

# José Luis Rénique

## LA UTOPIA ANDINA HOY

(Un comentario a "Buscando un Inca")

*"Pero Rendón Willka no es indio, ... no cree en los dioses montaña, se vale de esa creencia para llegar a un fin político, es totalmente racional o racionalista."*

José María Arguedas (1965)

Siendo un libro de historia, *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes* (Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1987), de Alberto Flores Galindo, encierra una enorme actualidad. Sus planteamientos parecen responder a una actitud muy propia de tiempos de incertidumbre como los actuales: la búsqueda en el pasado de claves para encontrar una salida al atolladero del presente.

El objetivo principal de *Buscando un Inca* es reflexionar sobre el papel de "lo andino" —como visión del mundo, como idea y sustento de planteamientos políticos y movimientos sociales— en la historia y el presente del Perú. Su análisis se inicia en el siglo XVI para arribar a una interpretación de la "guerra silenciosa" en curso, es decir, de la violencia política actual y de las alternativas en juego para un país que no termina aún de convertirse en nación. Esta opción metodológica se justifica por el hecho de que, para Flores Galindo, la confrontación social y política que se vive hoy en el Perú es, fundamentalmente, la expresión de un nuevo y reiterado enfrentamiento entre el mundo andino y Occidente (p. 365). Es decir, el capítulo definitivo de una larga confrontación que ha moldeado la historia de este país: el momento en que "la cultura andina parece ubicada finalmente a la defensiva" por la imposición del capitalismo. Momento crucial, por lo tanto, en el cual surge una disyuntiva entre el aplastamiento definitivo de la cultura andina y la posibilidad de un modelo de desarrollo que no implique la postergación del campo y la ruina de los campesinos (p. 364).

Esta aproximación es discutida en las páginas siguientes de este artículo. Para ello, en primer lugar, se ubica a *Buscando un Inca* en la tradición intelectual de la que se nutre: la visión indigenista del problema nacional. Luego se examina con cierto detalle algunos aspectos claves de su argumentación—la naturaleza de la llamada "utopía andina"; los mecanismos de transmisión de la misma y su encuentro con los movimientos sociales—, tomando para ello los pasajes más relevantes del texto. Finalmente, se explicita el modelo que se propone en *Buscando un Inca* y se discute su pertinencia como *explicación histórica* de la confrontación actual, así como las implicancias para nuestro tiempo de una visión del Perú desde la perspectiva de "lo andino" tal como es entendido por Flores Galindo.

## I. BUSCANDO UN INCA Y LA TRADICION INDIGENISTA

Con todas las innovaciones que introduce, el libro de Flores Galindo tiene parentesco con intentos anteriores de indagación por "lo andino"; básicamente, como ya hemos mencionado, con una visión indigenista radical que tomó forma en los años veinte. Una comparación con *Tempestad en los Andes*—el célebre libro de Luis E. Valcárcel aparecido en 1927— permite ubicar a *Buscando un Inca* en la tradición del esfuerzo de los intelectuales urbanos por pensar el país desde la perspectiva del campesinado indígena.

En *Tempestad*, bajo el impacto de los movimientos indígenas de inicios de los veinte, Valcárcel pretendía desentrañar los "mitos movilizados" de la rebeldía andina. Como desconfiaba de la utilidad de los métodos convencionales de arqueólogos, sociólogos o historiadores para comprender el "lento, casi imperceptible" proceso de nacimiento de una nueva conciencia indígena, elaboró una aproximación alternativa basada en la intuición. (1) La cultura "bajará otra vez de los Andes", concluyó.

Este planteamiento, sin embargo, provocó objeciones. Se criticó sus ambigüedades y anacronismos: ¿poesía, relato, historia, panfleto o retórica pura? ¿Proponía Valcárcel un retorno al Tawantinsuyo? ¿Por qué el historiador acucioso se apartaba del rumbo erudito y optaba por "adivinar" el destino del mundo andino? Para Valcárcel, el método tenía su justificación en el hecho de que "lo andino" se revelaba como una ebullición, como un fermento que encerraba las claves de una historia antigua. Según él, la sierra atravesaba por una coyuntura excepcional: de aquéllas en que las sociedades revelan sus contradicciones internas, en las que se descubre la insuficiencia de los paradigmas interpretativos prevalecientes para captar el pulso acelerado de los tiempos revueltos. De ahí su enfoque heterodoxo, bien compren-

(1) Estas ideas fueron expuestas por Valcárcel en su correspondencia con José Carlos Mariátegui. "Es convicción mía —escribió en septiembre de 1925— que más podemos hacer por la 'adivinación' del Perú precolombino quienes somos capaces de un gran amor por el indio y por las sierras que cuantos se limitan a un infecundo eruditismo o a una trivial búsqueda arqueológica." Más tarde, en julio de 1926, sostuvo: "En contacto con la raza, intuyo lo que en su alma crepuscular va emergiendo."

dido por José Carlos Mariátegui, quien afirmó que no podía esperarse una "crítica objetiva, un análisis neutral" de una obra que pretendía traducir el "íntimo sentido histórico" de la conciencia indígena.

Si ante un mundo andino en ebullición Valcárcel apostó por la intuición, en circunstancias análogas Flores Galindo recurre al análisis histórico. Su propuesta: explorar la conformación y el itinerario de la "utopía andina", concepto que —según su argumentación— resume una serie de concepciones milenaristas y mesiánicas que han configurado, desde el siglo XVI, el trasfondo de los movimientos rurales andinos. Así, *Buscando un Inca* responde al intento de hacer la biografía de una idea, pero, sobre todo, "de las pasiones y las prácticas que la han acompañado." (p. 24).

