



Utopía andina. Ideología y movimientos sociales*

Recibido: 15/03/2020
Aprobado: 04/05/2020
Publicado: 25/08/2020

Rommel Plasencia Soto
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
<rplascencias@unmsm.edu.pe>

RESUMEN

Este artículo discute el uso del concepto de “utopía andina” por las ciencias sociales de los años 80. Fue usada no sólo para caracterizar el “ciclo de rebeliones” del sur andino y las invasiones campesinas de mediados del siglo XX, sino también para explicar (en un primer momento), la aparición de Sendero Luminoso en Ayacucho. Las razones fueron, entre otras, el de usar el arsenal teórico de la antropología y también el de exotizar (y exorcizar) a dicho movimiento.

PALABRAS CLAVE: Utopía andina; Antropología histórica; Sendero Luminoso; mesianismo; indigenismo.

Andean Utopia. Ideology and social struggles

ABSTRACT

This article discusses the use of the concept of “Andean Utopia” in the social sciences the 80s. Not only it was used to characterize the “cycle of revolts” of the Andean south the first decades of the 20th century and the rural struggles of 1950-1960; but also to explain in the first moment, the birth of Shining Path in Ayacucho. The reasons were between others, of using the theoretical arsenal of the anthropology an also of exotizar to the actors of the above-mentioned movements.

KEYWORDS: Andean Utopia; Historical Anthropology; Shining Path; Messianism; Indigenism.

* Este trabajo apareció con el título de “Utopía andina: historia e ideología” en las *Memorias del 56 Congreso Internacional de Americanistas* (Manuel Alcántara, Mercedes García Montero y Francisco Sánchez López, Coord.) publicado electrónicamente. Universidad de Salamanca, 2018. El presente texto está revisado y con agregados.

1. Mesianismo andino

La idea de una sociedad andina construida con los insumos de una imagen idealizada del imperio incaico, tiene diversos orígenes que se cristalizan y ponen a prueba con el llamado “ciclo de rebeliones” en el sur peruano de principios del siglo XX. Este conjunto de ideas se inicia con las propuestas jesuitas del siglo XVII de ir formando élites nativas que se encargarían de gobernar por “mandato natural” el continente americano.¹

Esta propuesta fue reforzada con el hecho de que los colegios para caciques dirigidos por los hijos de Loyola en Lima y el Cuzco, fueron el fermento donde los Incas reconocidos y privilegiados por el orden colonial, fueron formándose una noción de autorreconocimiento y de convencimiento de que eran ellos los destinados no sólo gobernar estas tierras, sino la de restaurar también el imperio inca, visto este, como una sociedad basada en la justicia y la armonía.

Muchos descendientes privilegiados de las panacas cuzqueñas pasaron por sus aulas: los Sayri Túpac, los Paullu, Cayo Topa, mestizos como el Inca Garcilaso e incluso un “enigmático peregrino” (así lo ha llamado Peter Elmore) como Juan Santos. Pero todos formando parte de lo que Rowe llamaría acertadamente el primer momento del “nacionalismo inca”.² Su carácter señorial y reivindicativo, proponía un sistema de gobierno alternativo al diseñado por los peninsulares. Este complejo de ideas quizás explique porque las medidas económicas instauradas por los borbones, ayudaron a impulsar una era “de insurrecciones andinas” del siglo XVIII cuyo clímax será la gran rebelión de Túpac Amaru.

Entre las medidas de “tierra devastada” de los españoles que aplastaron la rebelión; estuvo también el de prohibir la vestimenta y la parafernalia inca (recreada y alentada en la colonia) y el de leer *Los comentarios reales*, pues sus relatos de la historia cusqueña fueron consideradas peligrosas. En ese sentido, la noción del retorno del Inca, como profecía internalizada por los nobles cuzqueños se constituyeron en elemento importante para la construcción del concepto de *mesianismo y utopía andinos*, claves explicativas no sólo de la “coyuntura rebelde”, sino también del “ciclo de rebeliones” de inicios del siglo XX.

Estas categorías —mesianismo y utopía— serán tratadas brevemente desde el aporte de la antropología para luego, con esos conceptos extraídos en distintos espacios etnográficos, se aplicadas en la discusión que se dio entre los historiadores peruanos sobre la naturaleza de los movimientos campesinos del siglo XX y la rebelión política de Sendero Luminoso en los años 80.

1.1 Bases etnológicas

El mesianismo ha tenido su fuerza e inspiración en el judeo-cristianismo. Estas ideas después serán reproducidas con las crisis sociales de la edad media (hambrunas, epidemias y el fantasma de los infieles), que al decir de Le Goff fue una sociedad “cercada por el miedo”. Su corpus ideológico poseía elementos de colectivismo y de salvación. Eran masivas y ancladas en el espíritu del cristianismo medieval y su propensión a lo sobrenatural.

Era también potenciada por el milagro, evidenciada en hechos prodigiosos y señales particulares, era terrestre pues debería realizarse *aquí* e inminente pues tenía que ser *ahora*. Además, *total*, pues la reforma abarcaba a toda la sociedad y en todos sus aspectos.

Mircea Eliade (1949) enfatizó el tiempo original y arquetípico del eterno retorno, propia de sociedades no occidentales —de esas de las que se ocupa la antropología— y que se oponían a la idea del progreso lineal; donde la sociedad era destruida en un vendaval, para volver a repetirse perfeccionada. Los dispositivos que soldaban a esas sociedades eran el fanatismo y la lealtad hacia el líder espiritual.

Para Lanternari (1965) el mesianismo es visto como un poderoso factor de movilización social, en donde “los movimientos proféticos tienen un indudable carácter religioso” (349). Además, el profeta/guía conduce a la multitud creyente aferrado a un mito original en la que encuentra la revelación o la visión con que postula un “regreso a los orígenes” que es siempre una edad de oro, con leyes humanas suspendidas o reformadas. Este “tipo ideal” se expresa a final de cuentas, en un exasperante hoy y el anhelo de un mañana feliz. De ahí, la urgencia de la movilización, para alcanzar la revolución (Worlsley 1980).

Georges Duby en *El año mil* (1992) ha tratado el tema del miedo (y la esperanza) colectivo ante el



advenimiento del milenio como antesala de la redención o la destrucción. Si bien no destaca movimientos específicos, su utilidad reside no sólo en la erudición del autor sino también, en plantear que, ante hechos traumáticos percibidos colectivamente, queda la esperanza como alternativa, aunque siempre en ese umbral se desata el temor ante el fracaso de la utopía.

