

HISTORIA Y UTOPIA EN LOS ANDES

Nelson Manrique

La publicación del texto de Alberto Flores Galindo sobre la historia de la *utopía andina*¹ ha provocado una reacción sorprendente en el Perú, tanto por la amplitud de su recepción —inusual tratándose de un texto de historia—, cuanto por el carácter marcadamente pasional del debate que ha provocado. En escasos meses se agotaron las primeras ediciones de la obra, y sus tesis han merecido encendidas adhesiones y oposiciones. Una primera explicación de este fenómeno debe encontrarse seguramente en la politización del debate, que incorpora cuestiones de la más candente actualidad, como son la búsqueda de explicaciones en la historia pasada a la violencia política que actualmente confronta la sociedad peruana (el último capítulo del libro está dedicado a un intento de explicación de la naturaleza de la insurrección desatada por Sendero Luminoso), o la crítica a las concepciones que sustentan el proyecto político de la izquierda peruana. De hecho la crítica política es legítima, y tiene asidero en la naturaleza del texto sometido a debate. El propio Flores Galindo afirma explícitamente que el suyo es "un libro en el que subyace, ininterrumpidamente, un discurso político" (p. 370). Este discurso, a su vez, tiene una enorme pertinencia para la sociedad peruana actual. La lectura de todo texto está marcada por las circunstancias históricas que se viven, y esto, en el Perú de

1. FLÓRES GALINDO, Alberto: *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima 1987.

hoy, supone confrontarse con la crisis social más importante del siglo, con una violencia desbordada, y una compleja insurrección con resonancias mesiánicas, todo lo cual plantea un conjunto de interrogantes acerca de la cuestión andina, que se creían definitivamente zanjadas, dado el avance del capitalismo durante las últimas décadas, pero que la crisis ha vuelto a poner sobre el tapete. No es extraño pues que un libro que tiene como temas, entre otros, los mitos movilizadores, la construcción de un imaginario colectivo, la identidad y la utopía, la violencia, el mesianismo y el milenarismo alcance hoy una profunda resonancia. Sin embargo, el debate de sus tesis situándolas exclusivamente en el terreno ideológico corre el riesgo de hacer perder de vista los méritos académicos de la propuesta. Lo cual es aun más evidente si se observa lo sucedido con el texto publicado por Manuel Burga escasos meses después, en torno al mismo tema.² Este último, de hecho, no ha alcanzado la atención que por su calidad debiera merecer. Trataremos de situar la discusión en ese terreno descuidado: el de su validez como discurso científico.

Buscando un inca..., de Alberto Flores Galindo, está organizado en nueve capítulos que en sí son ensayos relativamente independientes; algunos de ellos han sido incluso publicados anteriormente en diversas revistas. Aunque algunas secciones incluyen nuevo material documental, como es el caso del ensayo dedicado a la rebelión de Túpac Amaru II, sus fuentes son predominantemente secundarias. El mérito del trabajo debe juzgarse pues no tanto por la originalidad de sus fuentes sino por la novedosa lectura que se propone de ellas. Los dos primeros capítulos están dedicados al análisis del nacimiento de la utopía andina, tema del cual también se ocupa el libro de Manuel Burga, pero existe un diverso énfasis en el tratamiento de los problemas abordados que evita la duplicidad: los dos libros tuvieron su origen en un proyecto común, y aunque luego éste se fragmentó, se ha mantenido una "división del trabajo", que reservó para Flores Galindo el tratamiento del tema desde el punto de vista de la formulación de la utopía andina como un proyecto de las élites intelectuales, mientras que Burga lo ha abordado predominantemente desde el punto de vista de su existencia práctica, como fruto de la praxis social de los sectores populares. Existe otro punto de contacto, en el análisis que ambos textos realizan de la representación contemporánea de la muerte de Atahualpa en un pueblo de la sierra central peruana, pero el período cronológico al que se dedica el libro de Burga es el siglo XVII, mientras que Flores Galindo aborda el período que va del siglo XVI al momento actual, a través del análisis de algunas coyuntu-

2. BURGA, Manuel: *Nacimiento de una utopía: Muerte y resurrección de los incas*. Instituto de Apoyo Agrario, Lima 1987.

ras históricas críticas como la conquista, las campañas de extirpación de idolatrías del siglo XVII, la rebelión de Túpac Amaru II, la independencia y las movilizaciones campesinas de este siglo. Dado lo vasto del empeño, es inevitable que en el texto de Flores Galindo se presente una cierta irregularidad en los capítulos. Esto es debido no solamente a la distinta atención que estas coyunturas han recibido por los investigadores que las han estudiado, sino también a que no todas ellas han sido igualmente propicias para la formulación de propuestas utópicas.