Los resultados de su investigación están expuestos en nueve capítulos que pueden ser leídos con cierta autonomía. En los capítulos I, II y III analiza la conformación de la "utopía andina" y su papel en el movimiento tupacamarista de 1780. Los capítulos IV y V se refieren al siglo XIX, a los intentos criollos de cobijarse bajo el manto de la "utopía andina" para montar un movimiento emancipatorio que, finalmente, no lograría resolver la cuestión de cómo derrotar a los españoles evitando al mismo tiempo una guerra de castas. Los capítulos VI a IX están dedicados al presente siglo. En el referente a la década del veinte se explora la posibilidad de que la tradición utópica andina se entroncara con la lucha por el socialismo en el Perú. El desencanto con una modernización anticampesina y la insurrección senderista son los asuntos examinados en los capítulos VII a IX.

## II. LA UTOPIA EN LOS ANDES

Las utopías expresan un cuestionamiento del presente, revelan la posibilidad de transformarlo, y encierran un planteamiento sobre el futuro. La utopía surgida en los Andes, según nos dice Flores Galindo, anuncia que algún día el tiempo de los mistis llegará a su fin y se iniciará una nueva edad. Su conformación, afirma, se inició con la Conquista, a raíz de la cual se puso en marcha el proceso colectivo de reedificar mentalmente el pasado prehistórico como respuesta a los problemas de identidad provocados por dicha catástrofe. Entonces, la memoria y lo imaginario, categorías mentales andinas y europeas, confluyeron para crear un modelo de sociedad ideal ubicada en el pasado: "un reino sin hambre, sin explotación y donde los hombres andinos vuelvan a gobernar." (p. 49).

El trágico fin de la resistencia de Vilcabamba y la muerte de Túpac Amaru I dieron pie al surgimiento del mito de Inkarrí. Pero fue Garcilaso de la Vega quien, con su idealizada visión del imperio incaico, otorgó, a inicios del siglo XVII, partida de nacimiento a la "utopía andina". En ese punto —concluye el autor—, "de práctica y anhelo", la "utopía andina" pasó a ser "discurso escrito." (p. 54).

El análisis del alzamiento liderado por José Gabriel Condorcanqui en 1780 permite examinar la relación entre "utopía andina" —como aspiración

compartida pero también diferenciada de las masas indígenas y de la élite que se reclamaba descendiente de la nobleza incaica— y movimiento social. A diferencia de otros autores que han puesto énfasis en las causas económicas o políticas que dieron origen a la rebelión tupacamarista, Flores Galindo subraya el peso fundamental jugado por los cambios operados en la cultura y en la mentalidad colectiva andina que precedieron al estallido de 1780. Se refiere básicamente a dos fenómenos: a la irrupción en la política colonial de una élite indígena que en su conflicto con la metrópoli reivindicaba orgullosamente su condición étnica (y que había encontrado en la obra de Garcilaso la justificación ideológica de sus pretensiones), y a la existencia de un anhelo colectivo por la "vuelta a ese Tahuantinsuyo que la imaginación popular había recreado con los rasgos de una sociedad igualitaria." (p. 117). Al declararse Inca-Rey, Túpac Amaru habría sellado la alianza de ambas vertientes. Sin embargo, en el transcurso de la rebelión surgieron divergencias profundas. La relativa organización establecida por los líderes fue desbordada por un movimiento espontáneo; sin embargo, el alzamiento en su conjunto dependía de éste para seguir adelante. De ahí que —escribe Flores Galindo— la espontaneidad fuese inevitable y hasta necesaria. Con ella vino la generalización de la violencia.

Pero —según señala el autor— esta "violencia rebelde" no surgió como una respuesta mecánica a la opresión colonial. Por el contrario, para admitir la posibilidad de la revolución se requería, además, de un elemento mental *que permitiera que los rebeldes sintieran que sus acciones tenían sustento y explicación en una cultura, en una concepción del mundo propia, en una ideología y una moral* (p. 119). La "utopía andina" ofrecía ese sustento: una particular concepción del tiempo, por ejemplo, que señalaba que en 1780 "terminaba la edad de los españoles y los incas volverían." Matar españoles se convertía así —según se argumenta— en un acto propiciatorio para la llegada de esa particular fusión de apocalipsis y pachacuti presente en la "utopía andina" (p. 139). La tensión entre estas dos concepciones distintas de los objetivos de la lucha —vuelta al pasado, por una parte, y ruptura con España y modernización del país, por otra— terminaría paralizando la revolución y propiciando su derrota. La élite indígena había intentado "convertir a la utopía andina en un programa político." (p. 108). Iniciado el alzamiento, sin embargo, no había conseguido contener una espontaneidad que actuaba relativamente divorciada del discurso político elaborado por la élite. Esta tensión interna sería un elemento característico de los movimientos sociales andinos.

Pero la historia de la utopía en los Andes —ha advertido el autor en los inicios del libro— no es una historia lineal: alterna períodos álgidos donde confluye con grandes movimientos de masas y otros de postergación y olvido, como el siglo XIX, durante el período en que se establece una república que prolongaría la marginación de los indios propia de la dominación colonial.