Resulta también razonable que el mesianismo haya tenido raíces propias en América antes de la llegada de los europeos. La *tierra sin mal*, lugar de perfección humana es común en las sociedades nómades desde el bosque tropical hasta las sabanas del Chaco (Métraux 1973). Por ejemplo, los tupí-guaraníes realizaban esporádicamente migraciones³ exacerbadas por sus “mesías indios” hacia *ese lugar* donde “no es solamente un lugar de delicias, es también el único refugio que quedará a los hombres cuando sobrevenga el fin del mundo” (8).

1.2 Bases históricas en Occidente

Con el descubrimiento de América, llegaron a nuestras playas, ideas censuradas en el propio seno de la iglesia católica. Muchas de estas ideas como el joaquinismo o el sebastianismo, habían surgido en periodos de crisis social en donde la corrupción de la iglesia era el lugar socorrido de la prédica disidente (Lafaye 1984). Las órdenes mendicantes (dominicos y franciscanos) y los Jerónimos introdujeron posiblemente estas ideas que soldadas con el mesianismo amerindio, produjeron un poderoso torrente de ideas y prácticas que se cristalizaron en distintos momentos de la historia americana.

“El comienzo del reinado de los Reyes Católicos fue rico en signos y vaticinios que hicieron alentar una profunda esperanza entre los más humildes”, menciona Alba (1975: 81) para explicar que, con la unificación de los dos principales reinos de la península ibérica en el siglo XV, la toma de Granada y el descubrimiento del Nuevo Mundo, fueron percibidos como acontecimientos que activaron viejas ideas. Alba plantea que estas ideas y el misticismo castellano van a explicar, por ejemplo, el movimiento comunero de 1520.

3 En el año 2001 viajaba el autor por el río Ucayali cuando en la desembocadura del Pachitea, cruzó una flotilla de embarcaciones de los “israelitas”. Familias enteras con sus enseres de todo tipo y animales domésticos, buscando una tierra prometida.

Después de la batalla de Villalar en abril de 1521, los represores del movimiento comunero advirtieron que muchos ideólogos y promotores de la rebelión no solo fueron los pequeños aristócratas e incipientes burgueses sino también “frayles y confesores” muchas veces dominicos de ascendencia judía, tal como lo registran los “Anales del Emperador Carlos V” citado por Alba (118). Muchos de estos eran iluminados y beatas amparados por el fervor popular y tutelados por ciertos sectores de la Iglesia durante el mandato del cardenal Cisneros.

Estos predicaban contra “Grandes y Flamencos”, en que su confrontación al poder y la amenaza del protestantismo, los hacía tributarios de las profecías de Lucía de Narni, del dominico Savonarola (“predicador de los desesperados”) y de Santa Catalina de Sena que, junto a Erasmo, apuntaron a tareas pendientes para inaugurar épocas de justicia e igualdad, la conquista de Jerusalén y la reforma inminente de la iglesia.

Los dominicos americanos tendrían su figura exultante en Francisco de la Cruz, andaluz que fue quemado en la Plaza Mayor de Lima en 1578 —que Bataillon interpretó como una reacción antilascasiana—, quien, entre otras ideas, planteaba la creación de una iglesia americana con un Papa autóctono (su hijo Gabrielico) y que los indios serían una de las tribus perdidas de Israel. Igualmente, los franciscanos de Ocopa llevaron sus prédicas evangelistas a la selva central, donde años después estallaría la rebelión de Juan Santos Atahualpa (*Apoc Capac Huayna, Jesús Sacramentado*) el líder místico de los ashánincas.

1.3. La “guerra de castas” en los Andes

El primer tercio del siglo XX, será testigo de un conjunto de rebeliones, protestas y movimientos “indígenas” que usaran en sus discursos muchas figuras y alegorías relacionadas con la restauración del antiguo Tahuantinsuyo. Esta crisis tendrá múltiples causas. Una de las más conocidas será la arremetida de los hacendados sureños contra las comunidades indígenas por apropiarse de sus tierras y también, la de forzar a la mano de obra rural para trabajar en esos latifundios.

Los altos precios que tendrá la fibra de oveja y alpaca en el mercado europeo, será un estímulo para que los propietarios arequipeños tecnificaran sus ha-

ciendas y de paso las ampliasen ante la necesidad de pastos para el ganado. Por ejemplo, según las cifras que reporta un texto de Flores-Galindo sobre el sur andino (1977), las haciendas en la región de Puno, crecen de forma exponencial:

Haciendas de Puno	
1876	703
1914	3,699

La respuesta no se hizo esperar. En 1920 en Capachica, en Santiago de Pupuja, en Taraco, y en Zepita estallan violentas protestas. En 1922 y 1923, sucede en Huanané. Igualmente, muchas haciendas como Pinaya propiedad de la familia López de Romaña, sufrieron los embates de los peones indígenas. El clima del cuestionamiento de la gran propiedad vino de intelectuales indigenistas como Encinas, el grupo Orkopata y particularmente de Ezequiel Urviola, por quien Mariátegui sentiría una gran admiración. También, surgía por la misma época, la labor de los misioneros adventistas quienes, con sus propuestas modernizantes, consideraron a la hacienda y a su aliada la Iglesia Católica, como causantes de la miserable situación del campesino puneño (Núñez 2008).

En el Cusco, surge Miguel Quispe Tito “El Inca” en la cual es ya enfático su propósito de enfrentar al gamonalismo mediante la restauración del imperio incaico como modelo societal. En 1921 se produce el conocido levantamiento de Tocroyoc en la provincia de Espinar.

En Langui, liderada por Luis Condori y la protesta de 1922 en la hacienda de Lauramarca (Reátegui 1977). En Arequipa, una región cuya capital ostentaba la más alta proporción de población blanca en el Perú colonial, también experimenta ese torbellino social como los suscitados en 1922 y 1923 en Caylloma y Chivay.

En la provincia de La Mar en el departamento de Ayacucho, donde el conflicto entre comunidades y haciendas era crítico, se suscitaban algaradas en Patibamaba, propiedad de la familia Añaños (Béjar 1973: 123-29).

En Huancavelica, al producirse la rebelión iquichana por la sal en 1896, también estuvieron comprometidos comuneros de Lacroja y Mayoc y a la fecha jurisdicción de la actual provincia de Angaraes. Las autoridades mistis alarmadas, sindicaban como cabecillas de la incursión a Luciano Coyllar y Nazario

Capcha. Se los acusaría de atacar con 15 hombres, la hacienda Waterloo en Marcas, fronteriza con Huanta, y propiedad de Bacilio de la Vega.

