

DEBATE

Historia Social y Etnohistoria Andina. Algunas Reflexiones

Mauro Vega Bendezú
Departamento de Historia
Universidad del Valle

Resumen

Este artículo reflexiona la contribución de la historia social y la etnohistoria al conocimiento de la historia andina. Los objetos y temas de investigación han sufrido importantes modificaciones en su trayectoria, generalmente impulsados por los cambios en las ciencias sociales. La Historia Andina se ha movido entre narrativas estructurales y narrativas dinámicas.

Palabras Claves: Historia Social, etnohistoria, etnografía, área Andina, patrones culturales, utopía andina, nacionalidad andina.

Abstract

This article addresses the contribution of social history and ethnohistory to the knowledge of the Andean history. The objects and themes of investigation have suffered important modifications in its trajectory, generally impelled by changes in social sciences. The Andean History has moved between narrative structures and narrative dynamics.

Key words: Social History, ethnohistory, ethnography, Andean area, cultural patterns, Andean utopia, Andean nationality.

El propósito de este artículo es reflexionar algunos problemas y temas abordados por la historia social y la etnohistoria a propósito de la historia andina. Ambos campos han estudiado a las civilizaciones andinas en términos de sociedades tradicionales, pese a los cambios de perspectivas e innovaciones metodológicas en las ciencias sociales. Las diversas experiencias históricas andinas generalmente han sido caracterizadas con demasiada generalización, impulsado por la ilusión de una “etnografía total”, desde las primeras definiciones de la etnografía norteamericana de “*área cultural*”, que intentaba definir complejos culturales a partir de macrosistemas ecológicos, el origen y la distribución espacial de artefactos culturales, permitiendo establecer por el grado de coherencia interna de patrones culturales, áreas “nucleares” y “periféricas”¹. Sin embargo, el concepto de “*área andina*” ha proporcionado, por más de cuarenta años, el marco narrativo para elaboraciones más sofisticadas como “*mundo andino*”, “*racionalidad andina*”, “*cultura andina*” y “*utopía andina*”; estos conceptos fueron el resultado del vínculo entre la etnohistoria, la arqueología, la antropología y la historia entre las décadas de 1960 a 1980. Entre la definición de “*área andina*”, de los años 40 y 50, a la noción de “*cultura andina*” o de “*racionalidad andina*”, de las dos últimas décadas del siglo XX, ya no es considerada como una totalidad coherente, estable y articulada por un “centro” y una “periferia”, sino que está configurada por espacios y

¹ Luis Guillermo Lumbreras. *Arqueología de la América Andina*. Lima: Editorial Milla Batres, 1981.

fronteras étnicas autónomas. Lo indígena ya no se operacionaliza como una unidad histórica, con un sistema social (“área andina” o “cultura andina”) o en términos de una ecología cultural². Al ser reemplazado por la categoría etnicidad, las recientes investigaciones establecen con mayor rigor la variedad cultural, temporal, étnica, ecológica, territorial y simbólica³. Temas como la identidad étnica, las relaciones interétnicas o los conflictos étnicos han hecho posible interpretaciones y etnografías más contextuales y comparativas; ya no necesariamente en el sentido de la preocupación de la antropología clásica sobre el relativismo cultural, que intentaba clasificar a partir de preguntas universales la variedad de respuestas humanas en distintos contextos. La etnicidad al ser una categoría situacional y relacional ha incluido otras variables que no se limitan a consideraciones estrictamente culturales como edad, sexo, género, clase social y poder; y relacionadas con otras categorías como movilidad intergeneracional, patrones de uso del tiempo, organización laboral, ideológica y religiosa ha mostrado que los grupos étnicos son heterogéneos, flexibles y jerárquicos. Esta categoría a hecho más visible la separación entre el individuo y el grupo, la estructura y la estrategia.