Utilizando el enfoque del psicoanálisis, Flores Galindo analiza "los suc-

ños de Gabriel Aguilar". Examina su búsqueda febril de un descendiente de Túpac Amaru I para colocarlo a la cabeza de una rebelión antiespañola y detalla el entrapamiento interno de su proyecto. El caso de Aguilar ejemplifica la impotencia del estrato criollo luego de que la posibilidad de una nación diferente con capital en el Cusco —cuyos gobernantes habrían descendido de la aristocracia indígena y donde "el indio y su cultura no habrían sido menospreciados" (p. 108)— había sido derrotada en 1780. Un largo siglo, por lo tanto, en el que la "utopía andina" no se encontró con la "intervención multitudinaria" de las masas campesinas; en el cual, por un lado, los incas fueron invocados "como un pasado del que los militares criollos se imaginaban como continuadores", y, por otro, la aspiración por la vuelta del inca "termina confinada a los espacios rurales: idea subterránea y clandestina, confundida con el folklore de los pueblos o con los sordos temores de los blancos." (p. 210).

De ese confinamiento, a través de mecanismos no explicados en el texto, la "utopía andina" emergería a inicios del siglo XX para expresarse como sustento de un conjunto de rebeliones rurales entre 1919 y 1923, cuyo centro estuvo en las alturas de Cusco y Puno pero que abarcaron desde Ayacucho hasta Cochabamba (p. 248). Flores Galindo se pregunta si, en el marco de dichas rebeliones, los indígenas se plantearon la restauración del Tawantinsuyo. Su respuesta no despeja las dudas por completo: "No existen las evidencias necesarias —explica— para afirmar que los campesinos llegasen a formular un programa de ese estilo." (p. 226). Anota, sin embargo, que por ese entonces, "el mito vivía en los Andes." (p. 269). Más aún: el indigenismo, el aprismo y el socialismo de Mariátegui —es decir, las corrientes que "vertebrarán en lo sucesivo la vida intelectual del país"— serían "tributarias de la utopía andina." (p. 226). Este encuentro significó la posibilidad de que la fuerza de los mitos andinos se entroncara con la política, con la lucha revolucionaria y el socialismo, y que la historia de la "utopía andina" entrara en una etapa en que se configuraría un "horizonte utópico" para la revolución en el Perú. Es interesante detenerse aquí para examinar más en detalle este planteamiento, porque en él reposa la validez del argumento de la *continuidad* de la "utopía andina".

El "socialismo de Mariátegui" habría asimilado las concepciones de la "utopía andina" a través de los indigenistas, quienes habrían actuado como el puente entre el autor de los *7 ensayos* y un mundo que éste no conoció directamente. Según afirma Flores Galindo, a pesar de que Mariátegui sabía que no todos los indigenistas eran socialistas, creía que sus planteamientos interpretaban "las tendencias de la realidad." (p. 275). ¿Hasta qué punto —nos preguntamos— era correcta la suposición de Mariátegui?

Al respecto, una primera cuestión que debería ser examinada es el grado en que, por aquel entonces, las percepciones políticas de la población rural indígena se habían occidentalizado. Flores Galindo tiende a privilegiar los testimonios que prueban la persistencia de las continuidades. Según se sabe, a raíz de los movimientos del período 1919-1923, muchas veces se dijo que los indios pretendían retornar al Tawantinsuyo. Al calor del debate, in-

digenistas como Valcárcel llegaron a plantear la posibilidad de restablecer instituciones incaicas. Sin embargo, una vez que las confrontaciones fueron amainando y la situación rural se estabilizó, fue quedando claro que las reivindicaciones campesinas estaban expresándose en un lenguaje cada vez más político (en tanto opuesto a utópico), y que la mercantilización de la sociedad rural y la expansión estatal que se registraban implicaban experiencias políticas nuevas que iban transformando la conciencia indígena.

A fines de la década del veinte, por ejemplo, los indios de la provincia cusqueña de Espinar protestaron en los siguientes términos por la elección de un conocido gamonal a la diputación regional:

"Un señor de esta índole, jamás puede representarnos (...) porque sería un contrasentido que un enemigo tradicional de los indígenas y repudiado por la totalidad de los habitantes de estas provincias especialmente de los indígenas que en la mayoría sabemos escribir, leer y firmar, desde luego ciudadanos comprendidos en nuestra Carta Fundamental, sea nuestro representante." (2)

¿Mera manipulación de los indios para resolver problemas de mistis, o prueba de la emergencia de una noción de ciudadanía en la sociedad rural? Testimonios complementarios permiten pensar que el memorial citado expresaba una tendencia que abarcaba al menos al estrato más alto de la sociedad campesina. En Espinar, como en buena parte del sur andino, se habían vivido años de agudos conflictos sociales. Con la expansión estatal impulsada por el gobierno leguista (1919-1930), el impacto en el campo de las cuestiones políticas nacionales se había ido acrecentando, con lo cual la manera de percibir dichos acontecimientos fue también alterándose. Como lo ha señalado Nelson Manrique en su estudio sobre la sierra central en los años de la Guerra del Pacífico, en épocas en que se produce una "brusca aceleración del *"tiempo histórico"* rural, la conciencia indígena puede experimentar rápidos cambios. (3) Algo semejante habría ocurrido en el sur algunas décadas después, cuando, como parte de los cambios que se vivieron con la mercantilización suscitada por el auge de la exportación lanera y la política indigenista de Leguía, las tradiciones utópicas fueron rápidamente erosionadas. Así, de su estudio sobre los alzamientos rurales de los años veinte, Manuel Burga concluye que en ese período las tradiciones de la "utopía andina" habían llegado a "las fronteras de su existencia." (4)

(2) De los indígenas de la provincia de Espinar, representados por nuestros delegados, cuyos nombramientos han sido expedidos por el Patronato Departamental de la Raza Indígena en conformidad con las disposiciones últimas del Supremo Gobierno al Prefecto del Departamento, 08.08.1929. Archivo del Ministerio del Interior.