Eso explica por qué en 1920, Miguel A. Parra, ayacuchano y “vecino” de Congalla (en la ruta de Lircay hacia Huanta), se dirigiese mediante una carta a las autoridades limeñas, acusando a los delegados de la Asociación Pro-Indígena que han “definido ideas odiosas en el seno (sic) de la comunidad, tendientes a restaurar el Tahuantinsuyo [y han] tomado una actitud subversiva y se han declarado en abierta rebelión con la comunidad”. El plan era según él, amedrentar a los propietarios “desalojándolos para apoderarse de sus tierras y convertirlos en tierras comunales” (Plasencia 1997).

2. Utopía y rebelión: préstamos teóricos y (ab) usos ideológicos

Wilfredo Kapsoli (1977) llamará a todos estos movimientos “mesiánicos y milenaristas” es decir prepolíticos. Con ello inaugura una tendencia en la historiografía peruana de los años 80, de circunscribir estos movimientos y rebeliones hasta muy entrado el siglo XX, de “milenaristas”, “nativistas” “revivalistas” “mesiánicos” “milenaristas” “incaístas” o portadores de una “utopía andina”. Es decir, plenamente ritualistas y simbólicos, contrarrestando de este modo, sus potenciales contenidos políticos.

En efecto, Flores-Galindo (1986) y Manuel Burga (1988) entre otros⁴, desarrollarán la tesis de la “utopía andina” que entre otros aspectos fue una estrategia historiográfica para relativizar el proceso de modernización en el Perú de inicios del siglo XX y del otro, utilizar el abanico conceptual de la antropología para procesos sociales “no occidentales”.

Esto nos conduce a afirmar que esta actitud reactiva se basó en dos mecanismos trabajados por Rogers (1973) y Sen (2008). Para el primero, muchos de los intelectuales del llamado “hemisferio sur” conscientes de la irreversibilidad de la tecnología occidental, sienten una mayor necesidad por preservar la diferencia en el ámbito *espiritual*. Para el segundo, es un

4 En esta postura consideraremos a Wilfredo Kapsoli, Manuel Burga, Alberto Flores-Galindo, Pablo Macera, Franklin Pease, Marco Curátola, Juan Ossio, Luis Millones y Molinié-Fioravanti, entre otros.



reflejo colonial enfatizar la “otredad” de un conjunto social, declarándola diferente de occidente.

Como lo expuso claramente George Marcus: “El análisis simbólico reduce la ansiedad de los antropólogos al atribuir la ambigüedad y el conflicto de la vida social a procesos simbólicos antes que al proceso histórico” (Isbell 2005: 30).

Es decir, “cuando la cultura es percibida como práctica social, la práctica social cultural se considera de nuevo ahistórica, ya que no se la explica en verdad socialmente (esto es, en función de relaciones sociales), sino a través de “representaciones colectivas” (Alexiou 2017: 52, el entrecomillado es del autor). Quizás sea más certera la afirmación de un antropólogo preocupado por el cambio político en Nueva Caledonia: “la pregunta es saber si se cuenta con un fundamento científico para convertir las lógicas simbólicas en lógicas en sí. Sustraer aquéllas a la influencia de los hechos sociales implica borrar la dimensión activa, procesual y problemática de la vida social”, es decir, cuestiona el paso de la realidad social a la mente del antropólogo, tránsito guiado muchas veces por modelos atemporales (Bensa 2016: 60,97).

Para echar a andar inconscientemente los dos mecanismos arriba descritos, los historiadores echaron mano de la cultura, como herramienta explicativa prestada de la antropología. Esto les permitió distinguir la desigualdad que estaba en la base de dichos movimientos no en la estructura social, sino en su alteridad. Al percibir a la cultura cómo estática, se puso en cuestión la capacidad de dichos hombres para adoptar técnicas, destrezas y patrones externos, subrayando de ese modo, la irreductibilidad de sus diferencias culturales.

Para el caso peruano, Marisol de la Cadena (2004) llamó la atención de este reflejo intelectual que reproduce viejas ideas indigenistas, como es el de expulsar a los campesinos indígenas de la modernidad. Por ejemplo, Molinié (s/f) ha planteado que las representaciones sobre los indígenas en la construcción de la nación peruana, se ha basado entre otros aspectos, en la nostalgia por el imperio perdido. Este concepto extraído de la psicología romántica, sería en realidad una traducción de la tristeza como rasgo inherente de la personalidad del indígena: esa tristeza expresaría la autoctonía.

Cuando Franklin Pease estudia un tumulto en Huancavelica (1981), lo hace como un impulso me-

siánico que tiene como actores a campesinos indígenas de la región y por el significado sincrético del apóstol Santiago, a quien acuden los rebeldes. Pero Sala i Vila (1990), al compulsar la relación de esa revuelta con la posterior rebelión de Pumacahua en la zona —donde una columna rebelde comandada por el “santafecino” llega a Huancavelica— encuentra que sus adherentes serán los mismos protagonistas; otorgándole un cariz político y de enfrentamiento con los terratenientes, algo lejanos del ánimo religioso.⁵

Parecido reflejo intelectual se percibe cuando se comparan dos textos etnográficos sobre la religiosidad popular practicada por “indígenas” en el Perú, en ellos, reconocemos una misma estrategia discursiva.

2.1. *La religiosidad popular como producción del pasado*

En *Guerreros de la oración. Las nuevas iglesias en el Perú* (1994), el autor hace un largo preámbulo en la cual analiza el “mesianismo andino”. El Taki Onqoy y el pishatku, serán fenómenos de origen pre-colonial, signos de “resistencia” cultural ante situaciones de crisis y que sobreviven al impacto de la conquista, llegando incluso hasta el siglo XX.

Ese es el escenario donde Kapsoli desarrolla su análisis de una iglesia pentecostal en Lima. Afirmada en una vigorosa etnografía inusual en un historiador, la hipótesis deslizada es elocuente: toda la fuerza emocional, el ideario y la práctica de creyentes y “pastores”, está anclada en esa herencia y es la que jerarquiza a la tradición bíblica. Así, de acuerdo con esta posición, los arrebatos propios del pentecostalismo serían reminiscencias del embeleso extático del Taqui Onqoy.

Nosotros creemos que es al revés —si es que mi lectura ha sido la adecuada— que estos migrantes de origen rural y provinciano, están plenamente integrados a una iglesia con orígenes recientes que, si bien utiliza ciertas técnicas carismáticas, es solo a partir de su pertenencia como sujetos modernos, que hacen una lectura de esos nuevos cultos.

Si me explico mejor, son evangélicos plenos pero cuyos orígenes andinos y campesinos son sobre-enfatizados por el historiador. En su nueva situación

5 Ver Colección Documental de la Independencia del Perú (Tomo 3, Vol.7: 734-738), Lima, 1971.

los pentecostales, realizan una especie de “reordenamiento temporal”. Al fin y al cabo, existen distintos caminos y estrategias de incorporación hacia la modernidad.

