protestas populares),²⁰ las mentalidades, el imaginario y los conflictos sociales.²¹

17. Manuel Burga, *De la Encomienda a la Hacienda Capitalista. El valle de Jequetepeque del siglo XVI al XX*, IEP, Lima, 1976; y con Eilson Reátegui, *Lanas y Capital Mercantil en el Sur. La Casa Ricketts, 1995-1935*, IEP, Lima, 1981; Alberto Flores Galindo, *Arequipa y el Sur Andino. Ensayos e Historia Regional. Siglos XVIII-XIX*, Editorial Horizonte, Lima, 1977; Luis Miguel Glave y María Isabel Remy, *Estructura Agraria y Vida Rural en una Región Andina. Ollantaytambo entre los Siglos XVI y XIX*, CBC, Cuzco, 1983.

18. Jürgen Golte, *Repartos y Rebeliones. Túpac Amaru y las Contradicciones de la Economía Colonial*, IEP, Lima, 1980.

19. Nelson Manrique, "La historiografía peruana sobre el siglo XIX", en *Revista Andina*, año 9, No. 1, CEC, Cuzco, 1991, pp. 245 y ss.

20. Fue el momento en que empezó un gran interés por el análisis de la protesta social y los movimientos campesinos, ver Christine Hunefeldt, *Lucha por la Tierra y Protesta Indígena. La comunidad indígena sobre Colonia y República*. BAS 9, Bonn, 1981; Scarlett O'Phelan, "Tierras comunales y Revuelta Social: Perú y Bolivia en el siglo XVIII", en *Allpanchts*, año XVIII, vol. XIX, No. 22, Instituto de Pastoral Andina, Cuzco, 1983; "El Perfil de las Rebeliones Andinas del siglo XVIII". Ponencia presentada a la conferencia "Resistance and Rebellion in the Andean World, 18 th-20th Centuries", Madison, Wisconsin, 1984.

21. Alberto Flores Galindo, *Aristocracia y Plebe, Lima 1760-1830*, Mosca Azul Editores, Lima, 1984; Jan Szeminski, *La Utopía Tupamarista*, PUC, Fondo Editorial, Lima, 1983; Enrique Gonzales Carré/Fermín Rivera Pineda, *Antiguos Dioses y Nuevos Conflictos Andinos*, UNSCH, Ayacucho, 1983.

En resumen, en los años ochenta se da un cambio progresivo en los enfoques de análisis histórico. La teoría dependientista, que había privilegiado las determinaciones del mercado mundial como el motor del desarrollo histórico, fue reemplazada por enfoques que privilegiaban —en mayor o en menor medida— aspectos sociales, políticos y la “agencia” de los actores sociales, en el proceso de transformación histórica. En esta década, el interés se refería fundamentalmente a la problemática andina, formulada como el “redescubrimiento de lo andino”.²²

Durante estos mismos años, crecía también un interés por el siglo XIX. Así se analizó la participación de los sectores subalternos²³ y el rol de las elites en la formación del Estado nacional, especialmente en las coyunturas que modificaron la estructura social y política del Perú: la Independencia y la Guerra del Pacífico.²⁴ Desde la perspectiva de una historia “desde abajo” se reconstruyeron las actitudes populares de artesanos, campesinos, esclavos y obreros, cuestionando la pretendida pasividad política de estos sectores.²⁵

Como señala Manrique, los rasgos distintivos de la producción historiográfica sobre el siglo XIX se resumen en el protagonismo cada vez mayor que se le reconoce al campesinado indígena.²⁶ Estos avances en el conocimiento histórico, superaron la visión estrecha que se tenía sobre el espacio político del indígena, limitado al impacto de reformas estatales, la acción del capital comercial y la expansión de la hacienda.²⁷

“LO ANDINO” Y LA UTOPIA ANDINA

Las contribuciones de la etnohistoria y la nueva historia al conocimiento de la historia peruana, prepararon el terreno para el redescubrimiento de lo andino y el desarrollo de la utopía andina. El interés por lo andino aparece en un ambiente dominado por la crisis económica, la violencia política y el debate

22. El libro que mejor recoge los aportes y opiniones de los historiadores de ese momento es el de Carlos Arroyo, *Encuentros. Historia y Movimientos Sociales en el Perú*, Ediciones Memoria Angosta, Lima, 1989.

23. Heraclio Bonilla, “Clases populares y Estado en el Contexto de la Crisis Colonial”, en *La Independencia en el Perú*, 2da. ed., IEP, Lima, 1981; y “Comunidades Indígenas y Estado Nación en el Perú”, en *Histórica*, vol. VI, No. 1, PUC, Lima, 1982; Nelson Manrique, *Las Guerrillas Indígenas en la Guerra con Chile*, Ital, Lima, 1981; Cecilia Méndez, “La otra historia del guano: Perú 1840-1879”, en *Revista Andina*, año 5, No. 1, CBC, Cuzco, 1987; Alberto Flores Galindo, “Los consolidados (una mala palabra) y las multitudes”, en *Revista Andina*, año 6, No. 1, CBC, Cuzco, 1988.