(3) Manrique, Nelson: *Las guerrillas indígenas en la Guerra con Chile*, Centro de Investigación y Capacitación, Lima, 1981, p. 379.

(4) Burga, Manuel: "Los profetas de la rebelión, 1920-1923 (Imaginación y realidad en una sublevación andina)", en *Estados y Naciones en los Andes*, J.P. Deler / V. Saint Geours, Lima, IEP/IFEA, 1986, pp. 467-517.

Una segunda cuestión a explorar es el grado en el que la aproximación misma de los indigenistas al problema del campo era capaz de reflejar "las tendencias de la realidad" rural. Para tal fin es preciso tener en cuenta la ideología que moldeaba su percepción de la misma. Valcárcel, por ejemplo, rechazaba explícitamente las interpretaciones de "índole económica" —específicamente del materialismo histórico— y optaba por las corrientes "espiritualistas". Afirmaba, además, querer "revivir lo extinto" para "comprender nuestros propios hechos, borrados por la amnesia colectiva." (5) No era extraño, pues, que en su observación del presente sobrevalorara los elementos milenaristas y mesiánicos y desdeñara los que evidenciaban el progresivo acercamiento de los campesinos a la política.

En el propio Cusco de los años veinte hubo quienes cuestionaron la visión indigenista desde una posición proindígena, señalando que se trataba de "pura literatura". Así, las ideas de Valcárcel encontraron enconada oposición entre los jóvenes activistas que más tarde fundarían la célula comunista cusqueña. Inclusive, debido a su amistad con Valcárcel, estos últimos vieron a Mariátegui con gran desconfianza. (6) Al extremo que, en 1929, en lugar de vincularse con el Partido Socialista fundado en Lima por el Amauta, decidieran buscar su afiliación directa con la Internacional Comunista a través de su sede en Buenos Aires. (7) Pero estos desacuerdos no se agotaban en la retórica. Frente al asistencialismo del grupo indigenista "Resurgimiento" fundado en el Cusco por Valcárcel y Uriel García, entre otros, los comunistas locales asumieron la defensa de las reivindicaciones inmediatas de la población rural, desarrollando un camino que desembocaría en la expansión del sindicalismo agrario de mediados de siglo.

Además, si bien Mariátegui asimiló elementos de la visión indigenista, subrayó la necesidad de que la "reivindicación indígena" se convirtiese en "reivindicación económica y política." Guiados por esta perspectiva, en las décadas siguientes (particularmente después de 1950), sus seguidores im-

(5) Valcárcel, Luis E.: "Curso de Historia Nacional". Versión de los alumnos Ladislao Casapino, Rafael Lechuga y J. Anchorena H., Cusco, 1926.

(6) En el prólogo a *Tempestad en los Andes*, Mariátegui hizo esfuerzos por subrayar el sentido revolucionario de la visión de Valcárcel. Así, una frase plena de lirismo como "la dictadura indígena busca su Lenin" se trocaba en el prólogo en "el proletariado indígena espera su Lenin." De la misma, Mariátegui infirió que Valcárcel hablaba "el lenguaje de un marxista." En el Cusco, los jóvenes detractores de Valcárcel no estaban igualmente persuadidos de su compromiso revolucionario. Con el correr de los años, el célebre prólogo mariáteguiano a *Tempestad* sería tomado como el testimonio por excelencia del encuentro entre indigenismo y marxismo. Desde esa perspectiva, la trayectoria de los planteamientos indigenistas de Valcárcel sería vista como una deserción del camino revolucionario. Sin embargo, una lectura cuidadosa de *Tempestad* revelaría que ahí estaban las bases del rumbo tomado por dichos planteamientos: el papel concedido a la escuela en la reivindicación del indio, por ejemplo; o la posibilidad de una toma de conciencia de los hacendados con respecto a sus maldades contra el indio; o esa particular simpatía por el asistencialismo de los adventistas norteamericanos, por aquellos que, como el predicador Miller —en el relato "La nueva amistad"—, ofrece al indio Condori su "santa amistad, tan esperada cinco siglos." Valcárcel, Luis E.: *Tempestad en los Andes*, Lima, Editorial Minerva, 1927, p. 88.

(7) Véase, al respecto, Gutiérrez, Julio C.: *Así nació el Cuzco rojo. Contribución a su historia política: 1924-1934*, Lima, 1986, pp. 66 y ss.

pulsaron la formación de organizaciones campesinas en diversos puntos de la sierra del país. En ese proceso el contenido utópico de la visión mariateguiana fue quedando confinado a la retórica, mientras el sindicalismo agrario se constituía en expresión del encuentro de los militantes socialistas con los campesinos.