En *El Tahuantinsuyo Bíblico. Ezequiel Ataucusi Gamonal y el mesianismo de los Israelitas del Nuevo pacto Universal* (2014) el antropólogo Juan Ossio, desarrolla un análisis parecido. Aquí, la “cultura” es un instrumento para definir y analizar la realidad.

En la introducción al libro, el autor menciona su deseo de verificar la continuidad de lo que llama la “cultura andina”, pues “pretender darle el rango de andino a un fenómeno cultural determinado sin remitirlo al periodo prehispánico nos parece una incongruencia” (19). En ese sentido, se propone comparar dos organizaciones que, si bien son contemporáneas, tendrían un mismo origen, pues “ambas agrupaciones podían encerrar matices del mesianismo andino”: Sendero Luminoso y la Iglesia Israelita. (53)

Aunque el libro no logra desplazar la historia hacia los márgenes, en realidad convierte casi todos los datos de la investigación, en cultura. La *cultura andina*, se convierte de este modo en un modelo heurístico que cabe aplicarlo a todas las facetas de la vida del profeta Ezequiel.

Su biografía signada por la pobreza —es un huacha— en una región campesina del sur peruano, sus inicios en la fe y, su transformación en profeta, son moldeadas por principios intangibles en que el pasado tiene más valor que el futuro al cual se conduce.

La comunidad campesina, la “religiosidad andina” sincrética y maleable, los ecos del Tahuantinsuyo, todo este complejo forjado en la estructura social y en la práctica de los “hombres históricos” al final yacen en el “mesianismo andino”. Un camino que conduce a la formación de una micro-sociedad en que el ceremonialismo hebreo esconde en realidad casi intacta, los principios elementales de la sociedad “andina”. Tal como pudo haberse encontrado en el pensamiento de los llamados cronistas “indios”.

Intenta quizás por ello, establecer una analogía entre el escritor de Chipao y Ezequiel Ataucusi: “Quizás por mi compenetración con Guamán Poma de Ayala, al escuchar sus relatos me imaginaba que ambos eran muy parecidos” (55). La continuidad y la permanencia de “rasgos culturales” son al final de cuentas, lo que el etnólogo encuentra, desasidos de su temporalidad.

2.2. Incas contemporáneos

Buscando un Inca (1986) y *El nacimiento de una utopía* (1988) pueden ser considerados como el clímax de ese momento. El libro de Burga es una etnografía muy al ras hecha por un historiador, al que quizás los trabajos de Le Goff o Wachtel han iluminado. Este asunto tiene que ver con un rasgo distintivo de la historiografía francesa, ya destacado por Burke (2006) es decir, la colonización de la etnología por la historia. En efecto, los historiadores para poder explorar temas como el imaginario medieval, la herejía o el rumor entre los campesinos, tuvieron que ser explicados bajo nuevas herramientas conceptuales que la etnología francesa proporcionaba, echando mano de Mauss y Levy-Bruhl.

Es de ahí que Manuel Burga extrae su capacidad de entender esa fiesta vinculada a la representación de la muerte del Inca en el pueblo de Mangas, en las alturas de la provincia de Bolognesi (Ancash). La fiesta de la Captura del Inca, también representada en varias localidades del Perú, le ofrece una oportunidad para ensayar su propuesta de “utopía andina” entendida esta como “un conjunto de actitudes y comportamientos sociales que buscan la restauración de la sociedad indígena derrotada” (2005:16)⁶, que también fue expresada 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” y en que “los andinos se conservará por debajo de un barniz cristiano” (ibíd).

Obviamente estos presupuestos que en cierto modo rigen como principios rectores del texto, merecen algunas observaciones. En primer lugar, si la utopía andina se expresa en las relaciones sociales (en patrones colectivos y comportamientos), no encontramos esa pista. Sencillamente porque no se verifican comportamientos o roles que nos hagan pensar que el poblador de Mangas está resistiendo o practicando utopías. Además, que esto lo hubiera comprometido en una rigurosa investigación más fáctica y menos conjetural, y poniendo en valor esta vez, la antropología que el historiador invoca con insistencia.⁷

6 Para estas notas hemos utilizado la segunda edición del 2005 hecha por la UNMSM, es decir 17 años después de la primera.

7 Manuel Burga no repara en que el uso de los conceptos *masha* y *luntusuyus* hecha por el antropólogo Román Robles (a quien desca-



El desarrollo de la fiesta lo lleva a desarrollar el presupuesto de que el mito y el ritual, fundan nuevas mentalidades al internalizar en su memoria el despojo de la conquista y la muerte de Atahualpa, que entonces se erige como un personaje paradigmático que les permite *pensar* nuevos escenarios y realidades. Es decir, la memoria junto a los complejos rituales son usados como elementos colectivos para abjurar lo indeseable. Esto último servirá como una plataforma política para construir una nueva nación: “la utopía como una dimensión de una auténtica conciencia histórica que busca construir la nación moderna, como se ha hecho en casi todos los países del mundo” (13).

La construcción de una nación entonces no transita por las reformas políticas o los conflictos de clases, sino a través de la memoria, el rito y la mitología. El pasado como insumo del futuro: aunque esa nueva historia nativa no la plantean los propios protagonistas (pues sólo la actúan), sino que son compuestos por intelectuales progresistas y empáticos.⁸

Sin embargo, queremos avanzar algo en la propuesta del autor acerca de la historia interiorizada en complejos culturales. En efecto, la sociedad andina sería *performativa* (Molinié 1999) es decir, internaliza hechos históricos a través del ritual y la performance. La idea parece plausible en una sociedad ágrafa que en la colonia fue evangelizada en quechua y que, al *reducirlos* como campesinos, los arrojó nuevamente a los mismos fenómenos naturales (y cosmológicos) que volvieron a animar su viejo espíritu panteísta, reforzando de este modo determinados principios de su cosmología (López-Baralt 1988).

La relación compleja entre mito e historia será desarrollada por Marshal Sahlins en *Islas de historia. La muerte del capitán Cook: Metáfora, antropología e historia* (1988). Aquí, la historia es una forma de

lifica en varias oportunidades) como tres categorías matrimoniales, coincide con lo planteado por Zuidema sobre los arreglos matrimoniales cusqueños: la esposa legítima, la secundaria y los descendientes de esta última (Collana/Payan/Cayao). Asimismo, cuando el historiador escribe sobre los *charivari* franceses, es decir, el ruido de los aldeanos para con los viudos que tomaban esposas jóvenes, debió remitirse simplemente al texto pionero de George Foster (1965) sobre la “imagen del bien limitado”.