Esta trayectoria guarda cierta correspondencia con los cambios operados en las teorías antropológicas que están ahora más preocupadas por el significado que por la estructura y la acción. La etnohistoria entre las décadas de 1960 a 1980 se ha centrado más en indagar y describir la naturaleza de los vínculos y estructuras sociales a partir de sistema de valores, modelos normativos de rol, reglas de conducta cotidiana y ritual, parentesco, religión y manejo del espacio. Mientras que la historia social se ha esforzado por explicar la acción social a partir de modelos de acción colectiva en correspondencia a reglas de sucesión diacrónicas y secuencias causales cuyos eslabones de la cadena se encuentran en los contextos históricos (sucesos como la conquista), en las condiciones materiales de los grupos y sectores sociales, como en las estructuras subjetivas y de pensamiento (inconsciente, consciencia, racionalidad, voluntad, motivación, emoción, autoconciencia, intelectualidad). El análisis de la experiencia y la estructura social así como de las ideas y las actitudes tienen la misma importancia para la historia social que intenta explicar la regularidad, la dinámica y el cambio social, mientras que la etnohistoria se ha esforzado por demostrar las estructuras de repetición, la singularidad de la “cultura andina” y los grados de estabilidad del sistema social a partir de la acumulación de estratos temporales. La etnohistoria y la historia social se pueden caracterizar como narrativas estructurales y narrativas dinámicas, respectivamente. Las narrativas estructurales, según Topolski⁴, muestran el modo de vivir de una sociedad determinada en su dimensión sincrónica y las narrativas dinámicas se interesan por la reconstrucción del curso diacrónico de los acontecimientos.

La historia social como perspectiva analítica y metodológica ha sido determinante para algunos de los cambios y debates más importantes de la historiografía mundial en los últimos 30 años. Esta característica puede rastrearse en la naturaleza de su práctica y de su objeto de estudio, que ha proporcionado importantes posibilidades

² Mercedes Guinea, Jean-Francois Bouchard y Jorge Marcos (Coordinadores). *Cultura y Medio Ambiente en el Area Andina Septentrional*. Quito: Abya-Yala, 1995.

³ Chantal Caillavet. *Etnias del Norte. Etnohistoria e Historia de Ecuador*. Quito: Abya-Yala, IFEA, 2000. El tema de la microverticalidad ha sido importante para conocer la variedad de instituciones, estrategias y patrones de acceso a los recursos, pero no deja de ser problemática su aplicación, para una crítica véase, Carl Henrik Langebaek. “Microverticalidad al Norte del Ecuador: Una nota crítica sobre su aplicación en Colombia y Venezuela”, en: Guido Barona y Francisco Zuluaga (editores). *Memorias. Primer Seminario Internacional de Etnohistoria del Norte del Ecuador y el Sur de Colombia*. Cali: Editorial Facultad de Humanidades, 1995, pp. 177-186.

⁴ Jerzy Topolski. “Hacia un modelo integrado de la explicación histórica”, *Memoria y Sociedad*, Vol. 3 (5), 1998, pp.131-144.

temáticas, perspectivas analíticas y metodológicas de mayor profundidad teórica. Por ejemplo, en América Latina y en la India la historia social ha sido clave para redescubrir las “otras historias”, es decir, las voces de los sectores subalternos, la experiencia de los oprimidos⁵. Uno de los problemas centrales que ha acompañado a las transformaciones de la historia social han sido los problemas en torno a la relación entre la acción social y la estructura, el cambio histórico y las relaciones económicas, políticas y culturales entre las clases y los grupos sociales. La historia social se ha aproximado desde diferentes marcos conceptuales caracterizándose por su flexibilidad temática, teórica y empírica, expresándose con toda nitidez en las distintas escuelas y tradiciones historiográficas del mundo: la microhistoria italiana (Carlo Ginzburg, Giovanni Levi, Carlo Poni), la historia cotidiana alemana (Hans-Ulrich Wehler, Jürgen Kocka), la historia desde “abajo” británica (Rudé, Thompson, Samuel, Hobsbawm), la historia de las mentalidades de la Escuela Francesa de los Annales (Le Goff, Duby, Vovelle), la sociología histórica y la antropología histórica norteamericana (Genovese, Tilly, Moore, Davies)⁶, la etnohistoria andina (Murra, Wachtel, Pease, Zuidema, Oberem, Salomon, Urton, Millones, Rostworowski, Pineda, Finji, Langebaek, Rappaport, Reichel Dolmatoff, Tovar) la historia social latinoamericana (Stern, Mallon, Morner, Flores Galindo, Colmenares, Florescano, Jaramillo),⁷ los estudios de subalternidad del sudeste asiático (Guha, Pandey Chakrabarty, Pakash, Spivak)⁸.