Resulta difícil, por su tema, encuadrar el texto de Flores Galindo en una corriente particular de análisis historiográfico. "Este es un libro —advierte— que parte del marxismo pero para internarse en el mundo interior (y dialogar con el psicoanálisis), ocuparse de invenciones, espacios imaginarios, mitos y sueños" (p. 370). Resumamos sus proposiciones fundamentales.

Para Flores Galindo, las utopías andinas son básicamente una respuesta a un conjunto de problemas que confrontaron las sociedades andinas desde la conquista española y que se podrían gruesamente resumir en dos pesadas herencias: la dominación colonial y la fragmentación social. "La utopía andina son los proyectos (en plural) que pretendían enfrentar esta realidad. Intentos de navegar contra la corriente para doblar tanto a la dependencia como a 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" (p. 18). En el primer capítulo (que consideramos el mejor del libro), se traza un derrotero de cómo surgieron estas elaboraciones utópicas. Conviene señalar que la esperanza puesta por los hombres andinos en el retorno del inca no es una simple añoranza de los tiempos pasados: el inca y el Tahuantinsuyo que se reivindican no son aquellos que realmente existieron, históricos, sino los que la imaginación popular recreó a través de un largo proceso de idealización, que convirtió al imperio incaico en una sociedad ideal, donde no existía la explotación ni la opresión; donde todos los hombres vivían libres del hambre y la miseria, regidos por un soberano paternal y benevolente. Pero lo realmente distintivo de la utopía andina residiría en el hecho de que esta sociedad pasada idealizada fue convertida en una propuesta para el futuro: la utopía andina tendría como especificidad el hecho de que su modelo de sociedad ideal existe no en el futuro sino en el pasado. "Este es un rasgo distintivo de la utopía andina. La ciudad ideal no queda fuera de la historia o remotamente al inicio de los tiempos. Por el contrario, es un acontecimiento histórico. Ha existido. Tiene un nombre: el Tahuantinsuyo. Unos gobernantes: los incas. Una capital: el Cusco. El contenido de esta construcción ha sido cambiado para imaginar un reino sin hambre, sin explotación y donde los hombres andinos vuelvan a gobernar. El fin del desorden y la obscuridad. Inca significa idea o principio ordenador" (p. 49).

Pero la importancia de la formulación de la utopía andina no reside —siempre siguiendo a Flores Galindo— únicamente en que ella constituyó una reserva de esperanza para los vencidos. Su papel decisivo se fundamenta en que ella fue la manera cómo los hombres andinos pudieron finalmente comprender y racionalizar el cataclismo social que representó la conquista hispana; un fenómeno tan sorprendente que ni siquiera existían, en el mundo mental andino, las categorías adecuadas para pensarlo. En este razonamiento, Flores Galindo y Burga siguen explícitamente una hipótesis sugerida hace algunos años por Enrique Urbano. Para este último, el pensamiento andino precolombino resultó inadecuado para entender lo que significaba la conquista, por ser un pensamiento mítico, para el cual el tiempo tenía una estructura cíclica, circular. Si bien la conquista presentaba características que podrían equipararla a la noción andina de un *pachacuti* (una especie de revolución cósmica que marca el tránsito de una edad mítica a otra, y que abre el camino a una violenta inversión de la realidad), sus consecuencias no se adecuaron a lo que el esquema mítico de interpretación de la realidad sugería. El tiempo cíclico era insuficiente. Era necesario acceder a un tiempo lineal, histórico. Esto fue posible gracias a la incorporación de las nuevas categorías traídas por los conquistadores, y particularmente aquellas que proporcionó el cristianismo, al universo mental de los vencidos. No resultaba difícil emparentar el *pachacuti* andino con el apocalipsis bíblico; más aún cuando el cristianismo traído por los predicadores españoles del siglo XVI estaba profundamente permeado por fuertes componentes mesiánicos y milenaristas: tal es el caso del *joaquinismo*, herejía debida al cabalrés Joaquín de Fiori, que proponía una lectura del misterio de la Trinidad, como la sucesión de tres edades históricas, correspondientes a cada uno de los personajes componentes de la divinidad, y que llegó a América a través de la prédica de los frailes franciscanos.