8 “Detrás de ese impulso generoso, tan en boga, de sentir empatía o identificarse con el Otro, se esconde el deseo de apropiarse, ya sea autonombrándose vocero del Otro o determinando el contexto del discurso de modo que la libertad del Otro queda expropiada y su respuesta, virtualmente predeterminada” (Lane Kauffmann 1998)

la cultura, los hechos contingentes son ordenados por una estructura mítica que codifica lo cotidiano, pero que también les sirve como guía de acción para sus relaciones sociales entre semejantes y para con los extraños, al que llamaría “mitopraxis”. Para Kuper (2001: 209) en su crítica a la antropología cultural norteamericana (del cual la antropología peruana es en muchos aspectos tributaria), el autor de *Tribesmen* llevó a una forma elaborada (ilustrando el caso hawaiano) la noción que “los mitos aportaban un modelo para comprender los acontecimientos”. El determinismo cultural o el reducir las relaciones sociales y económicas a códigos culturales, no sería una recaída idealista.

En conclusión, si Burga plantea que la noción de “utopía andina” fue una creación intelectual de los nobles indígenas, quizás por eso se arraigó como un proyecto contra-hegemónico frente al bloque criollo/peninsular, más aún como lo ha manifestado O’Phelan (1999), este grupo fue el más hispanizado y fidelista del sector indígena colonial.

No sólo demasiados vínculos los ataban con el bloque “blanco” sino que después de la represión contra Túpac Amaru, solo lo más inocuo de esta “utopía” es decir, la remembranza de lo “Inca” como sinónimo de orden, jerarquía y sangre real, será utilizada por los criollos instalados ya en la nueva República peruana. Con el advenimiento del siglo XX, ya confinada en las fiestas, no logrará consolidarse como un eje matricial en las nuevas propuestas indigenistas ya influidas por el socialismo, el aprismo y el anarquismo.

Sin embargo, Burga plantea algo inquietante. Los primeros fundadores de la utopía andina serían Guamán Poma y el Inca Garcilaso⁹. Dos personajes que, si bien tienen orígenes y trayectorias diferentes, ambos son fraguados en el orden colonial, y que además no calzan en el mundo que actúan, el orden dominante los ha puesto contra la pared. El cronista de Chipao, anhela una vuelta atrás idealizado, consciente de su origen provinciano muy lejano del Cusco imperial. El otro muestra con orgullo (idealizándolo) el orbe materno, pero como acertadamente dirá Porras, el Inca es “español en Indias, indio en España” (302). Esto lo posicionaba en un campo ambiguo. La inde-

9 Sin embargo, como ha planteado Urbano (1982) muchos autores españoles fueron tanto o más utópicos, sin embargo, fueron considerados sólo “cronistas”.

finición como rasgo distintivo de la utopía andina, “la marginalidad social” como partida de nacimiento.

Así, la creación intelectual surgida de un contexto colonial se trasladará y proyectará debilitada, a los intelectuales de finales el siglo XX; ya cuando los campesinos de la sierra y la amazonia transitan por caminos de reivindicación ciudadana, plenos de modernidad. Como bien menciona Vega: “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 continúa mirando como sujetos que cargan y reproducen traumas, fantasmas y mitos coloniales” (1996).

Aún en 2001, Fernández y Brown, describían como los ashanincas del piedemonte amazónico, estaban cautivos del mesianismo anclado en la rebelión de Juan Santos Atahualpa ocurrida en el siglo XVIII, y con ello enfrentaban la llegada en el siglo XX, de los adventistas, las guerrillas miristas de 1965 e incluso, su lucha contra los grupos insurgentes de los 80. Los indígenas amazónicos para estos antropólogos, eran sociedades y sujetos empantanados en el pasado, en la que echaban sus *sombras* sobre el presente.

2.3. Buscando un Inca¹⁰

La influencia del conocido texto de Alberto Flores-Galindo llega hasta nosotros, después de ser consumido por círculos de militantes que anhelaban cambios sociales en el Perú sin animarse a hacerlos. Sin embargo, cuando se publicó por primera vez, atrajo la atención y rápidamente se convirtió en un texto de culto. Pues hizo su aparición en plena crisis de un país, donde muchos veían nuestro destino en peligro (en que sumaban la debacle económica con la violencia política), conduciéndose como en un “tren de sombras”.¹¹

El primer capítulo del libro titulado *Europa y el país de los incas: la utopía andina* plantea, en un estilo

libre propio de un ensayo (y que posee un aire de rara ilustración cuando utiliza sus fuentes), ideas que tendrán luego adhesión. Resumiendo, plantea que el Perú en general es un país heterogéneo y diverso, por el cual se ha recreado la idea de “país de los incas” como una necesidad de uniformizar nuestra memoria. Ya en el siglo XIX, de esa variedad imaginaria se fue seleccionado el simbolismo del Inca, como una forma de crear un mito colectivo originario de la nación.

El hecho que a diferencia de los aztecas¹², en el Perú el recuerdo de los Incas no sería tan remoto, pues ante la ausencia de grandes transformaciones sociales con participación campesina como lo hubo en México (las guerras de la independencia, la resistencia contra la invasión francesa y la Revolución de 1910), en el Perú el arcaísmo social, sólo prodigó mitología.¹³ Aunque para Flores-Galindo esta utopía debería proyectarse hacia el futuro, construyendo un país más justo. El resultado de esta fórmula sería una especie de socialismo mariateguista o quizás una revolución humanista (aspiración que creemos lo trasladaba a otra utopía).

Haciendo un paréntesis, aquí queremos comentar brevemente la polémica de Carlos Iván Degregori con Flores-Galindo. No diremos nada nuevo a lo ya dicho, pero lo exponemos brevemente para no dejar sentada la sensación de incompletitud de este artículo. Efectivamente hoy está publicada la crítica que hiciese al autor de *Buscando un Inca* (Degregori 2014: 301-342), y en ella, resumidamente encontramos esta cuestión: el antropólogo censura en Flores-

10 Alberto Flores-Galindo “Buscando un Inca” Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1988.

11 Hay muchos casos en donde la aparición de un libro se ve favorecido por las circunstancias externas o el “clima emocional” de la coyuntura. Se me ocurre el caso de Carlos Castaneda, cuando aparece su libro “*Las enseñanzas de Don Juan: una forma Yaqui de conocimiento*” en 1968 en Los Ángeles, el Estado de California era el paraíso “hippie” por lo tanto un libro que trataba sobre el uso del peyote, alborotó el escenario sicodélico de entonces. El autor se hizo famoso.