Esta pluralidad en la investigación histórica ha permitido resultados importantes sobre aspectos que la historiografía decimonónica no había tomado en cuenta e incluso de aquella historia social cuando hacia los años 50 empezaba a esbozar su programa de investigación, es decir, la recuperación de los sectores subalternos (campesinos, obreros, esclavos, mujeres) vinculados a procesos históricos globales y cambios estructurales.

En una primera etapa, entre 1950 a 1960, las estructuras económicas y el énfasis clasista subordinaron a las otras variables sociológicas (etnicidad, género). Ahora bien, en la nueva historia social sería casi impensable no incluir estas dos categorías en el análisis histórico, porque están dando cuenta sobre la dinámica de las configuraciones sociales. La apertura hacia nuevos objetos y problemas de investigación también ha estado impulsado por los cambios en el conjunto de las ciencias sociales y humanas, tales como el “giro lingüístico” y las perspectivas postmodernas⁹ que, en gran medida, han alterado, problematizado y erosionado los cimientos epistemológicos de los paradigmas dominantes (marxismo, funcionalismo y estructuralismo). Como hemos señalado la historia social siempre ha tenido un interés especial por la “gente corriente”, ya sea desde la perspectiva “desde abajo”, la historia marginal, la historia oral o la historia subalterna. Las posibilidades y límites de estos enfoques no sólo se deben a los contextos históricos y a las comunidades académicas, sino también a una relación compleja y ambigua entre la historia y las ciencias sociales (sociología, antropología,

⁵ Jaime Arocha (comp.). *Utopía para los Excluidos. El Multiculturalismo en Africa y América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004.

⁶ Para un balance de las tendencias más importantes en la historiografía norteamericana véase Bárbara Weinstein “La investigación sobre identidad y ciudadanía en Estados Unidos: de la nueva historia social a la nueva historia cultural”, *Fronteras*, (5), 2000, pp. 73-91.

⁷ Todavía sigue siendo importante el balance de la historia social latinoamericana realizada por Magnus Morner “Historia social hispanoamericana de los siglos XVIII y XIX: algunas reflexiones en torno a la historiografía reciente”, en: *Historia Mexicana*, XLII:2 (166) (oct.-dic.), pp. 419-471.

⁸ Sobre los estudios de subalternidad en la India véase Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán. *Debates Post Coloniales: Una Introducción a los Estudios de Subalternidad*. La Paz: THOA/SEPHIS, 1997; Peter Burke. *Varieties of Cultural History*. Ithaca: Cornell University, 1997.

⁹ Georg G. Iggers. *La Ciencia Histórica en el Siglo XX. Las Tendencias Actuales*. Barcelona: Idea Books, 1998; Gérard Noiriel. *Sobre la Crisis de la Historia*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1997; Frank Ankersmit “Historiography and postmodernism”, en: *History and Theory* (28), 1989, pp. 137-153.

psicoanálisis, lingüística, ciencias políticas). Los resultados han sido desiguales y a veces desafortunados. La historia social al problematizar la naturaleza del conocimiento histórico (el tiempo, la agencia, el cambio, la totalidad, la estructura, la verdad y la objetividad)¹⁰ ha podido sostener explicaciones coherentes y de mayor alcance teórico y discursivo que otras disciplinas. Las explicaciones son cada vez más multicausales, superando los determinismos, causas únicas o de última instancia, que generalmente eran explicaciones que subordinaban la acción social para enfatizar en las fuerzas impersonales expresados en términos de tendencias históricas, evolución, desarrollo, progreso, fuerzas productivas y modernización. Desde esta perspectiva el hombre tiene una relación de dependencia a un todo articulado y homogéneo que limita las elecciones y las interacciones entre los actores.

La historia social al despojarse de las causas únicas y al explorar otras dimensiones de la explicación histórica como la subjetividad, el lenguaje, la cultura política o la vida cotidiana ha disuelto sus bases primigenias, orientándose hacia indagaciones deconstruccionistas como la crítica textual, olvidando muchas veces la dimensión ontológica y fenomenológica de la historia.