24. Manrique, op. cit., p. 245.

25. Carlos Aguirre, “Resistencia y Rebelión: un comentario”, en *Pasado y Presente*, año II, No. 2-3, Lima, 1989.

26. Manrique, op. cit., pp. 247-249.

27. *Ibid.*

sobre la cuestión andina frente a la modernidad. Para Alberto Flores Galindo, "la discusión de lo andino es una invitación a pensar desde nuestro propio entorno. Situar nuestro pensamiento. La búsqueda de respuestas propias: un desafío a la creatividad. Para ello, tal vez, no habría que seguir dando vueltas a la disyuntiva entre modernidad y tradición y volver a poner en el centro del debate el cambio social".²⁸ Flores Galindo, además, argumenta que las culturas tradicionales (andinas y amazónicas) se encuentran amenazadas por la creciente penetración del capitalismo y del mundo occidental. "Esto determina que en el Perú exista un conflicto cultural entre el mundo occidental y el mundo tradicional, que tiene raíces coloniales y se ha agudizado en los últimos años".²⁹ Concomitantemente, para Manuel Burga el debate de lo andino significaba una oportunidad para reconocer el protagonismo de las poblaciones andinas en la configuración del Perú moderno. "Lo cierto es que lo andino aparece de nuevo en una época de crisis prolongada. Se trata de una especie de recurrencia en la historia peruana si observamos nuestro proceso histórico y las crisis que han ocurrido desde el siglo XVI, encontramos que en los momentos de dificultad, cuando la crisis económica se convierte en lucha social, aparece como enfrentamiento entre el mundo criollo o español y el mundo andino".³⁰

De ese modo, Flores Galindo y Burga formularon el proyecto de la utopía andina como el análisis de la dominación colonial, la fragmentación social y los conflictos históricos.³¹ La utopía andina explora los procesos de construcción de una identidad y una memoria en los Andes peruanos. Estos temas serían los marcos de referencia para la comprensión de la historia y la identidad en el Perú. Si bien esta perspectiva aplicaba, en verdad, innovadores métodos como el psicoanálisis, el estudio de las mentalidades y la crítica cultural; empero, Burga y Flores Galindo seguían usando los conceptos genéricos de la etnohistoria, cuyos modelos ahistóricos determinaban la conducta de los actores andinos.

Ambos autores refuncionalizaron el modelo dicotómico³² que opone lo "occidental" de lo "andino", "vencedores" y "vencidos", en tanto se ponía en juego las tensiones históricas más "evidentes". En términos metodológicos, implicaba reconstruir en el tiempo las actitudes e identidades cada vez más

28. Alberto Flores Galindo, "El rescate de la tradición", en *Márgenes*, año IV, No. 8, SUR, Lima, 1991, p. 14.

29. Alberto Flores Galindo, "Lo andino en la encrucijada" (conversatorio con M. Burga y R. Montoya) en Carlos Arroyo, op. cit., p. 145.

30. *Ibíd.*, p. 147.

31. Alberto Flores Galindo, *Buscando un Inca: Identidad y Utopía en los Andes*. Editorial Horizonte, Lima, 1988; Manuel Burga, *Nacimiento de una Utopía. Muerte y Resurrección de los Incas*. IAA, Lima, 1988.

32. Sobre este punto se puede ver la crítica de Thierry Saignes, "Es posible una historia 'chola' del Perú, (acerca de Nacimiento de la Utopía de Manuel Burga)", en *Allpanchis*, año XXII, vol. II, No. 35-36, Instituto de Pastoral Andina, Cuzco, 1990.

compactas y colectivas ("revolución de las mentalidades" e indianidad) con el propósito de trazar secuencias causales.