12 La sociedad azteca fue antes que un imperio centralizado, una alianza de estados; que tenían que ser permanentes renovadas. Las castas de comerciantes y viajeros eran en sí los artífices de esas alianzas. Fue pues, una sociedad en permanente guerra y con muchos enemigos, esto permitió su rápida caída en manos de los europeos. Luego, dada su geografía y su importancia estratégica, la política colonial en la Nueva España fue más profunda y extendida, permitiendo eso sí, la universalización de cultos sincréticos, en donde la memoria de los emperadores aztecas fue rápidamente olvidada (Matos 1989). En los Andes, la memoria sobre los Incas estuvo presente incluso en los señoríos hostiles (huancas, chancas o los del piedemonte amazónico) donde sus formas organizativas no fueron cambiadas. Sólo así pudo sobrevivir ya fragmentada, el recuerdo sobre los incas entre los campesinos contemporáneos.

13 El indigenismo peruano del siglo XX, el movimiento intelectual que narró y representó el conjunto indígena entendido como el cimiento de una nación fue *suave*. Para Cynthia Vich (2000) el discurso indigenista solo fue un “espasmo socio-cultural” en el cual el proyecto fue inconcluso al no tener relación con un proceso social y político definido.



Galindo lo más valioso de su aporte, es decir su apuesta por el socialismo como un horizonte no sólo utópico, sino también como realización política.

En contraposición, Degregori asume el planteamiento de que el sujeto popular opta resueltamente por la “modernidad” y “el progreso”, que suponemos es la apuesta por el capitalismo: el peruano se autoemplea no por la naturaleza deficiente de la industrialización que nos obligaría a repensar el capitalismo, sino porque el querer ser moderno legitima una vía que por “popular” debería insertarse oficialmente en el imaginario nacional.

Este contrapunto entre utopía/realidad, llevará a que el historiador Ruiz Zevallos celebre al antropólogo, quizás porque su postura refuerza ideológicamente a los que justifican, por ejemplo, no sólo el viraje derechista del partido aprista sino su actividad en el escenario actual, barnizándolo como “tiempo real de la política” o de modernidad democrática (Ruiz 2011). Aprueba también, esa misma estrategia en aquellas agrupaciones que denomina la “nueva izquierda” a los que considera que, por haber abandonado el socialismo, no sólo los ha potenciado para actuar en el dominio nacional sino, además, por haberse expandido electoralmente durante casi dos décadas.

Algo parecido escribirá Garay (ex-becaria del Instituto de Estudios Peruanos) cuando compara la actitud de la izquierda peruana —expresada por la pugna entre *zorros* y *libios*— que replantea sus acciones en el marco de los años 80; para la autora, los zorros (a la que pertenecían Degregori y Sinesio López, entre otros) optaron finalmente “por el contexto democrático” (2008: 23). Así, no sólo se desmarcaban de Sendero que había ya iniciado la “lucha armada”, sino que tenían además la coartada perfecta para participar en la política oficial.

Volviendo a *Buscando un Inca*, existe en el libro una idea que cuestiona el exotismo¹⁴ con la frase “Hay una correlación evidente entre cultura andina y pobreza” (23). Esta última afirmación, revela la necesidad de insertar la cultura en la estructura social y los procesos de cambio. Esa frase acertada del historiador, quizás enjuicie la vocación metonímica de la antropología peruana, es decir, el de buscar la verdadera

cultura andina o su núcleo duro, en las zonas más deprimidas de la sierra sur. Así mismo, considerar que la modernización material o la simbiosis cultural son incómodas para delimitar limpiamente un área cultural. La tecnología agrícola, la cumbia andina, el crecimiento urbano o la castellanización, son miradas con desconfianza y como atentatorias de una esencia que se desvanece irremediamente. De ahí, el sobredimensionamiento de un acto tan personal como fue el suicidio de Arguedas.

En uno de los presagios el sol amarillea
se oscurece
amortajando el cadáver de Atahualpa
(Odi Gonzales)

3. El vendaval senderista

El inicio de la violencia política de los 80 desubicó al conjunto de las ciencias sociales. No sólo fue imprevista, sino que además muchos intelectuales militaban en agrupaciones y movimientos de izquierda que desde los años 60 aceptaban que la violencia revolucionaria era un camino necesario para alcanzar el socialismo peruano. La idea no era absurda, sino coherente con la herencia socialista.¹⁵ Lo curioso fue el hecho de que, iniciadas las acciones de Sendero Luminoso, retrocedieron casi masivamente, dejando a los maoístas ayacuchanos en *offside*. No es tarea de este ensayo, indagar los orígenes y consecuencias de esta actitud, ni como esto impidió al final de cuentas la creación de un bloque popular contrahegemónico que enfrentase a las corrientes neoliberales de los años 90 en adelante.¹⁶

Lo que nos interesa son los niveles de análisis que se usaron para entender este proceso que de iniciarse en el departamento de Ayacucho (Iniciar la Lucha Armada, ILA) se expandió por gran parte del país.

14 “El antropólogo actual rara vez confiesa que la fuente donde extrae el valor de partir, permanecer, de regresar y escribir es el exotismo” dice Auzias (1977)

15 Manrique (2005) sostendrá que de las 53 organizaciones de izquierda que existían solo una, el Partido Comunista Peruano “Unidad”, había renunciado a la lucha armada como método político.

16 Creemos que muchos de ellos con el paso del tiempo fueron adoptando posiciones francamente retardarias. Un nuevo anticomunismo cobijado en el hecho de la caída del muro de Berlín, los hizo proclives a protagonismos que desconfiaban de lo masivo y popular. En fin, clichés que fueron parte desde entonces, de un comportamiento sazonado de posmodernismo. Por esa razón ante la emergencia de China como una nueva potencia mundial, optaron por refugiarse bajo el paraguas financiero y académico de los Estados Unidos.

Dicho de forma más precisa, como recurrieron (nuevamente) al mito y el análisis de los símbolos para aprehender un fenómeno esencialmente social y político. Además de que esa manera de ver las cosas coincidió con posturas conservadoras, pues ambas, se aferraron al concepto común de “cultura andina”.¹⁷

El primero fue considerar a la insurrección como un “*pachacuti*”. Tomar este concepto andino que significa a grandes rasgos, transformación del mundo para recomponerse en su mismo clivaje, en una suerte de “cataclismo histórico”¹⁸. Quizás su origen político e ideológico en la vieja universidad ayacuchana, así como los inicios de la acción senderista en esa región, hayan sido tomados en cuenta para apoyarse en este recurso mítico (es curioso que las acciones más emblemáticas de Sendero, hayan sucedido en la cuenca del río Pampas, el mismo circuito que privilegiaron en los años 60 los discípulos del antropólogo holandés Tom Zuidema).