"... no solo se escuchó la prédica ortodoxa. Los vencidos pudieron sentir una natural predisposición a integrar aquellos aspectos marginales del mensaje cristiano como el milenarismo. El mito contemporáneo del Inkarri, al parecer, formaría parte de un ciclo mayor: las tres edades del mundo, donde la del Padre corresponde al tiempo de los gentiles (es decir, cuando los hombres andinos no conocían la verdadera religión); el tiempo del Hijo, acompañado de sufrimientos similares a los que Cristo soportó en el calvario, al dominio de los españoles; y en la edad del Espíritu Santo, los campesinos volverán a recuperar la tierra que les pertenece (...) El *pachacuti* de la conquista se encuentra con la segunda edad del *joaquinismo*: período intermedio que algún día llegará a su fin. De una visión cíclica, se pasa a una visión lineal. Del eterno presente a la escatología. A este tránsito Enrique Urbano lo ha denominado paso del mito a la utopía" (pp. 44-45).

¿Cual es el ámbito de difusión de la utopía andina? Flores Galindo afirma que, a partir del siglo XVIII, ésta adquirió una dimensión panandina: "Su territorio comprende desde Quito hasta Tucumán, desde pequeños puertos como Huacho hasta la frontera amazónica? (p. 65). Ciertamente formula de inmediato una reserva: "cuidémonos de ingenuidades. No todos están aguardando el regreso del inca. El territorio es dilatado pero no continuo: se trata más bien de islotes y archipiélagos" (*idem*). Las pruebas que Flores Galindo presenta para sustentar el carácter panandino del fenómeno, sin embargo, no parecen suficientes. En cambio, hay sólidos argumentos que permitirían sustentar la posición contraria.

Tres son las evidencias que Flores Galindo ofrece para mostrar la existencia de utopía andina. La primera es el ciclo mítico del Inkarri. Las otras dos son las representaciones de la muerte de Atahualpa (algunas de las cuales fueron anteriormente analizadas por Nathan Wachtel, entre otros, y que hasta hoy continúan escenificándose anualmente en algunos pueblos de la sierra central durante sus festividades patronales), y los programas de las grandes rebeliones campesinas.

Retornemos al mito del Inkarri. Este tiene múltiples variantes y Flores Galindo ha seleccionado para su análisis la versión recogida por Manuel Marzal en el pueblo cusqueño de Urcos, que hemos transcrito. Como vimos, ésta tiene evidentes connotaciones mesiánicas. Después de nuestro tiempo —el tiempo del Hijo—, la especial convergencia del pachacuti andino con el apocalipsis cristiano, que se ha formado como un producto sincrético de la asimilación de la prédica católica por la población andina, marcará fin de esta edad de sufrimientos. En esta transición el retorno del Inkarri será la señal del advenimiento del milenio a la tierra. Siguiendo el derrotero de las versiones recogidas por Arguedas, el retorno del Inka-rey, a cuya cabeza, cortada en la plaza de armas del Cusco, le ha ido brotando un nuevo cuerpo bajo la tierra, puede confundirse con la imagen de la iglesia como un cuerpo místico cuya cabeza es Cristo. Restituido el cuerpo a la cabeza regresará el mesías, y, con él, se iniciará la tercera era: "la edad del Espíritu Santo, (y) los campesinos volverán a recuperar la tierra que les pertenece". Repetimos, se trata de una lectura eminentemente mesiánica y milenarista.