La referencia que nos hace Florencia Mallon³³ sobre la presencia de estos dualismos en las ciencias sociales peruanas resulta, en este respecto, muy interesante. Ella señala que en los años sesenta y setenta, bajo el paradigma de la modernización, "lo andino" estaba a punto de desaparecer. Todo indicaba que con la expansión del capitalismo en el campo, la creación de un mercado laboral en las ciudades y las grandes oleadas migratorias vendrían a incorporar al indígena al mundo moderno, vía la proletarianización, la educación, o a través de una transformación cultural: el mestizaje y la "cholificación". Luego en los ochenta, con los comienzos de la violencia política, el fracaso del proyecto militar y de la izquierda electoral, estas ideas se han venido abajo, dando lugar al redescubrimiento de lo indígena, pero esta vez idealizado, al mismo tiempo que surgía el concepto de la utopía andina.³⁴ El texto de la utopía andina se aproxima a los conflictos sociales oponiendo dicotómicamente lo "andino" versus lo "occidental"; sin embargo, en un espacio más amplio comparte la preocupación de las ciencias sociales peruanas por el análisis del impacto, la experiencia y las propias complejidades que ha implicado la experiencia de la modernidad en el contexto andino.³⁵

Entonces, desde esta perspectiva el proceso histórico que se inicia en el siglo XVI se concibe como un devenir en el que la modernidad va imponiendo su lógica (con todas sus secuelas y formas de resistencia por parte de las sociedades tradicionales). Con este criterio Manuel Burga y Alberto Flores Galindo trazan la historia de la utopía andina, en términos del despliegue de fuerzas sociales que van desafiando el localismo y construyendo representaciones colectivas cada vez más homogéneas en los Andes.

La utopía andina según Flores Galindo expresa el encuentro entre la memoria y lo imaginario. Burga, por su parte, la entiende como el resultado de una "revolución de las mentalidades". Se idealizó la civilización inca y se expresa en proyectos y representaciones que apelan a un referente histórico concreto: los incas y su organización. La utopía andina se proyecta hacia ese pasado, en

33. Florencia Mallon, "Entre la utopía y la marginalidad: comunidades indígenas y culturas políticas en México y los Andes, 1780-1990", en *Historia Mexicana*, vol. XLII, No. 2, Colegio de México, México, 1992, pp. 476 y ss.

34. *Ibid.*, p. 476.

35. La utopía andina ha sido objeto de múltiples ataques y cuestionamientos: de desigüo al consistencia, se ha dicho que es un discurso neoindigenista e incluso prosenderista. Flores Galindo en su artículo "El rescate de la tradición" ha respondido con toda consistencia a estos críticos, especialmente a Fernando Iwasaki, autor del libro *Nación Peruana: entelequia o utopía*, Crese, Lima, 1988. En términos generales el debate sobre modernidad y tradición ha sido ampliamente debatido en el Perú, véase los dos volúmenes compilados por Enrique Urbano, *Modernidad en los Andes*, CBC, Cuzco, 1991; y *Tradición y Modernidad en los Andes*, CEC, Cuzco, 1992.

tanto que la concepción del tiempo se inscribe en categorías cíclicas y no en una concepción lineal.³⁶

La utopía andina emerge en un contexto colonial, marcado por la dominación, la fragmentación social y étnica. Flores Galindo define la utopía andina como los "proyectos (en plural) que pretendían enfrentar esta realidad. Intentos de navegar contra la corriente para doblegar tanto la dependencia como la fragmentación. Buscar una alternativa en el encuentro entre la memoria y lo imaginario: la vuelta de la sociedad incaica y el regreso del inca. Encontrar en la reedificación del pasado la solución a los problemas de identidad"³⁷ mientras Manuel Burga define la utopía andina como "...un conjunto de actitudes y comportamientos sociales que buscan la restauración de la sociedad indígena derrotada y conquistada por los españoles".³⁸ La utopía andina tiene rasgos de un discurso de salvación, donde las aspiraciones se encarnan en un mesías (el inca) que anunciará y restaurará el nuevo orden. Todo ello está impulsado por sentimientos y pasiones que movilizan a amplios sectores sociales.

La utopía andina como propuesta historiográfica es, en verdad, una lectura novedosa de la historia peruana, que articula metodológicamente la ideología, la estructura, el orden normativo, el entorno cultural y los conflictos sociales. Sobre esta base, se ha venido construyendo una nueva imagen del Perú y de la historia andina.³⁹

La profundidad en el tiempo –según Burga y Flores Galindo– ha construido una subjetividad singular que contrasta con la racionalidad occidental. Esta subjetividad se caracteriza porque está dominada por el trauma de la conquista y por el rechazo a la modernidad. Al respecto Flores Galindo asevera que: "La utopía nace de un rechazo al presente y remite a un pasado, al encuentro con las tradiciones: negar la modernización".⁴⁰ En otro texto afirma que: "Para las gentes sin esperanza, la utopía andina es el cuestionamiento de esa historia que los ha condenado a la marginación. La utopía andina niega la modernidad y el progreso, la ilusión del desarrollo entendido como la occidentalización del país.

36. Burga y Flores Galindo, op. cit., p. 87. Para una crítica de la utopía andina de Burga y Flores Galindo ver Enrique Urbano, "Representaciones colectivas y arqueología mental en los Andes", en *Allpanchis*, vol. XVII, No. 20, Instituto Pastoral Andina, Cuzco, 1982.