Degregori (1983) en una época de pleno auge de lucha senderista, escribirá en un diario de izquierda que “para la población surandina, el partido pasaría a ocupar el vacío dejado por el Inka”. En dicho artículo compararía a este movimiento, con la facción más radical de la rebelión de 1781: Túpac Catari. Un año antes Manuel Burga (1982) describía la crisis de la década de 1560-1570 en la región de Huamanga con estas palabras: “En esta década de crisis [...] Las alianzas sociales provocan la difusión de sueños radicales dentro de las poblaciones campesinas de Huamanga. Sacerdotes indígenas, los taquiongos, iniciaron una clandestina y temeraria prédica anticristiana, y pro-indígena”. No es difícil reconocer una afinidad con la crisis que vivía en ese entonces, Ayacucho.

El segundo signo fue el de considerar el violento asalto al pueblo de Vilcashuamán en mayo de 1982, como un hecho que patentaba su relación con la ideología andina: era la capital del imperio inca en la región. A la par de la estrategia política y militar, operaba también una lógica cultural que privilegiaba

el valor de un pueblo que fue un importante centro ceremonial incaico.

El tercero fue considerar a los líderes senderistas como transformaciones de personajes míticos o históricos del pasado. Edith Lagos evocaba a “Mama huaco” la mítica guerrera esposa de unos de los hermanos Ayar, ocultada por los cronistas quizás por su condición femenina. El seudónimo de Abimael Guzmán (presidente Gonzalo) fue comparado y pensado como Gonzalo Pizarro, el hermano del *Conquistador* que lideró una revuelta contra el virrey que traía las Leyes Nuevas con órdenes protectoras para con los indígenas.

Este hecho de los Pizarro, revelaba una actitud *retro* pues se quería reconstituir el feudalismo en América. Es decir, detrás del alias del líder senderista se ocultaba una pulsión manifiesta: el de matar campesinos.¹⁹

Los actos violentos sucedidos en la rebelión de Túpac Amaru como los narrados por Szeminski (1984), fueron comparados con los de Sendero: ajusticiamientos colectivos, rivalidades entre comunidades, muertes ejemplificadoras, mutilaciones y castigos, “pishtacos” y “sacajos” redivivos. Algo común operaba en ambos procesos: la rabia y el deseo de exterminio del enemigo. En suma, en cada estrategia y paso dado por los sediciosos, se escondía de forma inconsciente ciertos principios de un pensamiento que los arrojaba hacia atrás.

En cuarto lugar, creemos que todo este andamiaje discursivo demostró una negativa a entender políticamente este fenómeno. Pero también fue una forma de exotizar (y exorcizar a la vez) a Sendero para mostrarse académicamente más atractivos ante las instituciones externas, vendiendo de este modo una imagen nativista de la revolución, evitando su homologación con otros hechos sucedidos en el mundo. En quinto lugar, fue una forma de autocensura, pues si se reconocía en Sendero su naturaleza política y su causalidad sociológica, podrían mostrarse como justificadores del fenómeno y acusados de complicidad.

Y, por último, al subestimar su influencia sobre los intelectuales, le restaba a Sendero Luminoso su carácter contemporáneo (la estrella enana de Degregori), permitiendo a los nuevos senderólogos

17 Los miembros de la Comisión Uchuraccay insistieron en el tradicionalismo de los campesinos iquichanos. El arqueólogo Lumbreras en 1984 lo dirá de forma explícita: “Enviaron a tres antropólogos que no hablan quechua; que además están dedicados al estudio de las superestructuras. Son especialistas en el estudio del mesianismo, del mito, de la religión. Están, además, dentro de una corriente filosófica muy definida, que es la estructuralista. Se han analizado las cosas desde esa perspectiva”.

18 Para Ludovico Bertonio “*pachacuti*” se traduce en “tiempo de guerra” y también como “el juicio final” (Ossio: 2008:221).

19 Si no me equivoco, la comparación de Edith Lagos fue hecha por Pablo Macera y la del mote de Gonzalo por Max Hernández.



enfrentar miedos, reduciendo a los senderistas en sujetos solo entendibles por la antropología. Un texto reciente sobre los antecedentes históricos de la violencia y de los conflictos sociales en el departamento de Ayacucho, reconoce que uno de los defectos en el análisis del surgimiento de SL fue el de considerarlo “como un levantamiento milenarista incaica (sic) de masas” (Heilman 2018:12). Aunque este énfasis se lo endilga a los académicos norteamericanos, minimizando el papel de los nacionales.

Bibliografía

- ALBA, R. (1975). *Acerca de algunas particularidades de las comunidades de Castilla tal vez relacionados con el supuesto acaecer terreno del Milenio Igualitario*. Madrid: Editora Nacional.
- ALBERRO, S. (2000). “La emergencia de la conciencia criolla: el caso novohispano”, en J.A. Mazzoti ed. *Agencias criollas: La ambigüedad “colonial” en las letras hispanoamericanas*. Universidad de Pittsburgh: 55-71.
- ALEXIOU, T. (2007). “La economía política de la interculturalidad”. *Anthropos* (216): 50-60.
- AUZIAS, J. M. (1977). *La antropología contemporánea*. Caracas: Monte Ávila.
- BÉJAR, H. (1973). *Las guerrillas de 1965: balance y perspectiva*. Lima: Peisa.
- BENSA, A. (2016). *El fin del exotismo. Ensayos de antropología crítica*. México: Secretaría de Cultura/El Colegio de Michoacán.
- BURGA, M. (1982). “Huamanga, crisis y sueños radicales”. *El Caballo Rojo*. Suplemento de El Diario de Marka, (125) 3 de octubre.
- BURGA, M. (2005). *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los Incas*. Lima: Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- BURKE, P. (2006). *La revolución historiográfica francesa. La escuela de los Annales: 1929-1989*. Barcelona: Gedisa.
- CADENA DE LA, M. (2004). *Indígenas mestizos: Raza y cultura en el Cusco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- CASTELLÓ, A. (1992-97). *Francisco de la Cruz, Inquisición, Actas*. 2 vols., Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).
- DEGREGORI, C. I. (1983). “Sendero 83. La hora de Túpac Catari” en *El Caballo Rojo*. Suplemento de El Diario de Marka (125) 16 enero.
- DEGREGORI, C. I. (1990). *El surgimiento de Sendero Luminoso*. Lima: IEP.
- DEGREGORI, C. I. (2014). ¿Cómo despertar a la Bella Durmiente? Por una antropología en el Perú. *Obras Escogidas*, Vol. V. Lima: IEP.
- DUBY, G. (1992). *El año mil*. Barcelona: Gedisa.
- ELIADE, M. (1972). *El mito del eterno retorno: arquetipos y repetición*. Madrid: Alianza Editorial.
- ELMORE, P. (2000). “La metamorfosis del fuego: La utopía andina como relato y drama. Sobre *Buscando un Inca*, de Alberto Flores Galindo”. *Márgenes* (17): 29-41.
- FERNÁNDEZ, E. y M. BROWN (2001). *Guerra de sombras. La lucha por la utopía en la Amazonia peruana*. Lima: CAAP/CAEA-CONICET.
- FLORES GALINDO, A. (1977). *Arequipa y el sur andino (siglos XVIII-XX)*. Lima: Horizonte.
- FLORES GALINDO, A. (1986). *Buscando un Inca*. La Habana: Casa de las Américas.
- FOSTER, G. (1980). “La sociedad campesina y la imagen del bien limitado” en Leopoldo Bartolomé (ed.), *Estudios sobre el campesinado latinoamericano: la perspectiva de la antropología social*. Buenos Aires: Periferia.
- FRISANCHO, J. (1928). *Del jesuitismo al indianismo*. Lima.
- GARAY, C. (2008). *Encrucijadas del pensamiento crítico en las ciencias sociales peruanas: el debate entre zorros y libios*. CLACSO 2006-2008. Bibliotecavirtual.clacso.org.ar.
- HEILMAN, J. P. (2018). *Rebeliones inconclusas. Ayacucho antes de Sendero Luminoso*. Lima: la siniestra.
- ISELL, B. J. (2005). *Para defendernos: Ecología y ritual en un pueblo andino*. Cusco: Bartolomé de las Casas.
- KAPSOLI, W. (1977). *Los movimientos campesinos en el Perú, 1879-1965*. Lima: Delva.
- KAPSOLI, W. (1984). *Ayllus del sol: anarquía y utopía andina*. Lima: Tarea.
- KAPSOLI, W. (1994). *Guerreros de la oración: Las nuevas iglesias en el Perú*. Lima: Sepec.
- KUPER, A. (2001). *Cultura: la versión de los antropólogos*. Barcelona: Gedisa.
- LAFAYE, J. (1984). *Mesías, cruzadas, utopías: el judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*. México: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- LANE KAUFMANN, R. (1998). “Cuestionando al Otro: experimentos dialógicos en y sobre Montaigne, Kafka y Cortázar”. *Revista Mexicana de Sociología* 60 (1): 185-217.
- LANTERNARI, V. (1965). *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*. Barcelona: Seix Barral.