En el capítulo VII, Flores Galindo intenta demostrar cómo se prolonga la continuidad de la "utopía andina" en el contexto de la modernización que el Perú vive desde mediados del presente siglo. Para ello se apoya en la obra de José María Arguedas, en la que encuentra una visión de la vida andina que contrapone a aquéllas que privilegian el gradual predominio de los elementos capitalistas. Según Flores Galindo, a través de Arguedas podemos conocer una perspectiva del país "desde el interior del mundo andino." (p. 292). Visión que se funda en la creencia de que la sierra peruana en su conjunto seguía siendo una sociedad rígida, "donde se nace indio o misti" (p. 297) y que, en un mundo así definido, podía alimentarse la esperanza de que:

"... algún día un inmenso incendio arrasase con un orden tan injusto como brutal. Que los indios dejen de estar abajo; más que explotados, se trata de hombres humillados cotidianamente. La única forma de que este mundo se invierta es convertir el odio en una pasión colectiva. Transferir el miedo. Sólo de esta manera sería posible romper con esa 'dominación total' sobre los cuerpos y las almas, que los mistis ejercen." (p. 295).

Para subrayar los alcances —y también la incompreensión que suscitó— de este punto de vista, Flores Galindo retoma el debate de Arguedas con quienes en 1965 discutieron *Todas las sangres* como si se tratara de un "tratado sociológico." (p. 300). Flores Galindo sostiene que la incapacidad de esos eventuales críticos para advertir "las resonancias milenaristas" contenidas en la novela demostraría que los conceptos y categorías "preservaba a los sociólogos de la realidad." (p. 301). Así como a Valcárcel en su momento, a Flores Galindo le preocupa descubrir detrás de las apariencias de "occidentalización" la fuerza de las continuidades andinas. Desde esta perspectiva, las movilizaciones campesinas de los años sesenta y setenta son entendidas no sólo como factores de democratización del campo y modernización política, sino como la reaparición de "la posibilidad de una revolución como inversión del mundo." Más aún: los testimonios de una pretendida "occidentalización" de las prácticas sociales campesinas son valorados en su ambigüedad. Así, el afán de los campesinos de sujetar sus demandas a los marcos jurídicos tenía como contenido esencial el hecho que, "a través de los litigios, los campesinos fuesen recuperando la historia y adquiriendo una identidad a través de la memoria." (p. 303). Las luchas reivindicativas de los campesinos se inscribían, pues, en una secular continuidad: terminaban expresando, más allá de su apariencia, la vigencia de la "utopía andi-



na". Sin embargo, los datos que en el libro se nos presentan para tener una idea más precisa acerca del peso de los elementos étnicos en la sociedad rural de los sesenta son escasos, y, cuando existen, aparecen sobrevalorados por el autor. Ejemplo de esto último es el comentario siguiente sobre Hugo Blanco, a quien:

"... algunos campesinos de La Convención habían comenzado a identificarlo con la imagen del inca. Aunque esto no fue más allá, representó un primer encuentro entre la cultura andina y el marxismo." (p. 304).

Frente a observaciones como la citada, se concede una importancia secundaria al entramado organizativo (partidos, asesores laborales, apoyo estudiantil), que aportó al movimiento un imprescindible apoyo urbano. ¿No señalan acaso esos desarrollos organizativos un avance de la "occidentalización" de la conciencia política campesina y una erosión de sus fundamentos milenaristas y mesiánicos? Flores Galindo, sin embargo, opta por desarrollar la vigencia de la continuidad, y es a la luz de la misma que se reinterpretan las experiencias políticas e ideológicas en curso. Así, el criterio para enjuiciar los avances o límites de los movimientos rurales es el de si fueron o no capaces de entroncar la labor organizativa con la "fuerza del mito", con la aspiración de una inversión del orden. Por ello, encontramos apreciaciones tales como que, en 1964, con la única excepción de "(Hugo) Blanco y algunos otros", escasearon en el sur andino, personajes como Lino Quintanilla o Julio César Mezzich, "dispuestos a llevar hasta el final la marcha al pueblo que otros jóvenes de su generación proclamaban." (p. 317). Fuera de que en 1964 Blanco ya había sido capturado, se trata de una extrapolación que no considera los importantes cambios ocurridos en el país entre 1964 y 1974 —incluida una de las más radicales reformas agrarias latinoamericanas— ni los enfoques ideológicos en juego.

¿En qué medida los elementos milenaristas estaban presentes en la conciencia de los campesinos que en los años sesenta se movilizaron por la tierra? Al respecto, en 1965, Aníbal Quijano afirmó:

"Yo estoy trabajando en este momento sobre el liderazgo del movimiento campesino, y he recorrido durante el año pasado algunas zonas más afectadas por el movimiento campesino. Yo no he encontrado sino un líder indio dentro de todos los sindicatos campesinos que yo he conocido. De manera que no existe liderazgo indio en el movimiento campesino de este momento. Aparece sólo por excepción y sólo de manera totalmente aislada y el líder indio está ya, él mismo, en proceso de cholificación." (8)

(8) Arguedas, José María, y otros: *¿He vivido en vano? Mesa redonda sobre "Todas las sangres"*. 23 de junio de 1965, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1985, p. 60.

Sin embargo, reiteramos, no se trata de contraponer unos hechos con otros. Flores Galindo no desconoce estos hechos, pero los valora de una manera particular. Es decir: el problema son los enfoques que se contraponen. Para Flores Galindo, el propósito fundamental es acceder a un nivel de la conciencia campesina que no puede encontrarse en las fuentes documentales e inclusive orales, en las que han venido basándose los estudios de los movimientos campesinos con que contamos. Así, para comprender la lucha por la tierra en Andahuaylas (1974), el autor sugiere:

"... olvidamos de los volantes, de los documentos firmados entre la dirigencia y las autoridades políticas, incluso del testimonio de los protagonistas y escuchar los huainos que se compusieron y cantaron durante esos días... salpicados de violencia y cólera, queriendo poner fin a la servidumbre y la dependencia personal." (pp. 317-318).