37. Flores Galindo, 1988, op. cit., p. 19.

38. Burga, 1988, op. cit., p. II.

39. Queda pendiente un análisis y un balance historiográfico sobre el desarrollo de la utopía andina en la historiografía ecuatoriana. Existen importantes contribuciones, véase Galo Ramón, *La Resistencia Andina: Cayambe 1500-1800*, CAAP, Quito, 1987; "El Ecuador en el espacio andino: Idea, proceso y utopía", en *Allpanchis*, año XXII, No. 35-36, Instituto de Pastoral Andina, Cuzco, 1990.

40. Alberto Flores Galindo, "La utopía andina: esperanza y proyecto", en *Tiempo de Plagas*. Caballo Rojo Ediciones, Lima, 1988, pp. 250-251.

Hasta ahora, el resultado ha sido la destrucción del mundo tradicional sin llegar a producir una sociedad desarrollada".⁴¹

En la esfera de la práctica, la "racionalidad andina" se expresaría en los modelos económicos e instituciones sociales que usan las "técnicas" de cooperación para la producción y el control de la naturaleza.⁴²

En términos historiográficos, los textos de Flores Galindo y Manuel Burga, sobre la utopía andina, representan el mejor esfuerzo de una historia social preocupada por las relaciones integrales, los conflictos sociales (de clase, étnicos y simbólicos), los cambios, la dinámica histórica y especialmente por los segmentos de las clases oprimidas. Sin embargo, esta articulación entre "agencia", cultura y estructura no logra verdaderamente consolidarse cuando se analiza el comportamiento político de la población indígena. Al respecto, Walker⁴³ llama la atención de que la mayoría de trabajos históricos en el Perú se han limitado a denunciar, describir y romantizar la situación del indígena, se los trata como artefactos históricos, objetos explotados, tesoros milenarios, y no como seres humanos activos y conscientes. Concretamente, el campesino indígena se lo ha visto en dos formas: como rebelde o como víctima.⁴⁴ A esta perspectiva no le interesa el análisis de la producción de sentidos por parte de los sectores subordinados (indígenas), sino demostrar que sus acciones se definen por miedos, mitos, sueños y, solamente, por estrategias de resistencia.

Por su parte, la utopía andina atribuye y diferencia capacidades políticas a la nobleza indígena como a la mayoría indígena. Flores Galindo pone énfasis en las elites intelectuales aristocráticas, como Garcilaso de la Vega y líderes de rebeliones indígenas en el siglo XVIII, como Juan Santos Atahualpa y Túpac Amaru. Mientras que Burga analiza la praxis social cotidiana y la producción intelectual de cronistas mestizos y nobles empobrecidos, como Guamán Poma de Ayala y Juan Santa Cruz Pachacuti. Ambos autores destacan que la nobleza y los líderes indígenas convirtieron la utopía andina en programas políticos. Las elites expresan el éxito de la adaptación como intermediarios entre los vencidos y vencedores. A ellos se les atribuye mayor sentido crítico y capacidad política (legitimidad, alianza, lucha y negociación), mientras que a la mayoría indígena se la reduce a su lugar en la estructura social, indios pobres, sin capacidad política y autodefinición.

La utopía andina nace por la confluencia de diversas experiencias sociales y culturales. Sin embargo, Burga y Flores Galindo enfatizan en la "tecnología de

41. Flores Galindo, 1988, op. cit., p. 416.

42. Jurgen Golte, "Cultura y naturaleza andinas", en Eduardo Kingman (comp.), *Ciudades de los Andes. Visión Histórica y Contemporánea*. Ciudad, Quito, 1992.

43. Charles Walker, "El estudio del campesinado en las ciencias sociales peruanas: avances, limitaciones y nuevas perspectivas", en *Allpanchis*, año XXI, No. 33, Instituto de Pastoral Andina, Cuzco, 1989, p. 162.

44. *Ibid.*, p. 180.

la escritura" como la que da orden y coherencia a los relatos míticos e históricos, convirtiéndolos en una ideología capaz de cuestionar las bases del poder colonial y restablecer un orden originario. Al contrario, la oralidad entre la mayoría indígena, garantizaba una memoria cultural a través del mito, el ritual, y las fiestas que iban informando y avizorando la resurrección del inca y de un orden social transformado. De la misma forma —estos autores— ven las acciones de los indígenas en las rebeliones del siglo XVIII como la plasmación de un discurso mítico-histórico que habita en el inconsciente colectivo, impulsando a los indígenas hacia prácticas extremadamente violentas. Los indígenas consideraban al español como un ser humano, pero de naturaleza bestial, perverso, maligno y hereje debido a sus características raciales y culturales.⁴⁵ Estas expresiones desbordaron a la dirección y aceleraron la derrota militar. de esa forma, la masa indígena aparece como incapaz de entender el programa político de sus líderes y la necesidad de establecer alianzas políticas con otros sectores (españoles, criollos y mestizos), en tanto, se afirma que sus acciones estaban míticamente orientadas.