La historia social y la historiografía andina

Hace aproximadamente unos 30 años, las diversas perspectivas de la historia social, primero la versión francesa de los Annales (estructuralista) y luego la inglesa (marxista y neomarxista), impulsaron a las comunidades académicas de la región andina a indagar la experiencia de las clases subalternas, revelando sus conexiones con procesos como el colonialismo, el capitalismo y muy recientemente la formación del Estado-nación¹¹. Coincidieron la etnohistoria y la historia social para mostrar la continuidad y el cambio de las poblaciones y culturas indígenas. La influencia de Malinowski y Lévi-Strauss terminaron explicando a las poblaciones indígenas en términos de sistemas autoregulados y estructuras estables¹². Estas investigaciones partían del postulado de la totalidad social; no daban lugar a los individuos y a la voluntad de los agentes. Tanto al funcionalismo como al estructuralismo les interesaba mostrar la capacidad de adaptación al medio ambiente y de reproducción cultural a largo plazo, excluyendo, por ejemplo, cualquier preocupación como el conflicto social, el “sentido práctico” o “la acción en proceso”. Para explicar el impacto colonial sobre las poblaciones indígenas se refirieron en términos de “*desestructucción*”, “*aculturación*” y “*resistencia*”; atribuyendo estas categorías como si éstas fuesen inherentes a la experiencia indígena colonial¹³.

Con la influencia del marxismo, primero con Wolf, Godelier y luego Wallerstein que las sociedades andinas fueron estudiadas en términos de interacciones dinámicas entre los hombres y las estructuras (temporales y espaciales), entre contextos locales y procesos globales. La configuración de las sociedades humanas “tradicionales” ya no es vista como estructuras independientes, cerrados e invariables en el tiempo, sino más

¹⁰ Este es un punto de actualidad no sólo en la historia sino en el conjunto de las ciencias sociales, véase: Joyce Appleby, Lynn Hunt y Margaret Jacob. *La Verdad sobre la Historia*. Barcelona: Editorial Andrés Bello, 1998.

¹¹ Brooke Larson. *Indígenas, Elites y Estado en la Formación de las Repúblicas Andinas*. Lima: IEP, 2002.

¹² Tom Zuidema tal vez sea el investigador más destacado en esta perspectiva estructuralista, pero sin lugar a dudas ha contribuido sustancialmente al conocimiento de la etnohistoria andina. Sus trabajos más representativos están alrededor de los estudios sobre la organización social y política inca (sistema de ceques, calendario, astronomía, religión y mitos andinos). Véase a manera de ejemplo su tesis *The Ceque System. The Social Organization of the Capital of the Inca*. (1964) y *Reyes y Guerreros. Ensayos de Cultura Andina*. Lima: Fonciencias, 1989.

¹³ En este sentido las reflexiones de Wachtel reflejan este interés, véase Nathan Wachtel. *Sociedad e Ideología. Ensayos de Historia y Antropología Andina*. Lima, IEP, 1973.

bien forman parte de una totalidad compleja y dinámica, articulada por sistemas globales y subsistemas regionales en términos de intercambios, conflicto, dependencia y reciprocidad.¹⁴

Otro problema para la historia social ha sido el concepto de cultura. Los historiadores sociales vieron la oportunidad para cuestionar los postulados del historicismo decimonónico pero paradójicamente terminaron ratificando el vínculo entre razón, elite, revolución y nación. La historia se enfocó en el estudio del siglo XVIII y la etnohistoria el siglo XVI (todavía el siglo XVII no aparece como preocupación historiográfica). Efectivamente, el problema de la ilustración, la conciencia política y la sociabilidad criolla han sido algunos de los temas clásicos mejor abordados por la historia social latinoamericana. Pero curiosamente ratificaron algunas consideraciones de la vieja historiografía que daba un papel preponderante a las elites como forjadoras casi exclusivas de los proyectos de modernidad y modernización en Hispanoamérica. Esta perspectiva enfatizaba en la historia cultural (historia intelectual e historia de la ciencia) en un esfuerzo por reconstruir el estilo de vida, las ideas, las instituciones y la cultura política de las elites criollas. El “siglo de las luces” fue el lugar privilegiado para examinar el concepto de cultura como cultura erudita, identificando una minoría intelectual criolla, “blanca”, ilustrada y urbana en oposición a una cultura popular, folklórica, irracional, prosaica y rural.¹⁵ La historia intelectual atribuye a estos sectores alfabetos la producción exclusiva de la cultura (erudita), responsables de la expansión de la razón, del pensamiento crítico y la secularización. Recientemente estamos viendo que la historia cultural e intelectual ha incorporado a las elites dentro de relaciones de poder, de “circularidad cultural” y de tejidos sociales más amplios.¹⁶ Por lo tanto, como lo sostiene, Stuart Hall, las relaciones entre la “cultura popular” y la “cultura dominante” sólo puede entenderse desde una perspectiva dialéctica que implica cooperación, apropiación y lucha cultural en contextos de poder y jerarquía social¹⁷.