Esta versión del Inkarri, elaborada en un pueblo cusqueño, tiene profundos contrastes con otras versiones, propias de otros territorios, que no tienen esta dimensión mesiánica. De ellas, es particularmente ilustrativa la recogida por Ricardo Valderrama y Carmen Escalante en la comunidad de Fuerabamba, Cotabambas (Apurímac). Según el relato que les refirió un indígena monolingüe quechua, Inkarri fue integrante de una humanidad anterior a la actual. Mu-

chos de estos hombres —*los gentiles*— fueron calcinados cuando nació el sol, pero Incarri y algunos otros pudieron salvarse refugiándose bajo la tierra, en el *Ukhu pacha*. Desde entonces, Incarri y sus hombres son enemigos de la humanidad: "cuando el sol y la luna se enferman agonizando el *Inkarriy* se alegra, entre lamentos, y sus hombres gentiles en el *Ukhu pacha* todos alegres empiezan a cantar y bailar". El retorno del Incarri no es, para esta versión, el anuncio de tiempos mejores, sino simplemente el fin del mundo. No la desaparición de los *místis* y la restitución de las tierras a los campesinos, sino la extinción de la humanidad. Urr apocalipsis sin la esperanza de un paraíso ulterior. "Para que regrese el *Inkarriy*, el Inti Tayta tiene que morir, apagándose poco a poco, y nosotros, todos los habitantes de este mundo, moriremos, aplastados y quemados por el *Taytacha* en el Juicio. El *Inkarriy* regresará acompañado de los *gentiles* del *Ukhu pacha* y ya no habrá vida para nosotros". Para que no cupiera ninguna duda, los recopiladores del mito preguntaron al informante si él desearía el retorno del Incarri. "Cómo querer el retorno del *Inkarriy*? —fue la respuesta—. Sería para que desaparezcamos de este mundo. Eso no estaría bien".³

La imagen negativa del Incarri de Fuerabamba no es excepcional. Esta está presente, con múltiples variantes, en distintos lugares de la sierra peruana. Henrique Urbano es categórico al señalarlo: "Lo cierto es que la idea mesiánica encarnada por Incarri es mucho más una excepción que una regla".⁴ La razón de esta diversidad debe encontrarse más en causas de tipo histórico que en lo accidentado de la geografía andina. Para el caso de Fuerabamba, Ricardo Valderrama sugiere como explicación que este mito es producto de la elaboración de una colectividad históricamente enfrentada a los incas; sojuzgada y maltratada por ellos. Allí, el término *inka* no significa principio ordenador sino lo contrario. *Inka* es, por ejemplo, quien mantiene una relación ilegítima. El término sirve también para describir las violaciones o la violencia: *inka-abuso*.

A los territorios donde Incarri tiene una connotación negativa habría que añadir, además, aquellos donde no se han encontrado versiones del mito. Es el caso, por ejemplo, de la sierra central, en el ámbito geográfico de influencia de la antigua nacionalidad *huanca*. Esta tenía tales contradicciones con los incas que durante la conquista se alió con Pizarro contra los cusqueños. Contribuyó

-
3. VALDERRAMA, Ricardo y Carmen ESCALANTE: "Mitos y leyendas de los quechuas del sur del Perú (Apurímac, Cuzco)", en *Debates en Antropología*, Revista del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 2 Lima *sf*.
 4. URBANO, Henrique: "Incarri antes y después de los antropólogos", en *Márgenes*, Revista de SUR Casa de estudios del socialismo, núm. 1, Lima 1987.

con los españoles con recursos, armas y guerreros en múltiples batallas, lo cual le valió, después, el trato de nación aliada de parte de la corona española.

Otro argumento que podría aducirse, para sustentar el carácter panandino de la utopía andina, podría ser que ella también se expresa en las representaciones de la muerte del inca que anualmente se realizan en algunos departamentos de la sierra central peruana, fuera del ámbito cultural cusqueño. Pero Flores Galindo ha mostrado que el contenido de estas representaciones es tan diverso como el de las múltiples versiones del Incarri, siendo en los casos extremos auténticos discursos antiutópicos, que buscan más legitimar la conquista, y el orden que surgió de ella, que expresar la esperanza puesta por los indígenas en un mesiánico retorno del inca. Inclusive el caso de la fiesta de Chiquián, que Flores Galindo y Burga han analizado, pertenece a esta categoría. Mientras no se recopilen nuevas evidencias, el ámbito real de difusión de la utopía andina parece circunscribirse pues a una región: el sur andino.