Estos trabajos resultan poco convincentes para explicar el comportamiento político y la participación de indígenas, mestizos y criollos en los levantamientos del siglo XVIII. Al respecto las hipótesis formuladas por Steve Stern y Scarlet O'Phelan⁴⁶ han demostrado ser más sólidas. Ambos autores coinciden en señalar que el surgimiento de un conjunto de revueltas y rebeliones en el siglo XVIII se debe a los cambios del modelo productivo y de explotación colonial. Es decir, se rompen frágiles equilibrios que habían mantenido la legitimidad del poder colonial frente a los indígenas, basados en alianzas con los curacas y mecanismos legales efectivos. Este quiebre del "pacto colonial" se produce en un contexto donde se van haciendo mucho más sofisticados los mecanismos de explotación colonial (cobro del tributo, mita minera, repartos y alcabala). El modelo explicativo de Stern y O'Phelan pone en juego un conjunto de relaciones integrales que abarca tanto el análisis de las modificaciones de la estructura fiscal y administrativa, como las formas de respuesta social, la conciencia, y las representaciones políticas (del rey o del inca) como base de legitimidad, de ideologías y programas políticos.

Un análisis adecuado del comportamiento político del indígena debería empezar por reexaminar el tiempo que se otorgan a los diferentes actores sociales. Hasta aquí, las elites indígenas actúan a un ritmo acelerado y dinámico en contraposición a un tiempo estructural de las multitudes indígenas. Este

45. Véase, Jan Szeminski, *La Utopía Tupamarista*, PUC, Fondo Editorial, Lima, 1985. Y del mismo autor, "El único español bueno es el español muerto. Maten a los españoles", en *Pishtacos de Verdugos a Sacacafes*, TAREA, Lima, 1989.

46. Scarlet O'Phelan, *Un siglo de rebeliones anticoloniales, Perú y Bolivia: 1700-1783*, CEC, Cuzco, 1988; Steve Stern (ed.), *Resistencia, Rebelión y Conciencia Campesina en los Andes. Siglos XVIII al XX*, IEP, Lima, 1990.

esfuerzo también debe recuperar una sensibilidad por la experiencia subjetiva, los conflictos y la vida cotidiana.⁴⁷

En este sentido, creemos que la propuesta historiográfica de la utopía andina ha privilegiado el análisis de la cultura de elite más que la experiencia de los sectores subalternos indígenas propiamente dichos, cuyas acciones y comportamientos son explicados por mitologías inconscientes.

En el siglo XVIII, la representación del inca se manifiesta en algunas rebeliones indígenas (de Oruro en 1739 y de Túpac Amaru en 1780), en el arte, el ritual, en ceremonias públicas o en el lenguaje político; en pocas palabras, se vive un renacimiento cultural inca.⁴⁸ Esta experiencia se expresa con toda claridad en el Cuzco y fue llamada por Rowe⁴⁹ como "nacionalismo inka". Sin embargo, Flores Galindo considera que este renacimiento cultural tuvo un carácter panandino. Sobre este punto Nelson Manrique tiene algunas observaciones.⁵⁰ El dice que la etnografía y la historia han demostrado que la representación del Inca (y del Inkarrí) tiene múltiples variantes, por ejemplo, en algunos pueblos de la sierra del Perú, el Inca no significa principio ordenador, sino que se lo representa en términos de ilegitimidad, violencia y abuso.⁵¹ El carácter global que Flores Galindo pretende dar a la utopía andina no tiene el debido sustento empírico.

En suma, Burga y Flores Galindo conceptualizan las experiencias sociales y políticas de los indígenas a partir de relatos mesiánicos, milenarios y utópicos que habrían configurado respuestas comunes.⁵²

47. Los conflictos cotidianos entre la población indígena han sido muy poco explorados, una excepción es el trabajo de Ward Staving, "Violencia cotidiana de los naturales de Quispicanchis, Canas y Canchis en el siglo XVIII", en *Revista Andina*, año 3, No. 2, CBC, Cuzco, 1985.

48. Gustavo Buntinx y Luis Eduardo Wuffarden, "Incas y reyes españoles en la pintura colonial peruana: la estela de Garcilaso", en *Márgenes*, año IV, No. 8, SUR, Lima, 1991; Juan Carlos Estensoro, "La plástica colonial y sus relaciones con la Gran Rebelión", en *Mitos y Símbolos en los Andes. La figura y la palabra*, CEC, Cuzco, 1993; Francisco Stastny, "El arte de la nobleza inca y la identidad andina", en *Mitos y símbolos en los Andes. La figura y la palabra*, CEC, Cuzco, 1993.