### III. UNA EXPLICACION HISTORICA DE LA VIOLENCIA ACTUAL

Del recorrido histórico realizado en *Buscando un Inca* surge un modelo interpretativo de los movimientos sociales andinos. Este modelo debe quedar explícito si queremos comprender mejor el análisis del presente que el libro contiene. En ese modelo el énfasis principal está puesto en los cambios que tienen lugar en la mentalidad y la cultura. Si los factores socio-económicos y políticos explican la consolidación de una élite indígena como la de fines del siglo XVIII, por ejemplo, la posibilidad de desatar un movimiento depende fundamentalmente de la capacidad de sus dirigentes para establecer un idioma común que los unifique con la masa movilizable. En ese sentido, las tradiciones de la "utopía andina" han constituido un arsenal ideológico indispensable.

La quiebra del orden que la rebelión implica permite que "concepciones postergadas y reprimidas puedan emerger." (p. 141). Las demandas específicas y las tradiciones ("utopía andina") se retroalimentan, otorgando a los movimientos gran explosividad. Las acciones rebeldes se insertan en una continuidad histórica: el proceso de formación de una identidad colectiva.

Pero la referencia común que proporciona la "utopía andina" no es ajena a las diferencias sociales en el seno del movimiento. La "utopía andina" es un anhelo difuso y larvario en la mente de la masa indígena, y se manifestará como espontaneidad. Pero la "utopía andina" está presente también en la mentalidad de la élite, la que intentará convertirla en programa político. Hacer confluir utopía y política implica canalizar la espontaneidad hacia objetivos políticos. Históricamente, el fracaso de tal empeño frustró la construcción de una identidad común, imponiéndose la fragmentación de la sociedad andina. Así, en 1780 como en 1920, un elemento fundamental en la derrota de los movimientos rurales fue la manipulación por los explotadores de unos indios contra otros. Desde Mariátegui, la "utopía andina" habría en-

contrado un nuevo horizonte: la posibilidad de entroncarse con el marxismo en la lucha por el socialismo.

Retomemos ahora a los capítulos finales de *Buscando un Inca*.

Según Flores Galindo, el fracaso de los seguidores de Mariátegui durante los años sesenta y setenta radicaría en su incapacidad para enlazar una concepción occidental de revolución con la concepción andina, es decir como "inversión del mundo". Esto condujo a que un sector mayoritario de la izquierda se divorciara del "horizonte utópico" para enrumbarse a un tipo de práctica cuyo "horizonte político no trascendía las reivindicaciones inmediatas." Una izquierda —según Flores Galindo— habituada a la organización de paros y huelgas pero incapaz de imaginar una ofensiva de largo aliento y un asalto al poder (p. 317).

Mientras esto ocurría con la vertiente predominantemente urbano-costeña de los seguidores de Mariátegui, en la sierra fue forjándose una visión alternativa que, como resultado de la combinación entre atraso económico y vacío de poder que resultó de la reforma agraria, fue madurando como una opción representada por Sendero Luminoso. Esta crisis —como las de los siglos XVI y XVIII— es la expresión del enfrentamiento del mundo andino y Occidente. Como resultado de este choque, la expansión de la modernidad capitalista coloca a la defensiva a la cultura andina, amenazándola con la tendencia a la "uniformidad" que el mercado interno y el capitalismo buscan siempre imponer (p. 365). Al ser una crisis de esta naturaleza, se trata de una época "intensa en la producción de utopías en el espacio andino." (*Ibíd.*). Por esta razón, para interpretar los actuales conflictos no se puede prescindir del milenarismo y el mesianismo que gravitan en su naturaleza: debe considerarse la fuerza de la continuidad histórica para desentrañar las potencialidades de la turbulencia en curso, así como para discutir la cuestión del poder y la revolución.

Veamos ahora cómo es aplicado este esquema global al análisis de la situación actual. Al respecto, quizá debido a las dificultades para obtener información certera así como a los problemas que conlleva el análisis de acontecimientos aún en curso, los intentos de *explicación histórica* (es decir, de establecer una determinada relación pasado-presente) ensayados desembocan, en algunos casos, en impresiones de escasa solidez. Así, por ejemplo, una breve descripción del intento senderista de "cambiar la historia universal" desde "uno de los espacios más atrasados del país" es proseguida por el comentario siguiente:

"Quizás estas ideas suenen menos disparatadas si pensamos que fueron imaginadas en el interior de una región que fue el centro de un gran imperio prehispánico." (p. 322).

En otro pasaje, Flores Galindo afirma que los senderistas son las actuales expresiones de un sedimento de frustración acumulada por los mestizos desde "los tiempos iniciales de la Conquista." (p. 329). De ahí entonces que Sendero Luminoso "parecía realizar la esperanza de Arguedas de transformar 'la rabia y la cólera individual en un odio colectivo, en un gran incendio.'" (p. 331).

Esta capacidad atribuida a Sendero Luminoso provendría —según afirma Flores Galindo basándose en estudios de Juan Ansión— de una peculiar comprensión andina del marxismo, de acuerdo con la cual la revolución no es entendida en el sentido moderno que Marx y Lenin pudieron darle a esa palabra, sino como equivalente de pachacuti (p. 327).