El texto de Flores Galindo es también impreciso en la definición del ámbito temporal que cubre la utopía andina. Esto ha dado lugar a que se le formulen críticas, encaminadas a demostrar que el mundo mental de los indígenas contemporáneos no se guía por la espera del retorno del inca y la restauración del Tahuantinsuyo. Aunque Flores Galindo no ha sostenido nunca tal posición, el no haber circunscrito explícitamente sus formulaciones a un lapso temporal definido ha alimentado tales equívocos. Sería conveniente analizar ahora la tercera evidencia en la que se sustenta la existencia de la utopía andina: el contenido de las más importantes movilizaciones campesinas.

Son los siglos XVI y XVIII, y particularmente este último, los períodos privilegiados para la formulación de programas reivindicativos directamente influidos por la utopía andina. Evidentemente el levantamiento de Túpac Amaru II fue su apoteosis, con el programa explícito de la nobleza indígena de elevar a la condición de rey (de un Perú que incluyera a todas las castas) a un descendiente de la nobleza incaica, y el "programa práctico" de la movilización de las masas indígenas, encaminado a la creación de una sociedad en la que sólo hubieran indios, como en el Tahuantinsuyo. Pero es el carácter abiertamente contradictorio de ambos programas la causa fundamental del fracaso del movimiento, como Flores Galindo lo ha demostrado en hermosas y convincentes páginas. Pero en los tiempos posteriores a la gran rebelión la influencia de la utopía andina resulta más difícil de documentar. El ensayo sobre los sueños de Gabriel Aguilar, organizado en base a un sugerente contrapunto entre historia y psicoanálisis, constituye una extraordinaria aproximación al mundo mental de los criollos y mestizos de finales de la época colonial, pero no dice mucho sobre la persistencia de la utopía andina. En realidad los ejem-

plos que Flores Galindo cita para el siglo XIX (la conspiración de Gabriel Aguilar y la lucha por la Independencia) son más la expresión de la manipulación de la idea por los sectores criollos que la de la persistencia de la esperanza mesiánica en los indígenas.

Con relación a la presencia de los factores utópicos en el programa de las grandes movilizaciones antiterratenientes que sacudieron el sur andino en la segunda década del siglo XX Flores Galindo es cauteloso. Sucede que en muchos de los casos en los que se reportara la existencia de una prédica indígena por la restauración del Tahuantinsuyo, ésta resultó ser una calumnia esgrimida por los hacendados contra los indígenas, cuyo objetivo era conseguir su represión, acusándolos de pretender destruir el Estado vigente. Y si resulta problemático demostrar la vigencia de los temas del retorno del Inca y la restauración del imperio incaico a inicios del siglo XX, es virtualmente imposible hacerlo para el período posterior. No existe ninguna prueba convincente de que estas ideas hayan jugado papel alguno durante las grandes movilizaciones campesinas del período de 1956-1964, que precipitaron la crisis del Estado oligárquico y obligaron a la promulgación de la reforma agraria, o durante la actual oleada de violencia política que agita el campo peruano. Creemos que Manuel Burga tiene razón cuando afirma que a inicios de la década del 20 la utopía andina había llegado a las fronteras de su existencia.

Para terminar, la ambivalencia del texto de Flores Galindo sobre los límites espaciales y temporales dentro de los cuales se inscribe el fenómeno que analiza ha alimentado otra ambigüedad, esta vez referida a la propia definición de lo que debe entenderse por "utopía andina". Como vimos, inicialmente existía un componente inequívoco en su definición, más allá de las particularidades que contuviera su formulación por los diversos sectores sociales que la enunciaron: éste era la idea de la vuelta del Inca y la restauración del Tahuantinsuyo. Pero cuando habla de la utopía andina en los capítulos finales del libro alude a un proyecto diferente, tanto por su contenido, cuanto por su origen. En este caso se trata, muy gruesamente, de la idea de fusionar las tradiciones andinas con el marxismo. El considera que la originalidad del pensamiento de José Carlos Mariátegui reside precisamente en el intento de realizar esta síntesis. Pero en este caso, como ya hemos señalado, nos encontramos frente a una formulación distinta a aquella que era el hilo conductor del texto. Distinta tanto por su contenido, cuanto por su origen. No se trata ya de la restauración de una sociedad igualitaria y justa —el Tahuantinsuyo—, situada históricamente en el pasado, sino de una manera de ver el desarrollo del marxismo en el Perú. Tampoco se trata del proyecto formulado por el campesinado indígena sino de un proyecto intelectual, aun cuando éste busque enraizarse en el movimiento

popular. El no afrontar estas ambigüedades puede llevar fácilmente a que el debate se deslice del terreno del discurso científico al del discurso ideológico.