49. John Rowe, "El movimiento nacional inca del siglo XVIII", en *Túpac Amaru II-1780. Sociedad colonial y sublevaciones populares*. Antología, Retablo de Papel Editores, Lima, 1976.

50. Nelson Manrique, "Historia y utopía en los Andes", en *Márgenes*, año IV, No. 8, SUR, Lima, 1991, pp. 25-29.

51. *Ibíd.*, p. 27.

52. Debo advertir que Manuel Burga renuncia a la utilización de los conceptos de mesianismo y milenarismo para explicar los movimientos nativistas del siglo XVI y XVII reemplazándolos por el de utopía.

UN COMENTARIO FINAL

Como hemos visto, el ambicioso programa de Flores Galindo y Burga se constituyó a partir de un derrotero que explicara el surgimiento y desarrollo de la utopía andina, desde la conquista hasta nuestros días, cuyo resultado nos brindaría la posibilidad de encontrar regularidades en el comportamiento del "hombre andino" y, así, contar con una visión totalizante de la historia andina. Flores Galindo sostiene que lo andino: "tiene más de una utilidad, porque permite, por ejemplo, desprenderse de la connotación racista que implica la palabra indio, evoca la idea de una civilización, no se limita a los campesinos, sino que incluye a pobladores urbanos y mestizos, toma como escenario la costa y la sierra, trasciende los actuales límites nacionales y ayuda a encontrar los vínculos entre la historia peruana y las de Bolivia o Ecuador. ¿Qué es lo andino? Antes que nada una antigua cultura que debería ser pensada en términos similares a los que se utilizan con los griegos, los egipcios, o los chinos, pero para ello hace falta que este concepto por crear se desprenda de toda mistificación".⁵³

También el interés de estos dos historiadores fue hacer una historia de la conciencia e identidad en los Andes. Refiriéndose a la identidad en el Perú, Burga se pregunta: "El Perú, ¿una nación criolla occidental? ¿o mestiza sincrética? ¿o una nación andina enraizada en las viejas tradiciones culturales indígenas?... el estudio de la utopía andina inevitablemente enfatiza uno de estos aportes en el proceso de construcción de la nación".⁵⁴ De la misma forma, Flores Galindo plantea que la utopía andina es útil para entender los problemas de identidad en el pasado.⁵⁵ El concepto de la utopía andina hace referencia a una continuidad básica en la construcción de "lo peruano".

La utopía andina puede caracterizarse como "el proyecto de una historia global en el que se trata de restituir la forma del conjunto de una civilización, el principio material o espiritual de una sociedad, la significación común a todos los fenómenos de un período, la ley que da cuenta de su cohesión..."⁵⁶ La utopía andina intenta expresar una totalidad coherente, que por la integración de sus partes, explica la historia peruana a partir del surgimiento de la utopía andina que actúa como un "mito de origen". En este sentido Manuel Burga asevera:

La utopía, durante este siglo (XVII), es vivida como una alegría colectiva desacralizadora de lo que significa lo español y el sistema colonial. Idealizan lo indígena,

53. Flores Galindo, 1988, op. cit., p. 12.

54. Burga, 1990, op. cit., p. 580.

55. Flores Galindo, 1989, op. cit., p. 147.

56. Michel Foucault, *La Arqueología del Saber*, Siglo XXI, México, 1988, p. 15.

surge progresivamente un orgullo por la historia inca y *se preparan las conciencias* para los grandes movimientos sociales que se producirán en el siglo XVIII. *La utopía andina, esa fuerza que hace recordar al Perú que es una nación andina, había iniciado su marcha.*⁵⁷ (el subrayado es mío).

La utopía andina como discurso historiográfico no trata de obtener una pluralidad de historias diversas, sino determinar qué forma de relación se puede establecer y describir. La diversidad cultural y étnica desaparecerá cuando se incorpore como otro elemento de la nación peruana. Así, Manuel Burga enfatiza "...que el problema de la confrontación entre lo andino y lo peruano, pueda resolverse cuando el primero se incorpore dentro de la nación peruana y pierda su identidad".⁵⁸ Esta descripción global apiña a todos los fenómenos en torno de un centro único: principio, significación, espíritu, visión del mundo y forma de conjunto.⁵⁹

Comparto la crítica formulada por Jean Piel⁶⁰ a este tipo de propuestas, que no son más que mitos del discurso nacional-indigenista: 1. el mito de la homogeneidad interna y etnosocial de la comunidad indígena; 2. el mito de la solidaridad interna, fraternal e igualitaria de la comunidad indígena; 3. el mito de la universalidad étnica de la comunidad como única aspiración de los grupos indígenas; 4. el mito de la inmutabilidad del ayllu; y, 5. el mito de la nacionalidad indoamericana factible de ser construida a partir de comunidades rurales.⁶¹