Pero, más allá de la insurrección senderista, para Flores Galindo la vigencia de la "utopía andina" proviene de la necesidad en el Perú de hoy de imaginar un futuro distinto al que estipula el actual curso del mundo capitalista. Porque utopía supone buscar al actual entrapamiento del Perú "salidas fundamentalmente diferentes." Vale decir: dejar de pensar el porvenir como sucesivos acomodamientos a una modernidad cuya aceptación, desde el siglo XVI, ha implicado agresiones al mundo campesino. (9)

La alternativa sería "volver a mirar hacia el interior, en dirección al agro y los pueblos andinos", recuperar las técnicas tradicionales y los conocimientos astronómicos; en suma, "pensar un modelo de desarrollo diseñado desde nuestros requerimientos." (p. 364). Pero el planteamiento de Flores Galindo no se reduce a un alegato en favor de la recuperación de técnicas tradicionales. Su propuesta va más allá: recuperarlas dentro de la perspectiva de imaginar un país distinto. "No se trata de trasponer las organizaciones del pasado al presente", nos previene, pero recuerda que la "utopía andina" es el "mito que reclamaba Mariátegui." (p. 364). Así, la vigencia de "lo andino" se refiere a la posibilidad de un movimiento en el que confluyan "la mística milenarista" y el socialismo moderno "con su capacidad para organizar, producir programas estratégicos y moverse en el corto plazo de la coyuntura política." (p. 368). Un movimiento que resuelva, finalmente, el dilema entre utopía y política, capaz de construir una identidad colectiva y de superar la inveterada disgregación de nuestro pueblo: los problemas que hasta hoy impidieron que en el Perú, como en China o México, se produjese una revolución campesina.

#### IV. EPILOGO

En *Buscando un Inca*, Flores Galindo continúa su esfuerzo por retomar el método de Mariátegui para desarrollar una interpretación marxista libre de falsas ortodoxias y hacer del socialismo "una palabra realmente inédita en el Perú." (p. 365). Como parte de este derrotero, replantea en este libro el valor de la "utopía andina" para pensar la revolución y el socialismo.

Con este fin, el autor opta por un enfoque cuyos antecedentes los encontramos en el indigenismo de los años veinte: una visión capaz de revelar —como dijo Mariátegui de *Tempestad*— los "mitos del renacimiento indígena" más allá de teorías y doctrinas; o que, como la ensayada por Arguedas,

(9) Véase la intervención de Alberto Flores Galindo en *Estrategias para el desarrollo de la sierra*, Cusco, Centro Bartolomé de las Casas, 1986, p. 339.

tenga presente que también la imaginación es un camino "para entender a un país tan intrincado como el Perú." (p. 300).

Desde esta perspectiva, Flores Galindo plantea que pensar el futuro socialista del Perú incorporando "lo andino" equivale a cuestionar la validez del desarrollo entendido como "occidentalización" progresiva, como resultado de encontrar soluciones parciales y sectoriales a problemas seculares. En términos políticos, asumir esta perspectiva supone que la izquierda trascienda la lucha por las reivindicaciones inmediatas y piense seriamente en la revolución.

A través de una elaboración histórica, Flores Galindo sustenta el posible proyecto político que emerge desde las esperanzas contenidas en la "utopía andina". Desde ese enfoque, "relee" la historia de la izquierda peruana detectando sus limitaciones para traducir organización y lucha por la tierra en transformación real de las relaciones en el campo. Y concluye que, para hacer posible la revolución, es preciso que la mística milenarista se encuentre con el marxismo: así la izquierda marxista volvería a pensar en la revolución.

Por mucho tiempo ha constituido un lugar común en la izquierda peruana la alusión al factor étnico-cultural andino como elemento fundamental de "lo nacional-popular". En *Buscando un Inca* Flores Galindo ofrece una exploración más elaborada de las implicancias que ha revestido —en diversos momentos de la historia andina y actualmente— tomar en cuenta dicho factor en la tarea de hacer la revolución en el Perú. Su exploración suscita muchas preguntas, las que van más allá de la mera preocupación académica. ¿Es la perspectiva de la continuidad de "lo andino" el único camino para pensar un proyecto campesino para el conjunto del campo? ¿Puede reducirse el problema del campo en el Perú al dilema entre modernidad y tradición? ¿Representa Sendero Luminoso la confluencia reclamada por Flores Galindo de utopía y marxismo? Por último: ¿hasta qué punto ciertas premisas senderistas (el campesinado como la fuerza motriz del desarrollo histórico; la fe en su espontaneidad para generar una fuerza "tan veloz y violenta que ni el poder mayor sea capaz de detenerla", o la tendencia a encontrar las fuentes del socialismo en las áreas de la sociedad menos influenciadas por el capitalismo y la corrupción de las ideas burguesas) tienen su origen en el pensamiento maoísta antes que en la tradición andina?

En un trabajo sobre los contenidos utópicos del maoísmo, Maurice Mesnier presenta un conjunto de circunstancias que suelen condicionar la aparición de elementos populistas en el desarrollo del marxismo en países (como China o el Perú) con una vasta masa campesina (10). Estas visiones

(10) Estas condiciones son: una sociedad basada en un campesinado tradicional en proceso de desintegración bajo la acción de las fuerzas del capitalismo moderno, introducido desde fuera y generalmente percibido como extranjero; ausencia de una burguesía indígena viable; emergencia de una "intelligentsia" alienada de los valores tradicionales y de la sociedad; el deseo de esa "intelligentsia" de cubrir la brecha que los separa de la sociedad encontrando raíces en las vastas masas campesinas y hablando a su nombre. Mesnier, Maurice: *Marxism, Maoism and Utopianism*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1982, p. 112.