El nacimiento de una utopía, de Manuel Burga, aborda la historia de la utopía andina desde una perspectiva sugerente: la de pensar su emergencia como una "revolución en las mentalidades" andinas, operada en medio de una situación de aguda opresión colonial. "La utopía andina —afirma— es un conjunto de actitudes y comportamientos sociales que buscan la restauración de la sociedad indígena derrotada y conquistada por los españoles. Pero no sólo comportamientos; también se expresa en libros, en rituales, en la pintura, en la religión sincrética, en la fiesta popular, viviendo de preferencia en la imaginación, en el inconsciente colectivo de las poblaciones que soportaron la explotación colonial. (...) en los Andes la utopía tendrá la particularidad de surgir como consecuencia de una original interpretación de la historia indígena dentro de un contexto colonial" (p. II).

El seguimiento de este derrotero constituye un apasionante recorrido por los territorios del estudio de las fiestas populares andinas, los expedientes de las extirpaciones de idolatrías, las estadísticas de los tributos eclesíásticos —particularmente la evolución de las capellanías—, la vida y la producción de "los intelectuales de la utopía", esos cronistas mestizos, nobles empobrecidos y errantes, como Garcilaso, Guamán Poma o Juan Santa Cruz Pachacuti, cuya trayectoria, vista desde esta perspectiva, muestra insospechadas correspondencias. A otro nivel supone, siempre dentro del horizonte histórico del siglo XVII, repensar la función de los curacas; esos personajes situados en una crucial posición en el mundo colonial, entre los vencedores y los vencidos, que, jugando un rol capital en la organización, mantenimiento y reproducción del orden colonial, podían usufructuar los beneficios que les otorgaba su rol de intermediarios entre la población indígena y el mundo occidental, pero sufrían, al mismo tiempo, más agudamente las contradicciones derivadas de su posición ambivalente: por una parte, puntas de lanza en el proceso de aculturación; por la otra, nobles cuya legitimidad dependía, en última instancia, de su lealtad al mundo cultural de sus subordinados.

El seguimiento de este vasto proyecto supone moverse a través de diversos registros metodológicos. En su empeño, Manuel Burga recurre al auxilio de la antropología, de la misma manera como Flores Galindo utiliza el psicoanálisis. En ambos casos, el resultado es la formulación de perspectivas novedosas, capaces de suscitar nuevos espacios de reflexión, apartándose de los caminos trillados de las aproximaciones tradicionales, aferradas a la falsa seguridad de los esquemas establecidos, capaces de asegurar un camino sin sobresaltos, pero de las que no cabe esperar la formulación de proposiciones verdaderamente nuevas.

De los múltiples temas que plantea el texto de Manuel Burga quisiera discutir uno, que considero es crucial en la sustentación de sus tesis. Este es el que concibe el proceso de cambio en las mentalidades indígenas, inducido por la dominación colonial, como una transición angustiosa, desgarradora, casi esquizofrénica, desde la condición de *andinos* a *cristianos*. Podría decirse que casi existe en el texto toda una propuesta de lectura de la historia de la dominación colonial, vista a través de la transición de la población indígena de una a otra condición, como si los avances en su *cristianización* fueran la directa contrapartida de su *desandinización*. Un significativo número de páginas está dedicado al seguimiento de este proceso, e incluso, en la medida en que ello es posible, a su cuantificación, recurriendo por ejemplo a las estadísticas de las capellanías coloniales, que ya hemos mencionado.