El texto de la utopía andina se puede leer como un esfuerzo por describir una esencialidad peruana a partir de una explicación teleológica de la historia. Construye los hechos con arreglo al futuro; es decir, los procesos, los comportamientos y los gestos se dirigen hacia una función última, que es la consolidación de una identidad peruana. Esta se convierte en la única fórmula para liberar la subjetividad de las amarras del colonialismo y de la tradición. La utopía andina, así entendida, es un factor de continuidad y cohesión de la historia peruana. Este discurso—nos dice Urbano—⁶² está impulsado por el tema de la identidad nacional, que ha tomado el camino de la ideología nacionalista y ha reproducido mitos sobre la sociedad indígena.

En este sentido, la etnicidad representa una amenaza a la modernización y a la creación de una subjetividad centrada en valores ilustrados de libertad e integración social. Una subjetividad, como la del indígena, dominada por el

57. Burga, 1990, op. cit., p. 598.

58. Burga, 1989, op. cit., p. 153.

59. Foucault, op. cit., pp. 15-16.

60. Jean Piel, "¿Naciones indoamericanas o patrias del criollo? El caso de Guatemala y los países andinos en el siglo XIX", en Antonio Escobar (comp.), *Indio, Nación y Comunidad en el México del siglo XIX*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 1993.

61. *Ibid.*, p. 29.

62. Henrique Urbano, "Modernidad en los Andes: un tema y un debate", en *Modernidad en los Andes*, CBC, Cuzco, 1991.

"trauma de la conquista" no puede asimilar estos valores. En definitiva, la utopía andina es la historia de la des-etnización indígena.

Este discurso no es exclusivamente de los historiadores sino es lugar común en las ciencias sociales peruanas. Por ejemplo, según el sociólogo Gonzalo Portocarrero, el trauma de la conquista sigue manifestándose entre los migrantes serranos que viven en Lima, que reaparecen como "fantasmas coloniales" en momentos de crisis social y catarsis colectiva. Más aún, afirma: "...la vigencia de la mentalidad popular, de una concepción del mundo marcada por la magia y la desconfianza frente a la modernidad y sus representantes".⁶³

Estos discursos sobre el indígena nos lleva a comentar muy brevemente la construcción de la alteridad en el texto de la utopía andina. Según Said,⁶⁴ la premisa epistemológica en la construcción del "Otro", es que se los considera incapaces (en nuestro caso el Otro-indígena) de representarse a sí mismos, por lo tanto, es necesario representarlos, hablar sobre ellos, constituyéndolos en objeto de conocimiento. Se define "lo andino" o "Andinismo"⁶⁵ como un sistema de interpretaciones cuyo material son los Andes, sus culturas, comportamientos, gentes y localidades. Bajo esta mirada los Andes se esencializan y se ven reducidos a la sierra peruana. Siguiendo a Said,⁶⁶ también, podríamos decir que no existe la posibilidad de aceptar una correspondencia ontológica entre sus representaciones de los intelectuales urbanos radicados en Lima sobre "lo andino" y la realidad a la que pretenden describir. Este discurso, por tanto, habla más del lugar social de los que lo producen. Lo andino y la utopía andina es un discurso del poder, un conocimiento del "otro" para apropiarse de él, subsumiéndolo ideológicamente y reafirmando "lo especial que somos 'nosotros'".⁶⁷ La utopía andina, como sistema de representaciones, no solo refleja la

63. Gonzalo Portocarrero, "Psicoanálisis, las ciencias sociales y el mundo popular", en *Modernidad en los Andes*, CBC, Cuzco, 1991, p. 169. En la misma perspectiva ver el artículo de Alberto Flores Galindo, "Demonios y degolladores: el discurso de los colonizados", en *Márgenes*, SUR, año III, No. 5-6, Lima, 1989.

64. Edward Said, *Orientalism*, Vintage Books Edition, 1979.

65. Orin Starn ha sido el primero en introducir el concepto de "Andinismo" en un intento por entender el discurso, la práctica y el pensamiento antropológico sobre los Andes. Apoyándose en el modelo explicativo de Edward Said en orientalismo, Starn define el concepto de "Andinismo" como una construcción falsa o un discurso idealizado de la realidad histórica andina (Orin Starn, "Antropología Andina, 'Andinismo' y Sendero Luminoso", en *Allpanchis*, año XXIII, No. 39, Instituto de Pastoral Andina, Cuzco, 1992. El artículo de Starn originalmente fue publicado en inglés, "Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Perú", *Cultural Anthropology*, vol. 6, No. 1, feb. 1991, pp. 63-91.