populistas emergen generalmente como "protesta contra el capitalismo moderno y sus costos humanos y sociales, particularmente si estos costos son soportados por los campesinos." (11) Lejos de ser una ideología campesina, este populismo sería una "ideología de protesta" de intelectuales que hablan en nombre de las masas rurales. Una ideología que conlleva visiones que no distinguen los procesos de diferenciación y descomposición de la sociedad campesina que la penetración capitalista provoca en una sociedad rural. Es en función de este escenario real que debe examinarse la vigencia de la "utopía andina". El análisis de la reciente experiencia del movimiento por la tierra en Puno y las dificultades para desarrollar una alternativa propia de empresa comunal expresan hasta qué punto las aspiraciones individuales y los valores de tipo capitalista han erosionado la ideología comunal. Aunque expresan, también, cómo la incapacidad del capitalismo para desarrollar la sociedad rural andina favorece la reafirmación de la organización comunal como una respuesta de carácter defensivo, a pesar de que, a la larga, esta respuesta resulte mediatizable por políticas asistencialistas. Esta complejidad que resulta de la particular imbricación de modernidad y modalidades tradicionales, comunismo e individualismo, desprecio étnico y rebeldía subversiva puede ser ilustrada con un testimonio: la respuesta a un juez dada por un campesino de Azángaro que había admitido su participación en acciones encabezadas por Sendero Luminoso:

"Posteriormente me retiré de las acciones subversivas, por motivos de trabajo; ya que tenía que realizar gestiones con el Banco Agrario sobre préstamo de dinero para labrar mis tierras ubicadas en la comunidad de San Miguel, parcialidad de Ccollana..."

En el estudio de las raíces históricas de la violencia de hoy, el libro de Flores Galindo va más allá del lugar común según el cual "la violencia ha estado siempre presente en la historia del Perú". Su trabajo ingresa en el terreno más complejo de la dinámica interna de la violencia, de los mecanismos a través de los cuales opera en diferentes contextos y de los sedimentos sociales y culturales que la suscitan. Pero, al mismo tiempo, en *Buscando un Inca* encontramos un punto de vista acerca del papel actual de la izquierda y de la revolución en el Perú. Ambos planos del aporte que comentamos merecen una atenta discusión. Esta no es, sin embargo, una discusión nueva. Pero hoy, como ha ocurrido muchas veces (después de la derrota del movimiento popular en 1933, por ejemplo), este debate no debe limitarse a la mera repetición de los viejos lugares comunes. (12)

(11) *Ibíd.*

(12) En medio de una relativa ausencia de críticas acerca de *Buscando un Inca*, han aparecido comentarios que se refieren al tema que este libro trata, aunque sin mencionarlo directamente. Para Jorge Parodi, es ante la "ausencia de proyectos personales y colectivos de largo plazo" y "ante la pérdida de esperanza en el futuro" que surge "un

Creo que en el análisis de la violencia actual sería de gran valor contrastar el enfoque de la continuidad histórica de una mentalidad (la "utopía andina") con otro que dé cuenta del papel jugado por los factores ideológicos (en el sentido de sistemas de ideas desplegados como argumentos políticos conscientes por actores políticos identificables). Para vislumbrar hacia dónde nos conduce esta violencia (tanto la subversiva como la estatal), sería fructífero confrontar la experiencia peruana con otras similares. Es fundamental, asimismo, que el debate acerca de "lo andino" deje de estar confinado al ensayo o a la investigación histórica y que se discuta al calor de la elaboración de alternativas productivas (las empresas comunales de Puno, por ejemplo) y de un programa agrario que beneficie realmente a la gran masa de campesinos pobres. Es ahí donde su vigencia deberá ser calibrada.

Finalmente, creo que debemos encontrar la manera de que los propios protagonistas den cuenta de las utopías que laten en su imaginación. Corresponde a gremios, organizaciones populares, educadores encontrar la manera de que la historia —rescatándola de su contenido chauvinista— alimente el desarrollo de la conciencia política de los sectores populares. Que las utopías por las que tanta gente muere hoy en el Perú no provengan más del cerebro iluminado de algún intelectual.

pensamiento utópico que quiere encontrar el futuro en el pasado andino." ("Un pacto histórico democrático", en *La República*, 06.03.88, p. 23.) Según Juan Carlos Tafur, el intento de algunos de los "principales intelectuales" de la izquierda de "acercar los conceptos del marxismo-leninismo con la estructura milenarista de la utopía andina" obedece a un mero interés en acumular "la carga de entusiasmo necesaria para concertar adhesión." ("El Frente y el mito liberal", en *Expreso*, 05.03.88, p. 16.) Carlos Barrenechea rechaza las posiciones extremas en el debate sobre el papel del mundo andino en la forja de una nación democrática: tanto las de aquellos que "declaran la muerte de la comunidad" como las de otros que postulan la "reconquista del Tahuantinsuyo" y de la "nación india". Afirma, no obstante, que con respecto a "reconocer la validez de las formas propias de organización campesina, sus sistemas productivos, su racionalidad social, sus luchas por la tierra y la justicia, sus formas de ejercicio democrático, etc." existen solamente dos opciones: "Mientras unos sostenemos que ellos siguen constituyendo los nervios vitales que motorizan la vigencia, reproducción y potencialidad del mundo andino, otros los encuentran obsoletos y destinados a ser desplazados por la expansión capitalista y su 'modernidad'." ("Nación y Democracia (II): El caudal andino", en *La Voz*, 07.02.88, p. 10.)