El carácter conflictivo de esta transición está resumido por Burga en una proposición, enunciada con relación a los curacas de los pueblos de Ancash, que podría perfectamente aplicarse al conjunto de la población andina: "La disyuntiva era morir andinos o cambiar para sobrevivir" (p. 368). El terreno privilegiado donde se sitúa este desgarramiento es el religioso: "para un indígena ser cristiano significaba renunciar a sus dioses, sus mitos, sus costumbres y su propia moral. Lo nuevo y lo antiguo, lo oficial y lo clandestino, lo europeo y lo andino, comienzan a vivir en permanente contradicción dialéctica" (p. V).

Revistió realmente un carácter tan conflictivo la transición desde la religiosidad prehispánica hasta el catolicismo andino actual? Las evidencias recogidas por la etnología no parecen confirmarlo. Para los pobladores andinos contemporáneos el mundo de lo sagrado está poblado tanto por la divinidad y los santos católicos cuanto por los *apus*, *mallkus*, *wamanis* y demás divinidades del panteón andino. La armónica coexistencia de ambas órdenes de personajes sagrados tiene una rigurosa lógica, admirablemente sintetizada en la proposición del informante que José María Arguedas cita en su clásico estudio sobre la religión popular en los ayllus de Puquio: *Diosninchikpa separawmi*. "Nuestro Dios (el católico) es separado". Es decir, Dios ha creado el mundo, pero no interviene en las cosas de los hombres. Por eso, en lo que atañe a las necesidades concretas de la colectividad se recurre a las divinidades andinas, ya sea para solicitar que haya agua para el riego, que el próximo viaje se realice con felicidad, o que la tierra sea propicia durante la campaña agrícola. Este hecho está confirmado por gran cantidad de estudios antropológicos. Invocar a los dioses andinos no significa renunciar al culto al dios cristiano y a su santoral; simplemente no existe una disyuntiva entre ambas creencias. Se es andino y cristiano.

¿En qué se fundamenta entonces la excluyente oposición que Manuel Burga cree encontrar entre ambas condiciones? Creemos que en el hecho de atribuir a la religiosidad andina prehispánica la misma intolerancia que caracteriza al catolicismo de la Contrarreforma. Era difícil para quienes estaban convencidos de adorar al único dios verdadero aceptar un compromiso con quienes creían en otras divinidades, pero no sucedía lo mismo con los pobladores de las sociedades andinas, donde era habitual que el panteón de los conquistadores se abriera para acoger a las deidades de los vencidos. Cuando se habla del proceso histórico del cual surgió el sincrético cristianismo andino contemporáneo la atención se suele centrar en un aspecto; la "adaptación" de las creencias indígenas al catolicismo, a través del encubrimiento de las festividades gentílicas tras la cobertura del culto o los santos católicos. Convendría recordar que éste fue un proceso que recorrió una doble vía: su contrapartida fue la asimilación, por parte de los predicadores, de los cultos nativos, "cristianizándolos". Entre la exclusiva represión inquisitorial de los cultos no cristianos y la asimilación por los conquistadores de las creencias "paganas" (como se observa, por ejemplo, en el mundo mental de los gamonales serranos) existió, seguramente, una amplia franja de opciones intermedias.

Los textos de Alberto Flores Galindo y Manuel Burga que hemos reseñado son la expresión de que la historiografía peruana pasa por un buen momento. Su importancia debiera evaluarse tomando en consideración no solo sus evidentes logros en el terreno del análisis histórico y del diálogo fecundo entre la historia y las ciencias sociales, sino, también, del debate que han suscitado. El apasionamiento con que la propuesta ha sido recibida es un reconocimiento a su fecundidad. Es de desear que nuevas investigaciones permitan avanzar en el debate, sobre un nuevo terreno.

Cabe preguntarse tanto qué condiciones han permitido la elaboración de textos de esta naturaleza en Perú, cuanto el por qué de su impacto social, que rebasa largamente los marcos tradicionalmente reservados a las propuestas académicas. La respuesta debe encontrarse en la naturaleza de la crisis que atraviesa el Perú, y en las demandas sociales que ella provoca. Manuel Burga ha entendido perfectamente este hecho, como lo demuestra la presentación de su obra: "este libro traduce también la coyuntura social del Perú actual. Hay una urgencia por descubrirnos, por descubrir y definir al Perú que anómalamente ingresa a otro período de modernización (...) Vivimos de alguna manera un ambiente utópico, de cambios, desajuste y anomalías sociales. Mi libro es también un producto de este ambiente".