66. Said, op. cit., p. 5.

67. El discurso adquiere sentido en tanto se expresa en prácticas. La utopía andina se ha traducido en acciones específicas como son los proyectos de desarrollo y programas de recuperación de tecnología tradicional. Respecto a estas ideas véase el artículo de Eduardo Grillo Fernández, "Perú: agricultura, utopía popular y proyecto nacional", en *Revista Andina*, año 3, No. 1, CEC, Cuzco, 1985.

condición de un lenguaje científico sino también la propia configuración histórica del espacio peruano. La costa y la sierra van más allá de ser solo fronteras geográficas, sino que forman parte de discursos que valorizan la oposición entre costa y sierra como una oposición entre moderno y tradición, civilizado y barbero, indio y blanco. Como Manuel Burga sostiene:

Así como los europeos siempre miran al Oriente como un espacio territorial de donde vienen problemas y soluciones, *en el Perú el Oriente nuestro –con respecto a la costa– es el mundo andino*: de allí siempre vienen movimientos sociales y también posibilidades de solución con características muy diferentes a las que podemos encontrar en las respuestas que llegan de Occidente.⁶⁸ (el subrayado es mío).

La utopía andina construye un conocimiento del "Otro-indígena" como una asimilación deseada, pero nunca como un pleno reconocimiento y respeto de la identidad del "otro" y de los tejidos culturales locales, perdiéndose de esta forma, la oportunidad de recuperar críticamente la memoria histórica.⁶⁹

En cuanto a las consideraciones metodológicas, Flores Galindo y Manuel Burga, con distinto énfasis, emplearon el estructuralismo, el marxismo y especialmente el psicoanálisis. Flores Galindo ha privilegiado el análisis del mundo interior, de los espacios imaginarios, de los mitos y sueños. En la misma línea, Burga justifica su interés por lo imaginario aduciendo que los actores sociales de diferentes épocas casi nunca podían pensar con la racionalidad occidental.

...lo que significó estudiar la historia de las mentalidades, no de las ideologías que son cuerpos organizados de ideas y de explicaciones, sino de una serie de ideas heterogéneas, actitudes sociales, emociones colectivas, libros, obras de arte e incluso mitos donde ese imaginario se volvía realidad.⁷⁰

La opción por la historia de las mentalidades dio lugar a que se estudie la sensibilidad más que la conciencia, lo psicológico sobre lo intelectual, y lo inconsciente sobre las operaciones mentales deliberadas. La historia de las

68. Burga, 1989, op. cit., p. 149.

69. Fernando Calderón, "Modernización y ética de la otredad. Comportamientos colectivos y modernización en América Latina", en *Revista Mexicana de Sociología*, año LVII, No. 3, UNAM, México, 1995.

70. Burga, 1990, op. cit., p. 584.

71. Solange Alberro, "La historia de las mentalidades: trayectoria y perspectivas", en *Historia Mexicana*, vol. XLII, No. 2, Colegio de México, México, 1992, p. 334. Este enfoque asume una perspectiva temporal donde la noción de cambio o mutación desaparecen para dar lugar a la

mentalidades privilegia procesos culturales colectivos e impersonales de larga duración.⁷¹

Esta perspectiva metodológica justifica una descripción genérica y anónima de la historia indígena, salvo cuando se trata de curacas, cronistas o líderes rebeldes, se les reconoce una identidad propia. En todo caso, lo que interesaba era reconstruir un escenario histórico, una civilización, que se definía por un conjunto de caracteres comunes (hábitat, comportamientos, mitos, imágenes, tecnologías, etc.) y así darle un lugar a la "civilización andina" en la historia universal.

Los conceptos utilizados por Burga y Flores Galindo de lo andino, milenarismo, mesianismo y utopía, no se limitan a ser el resultado de una descripción, se constituyen en bases de una adscripción que acomodan los "hechos", y al "otro", dentro de un discurso que busca reforzar las imágenes de lo que creemos y deseamos ser.

En suma, la propuesta metodológica y epistemológica de la denominada "utopía andina" ha impedido reconocer al "otro-indígena" en su propia historia, como productores de sentido y significados; por el contrario, los continua mirando como sujetos que cargan y reproducen traumas, fantasmas y mitos coloniales.

estabilidad, al equilibrio y a la lentitud. Los mitos y las mervallidades corresponden a estructuras de gran longevidad. En esta perspectiva véase el libro colectivo de Max Hernández, Moises Lemlij y María Rostworowski, *Entre el Mito y la Historia. Psicoanalistas y Pasado Andino*, Ediciones Psicoanalistas Imago, Lima, 1987.