- LOHMANN, G. (1971). "Notas sobre la estela de la influencia lascasiana en el Perú", en *Anuario de Historia del Derecho Español*.
- LÓPEZ-BARALT, M. (1988). *Icono y conquista: Guamán Poma de Ayala*. Madrid: Hipèrion.
- LÓPEZ-BARALT, M. (1989). *El retorno del Inca Rey. Mito y profecía en el mundo andino*. La Paz: Hisbol.
- LUMBRERAS, L. G. (1984). "Así es Uchuraccay", en *El Caballo Rojo*, suplemento de El Diario de Marka (193), 22 de enero.
- MANRIQUE, N. (2005). "Cambiar el mundo, cambiar la vida", en *Libros@Artes*, (11): 9-11.
- MATOS E. (1989). *Los Aztecas*. Barcelona: Lunwerg.
- METRAUX, A. (1973). *Religión y magias indígenas de América del Sur*. Madrid: Aguilar.
- MOLINIÉ, A. (1997). "Buscando una historicidad andina: una propuesta antropológica y una memoria hecha rito", en Rafael Varón y Javier Espinoza (eds.), *Arqueología, Antropología e Historia en los Andes. Homenaje a Maria Rostworowski*: 691-708. Lima: IEP/ Banco Central de Reserva del Perú (BCRP).
- MOLINIÉ, A. (s/f). "La resurrección del Inca. El papel de las representaciones indígenas en la invención de la nación peruana". Disponible en: www.guamanpoma.or/cronicas/11/antoinette_molinie.pdf.
- O'PHELAN, S. (1999). "Repensando el Movimiento Nacional Inca del siglo XVIII", en S. O'Phelan (ed.), *Perú en el siglo XVIII. La era borbónica*. S. O'Phelan ed. Lima: PUCP.
- OSSIO, J. (1973). *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Ignacio Prado Pastor.
- OSSIO, J. (2008). *En busca del orden perdido. La idea de la Historia en Guaman Poma de Ayala*. Lima: PUCP.
- OSSIO, J. (2014). *El Tahuantinsuyo bíblico: Ezequiel Ataucusi Gamonal y el mesianismo de los Israelitas del Nuevo Pacto Universal*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.
- NÚÑEZ, H. (2008). *Presencia protestante en el altiplano puneño. Plateria, 1898-1915. El caso de los Adventistas del Séptimo Día: conflictos y actores sociales*. Tesis para obtener el título de licenciado en Antropología, UNMSM.
- PEASE, F. (1974). "Un movimiento mesiánico en Lircay, Huancavelica (1811)". *Revista del Museo Nacional* (40)
- PLASENCIA, R. (1997). "Conflictos en la sociedad regional: Angaraes 1896-1950". *Anthropológica* (15): 135-150.
- REÁTEGUI, W. (1977). *Explotación agropecuaria y las movilizaciones campesinas de Lauramarca (Cuzco)*. Lima: UNMSM.
- RUIZ ZEVALLOS, A. (2011). "Alberto Flores Galindo: marco sociopolítico, fronteras teóricas y proceso político". *Histórica* (35): 11-51.
- ROGERS, Everett M. y Lynne SVENNING (1973). *Modernización entre los campesinos*. México: FCE.
- ROWE, J. (1954). "El Movimiento Nacional Inca del siglo XVIII". *Revista Universitaria del Cusco* (107):17-47.
- SAHLINS, M. (1988). *Islas de historia: la muerte del capitán Cook, metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa.
- SALA I VILA, N. (1990). "Alianzas y enfrentamientos regionales: consideraciones sobre la represión de un ritual andino en Lircay, 1794-1814". *Historia y Cultura* (20).
- SEN, A. (2007). *La India contemporánea*. Barcelona: Gedisa.
- SZEMISNKI, J. (1984). *La utopía tupamarista*. Lima: PUCP.
- URBANO, H. (1982). "Representaciones colectivas y arqueología mental en los Andes", en *Allpanchis* (20): 33-83.
- VEGA BENDEZÚ, M. (1999). "La 'utopía andina' y la historiografía peruana". *Procesos* (9): 93-109.
- VÍCH, C. (2000). *Indigenismo de vanguardia en el Perú: un estudio sobre el Boletín Titikaka*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP)
- WORSLEY, P. (1980). *Al son de la trompeta final. Un estudio de los cultos "cargo" en Melanesia*. Madrid: Siglo XXI.