Estas aproximaciones están superando definiciones demasiado rígidas de la cultura entendida exclusivamente como cultura erudita, cultura material o en términos de la cultura del “otro” (“orientalismo”). Las posibilidades están siendo extraordinarias porque el concepto de cultura está tomando varios modelos como el “punto de vista del nativo”, de la significación, del encuentro (choque, competencia, conflicto, contacto, interacción), el simbólico, el textual, el multicultural y las “antropologías periféricas” por mencionar alguno de los más importantes¹⁸.

¹⁴ Véanse: Eric Hobsbawm. *Sobre la Historia*. Barcelona: Crítica, 1998, especialmente el capítulo 12 “Todos los pueblos tienen historia”, pp. 176-189. Roger Chartier, “La historia social hoy en día: dudas, desafíos, propuestas”, en: *La “Nueva” Historia Cultural: La Influencia del Postestructuralismo y el Auge de la Interdisciplinariedad*. Ignacio Olábarri y Francisco Javier Caspistegui (eds.). Barcelona: Editorial Complutense, 1996.

¹⁵ Véase para el caso de Europa Peter Burke. *La Cultura Popular en la Europa Moderna*. Madrid: Alianza Editorial, 1991. Y para los andes las investigaciones en torno a la “utopía andina” desarrollada por Alberto Flores Galindo y Burga es un importante esfuerzo por articular los imaginarios colectivos, las tradiciones populares y las creaciones de las elites: Alberto Flores Galindo. *Buscando un Inca. Identidad y Utopía en los Andes*. Lima: Editorial Horizonte, 1988; Manuel Burga. *El Nacimiento de una Utopía*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1988.

¹⁶ Charles F. Walker *De Túpac Amaru a Gamarra. Cusco y la Formación del Perú Republicano*. Cusco: CBC, 1999.

¹⁷ Stuart Hall “Notas sobre la deconstrucción de “lo popular”, en: *Historia y Teoría Socialista*. Raphael Samuel (ed.), Barcelona, Crítica, 1984; “Estudios culturales: dos paradigmas”, en: *Hueso Húmero*, No. 19 (octubre/diciembre), p.p. 69-97, 1984.

¹⁸ Para una problematización sobre el concepto de cultura véase, Peter Burke. *Formas de Historia Cultural*. Madrid: Alianza Editorial, 2000. Para un balance de las perspectivas sociológicas véase, Jeffrey

Para el contexto andino la definición de cultura tiene necesariamente que vincularse no sólo con la categoría etnicidad y clase, sino sobre todo con el colonialismo. Para indagar estas dimensiones, la historia social andina también se ha dedicado a analizar la protesta social y especialmente las rebeliones indígenas coloniales. Si bien la etnicidad fue un elemento que podía articular lealtades y movilizar conciencias también fue susceptible de manipulación por parte de las autoridades coloniales y también por los propios líderes e insurgentes dispuestos a alentar viejas y nuevas rivalidades étnicas y políticas; ganar favores del Rey o justificar la represión de sus enemigos¹⁹.

Como resultado de estas investigaciones se ha identificado con toda propiedad la cultura subalterna como cultura de resistencia, lo cual es más problemático. Desde esta perspectiva, la protesta social de las clases populares tendría una orientación casi siempre defensiva de las “economías morales”²⁰; de manera que la resistencia de los oprimidos se ha visto como una forma de sobrevivir y adaptarse a los sistemas que promover e impulsar cambios. Coincidió, en todo caso, con las observaciones que se han hecho sobre la historiografía social andina que ha construido una visión pendular del campesino indígena, como rebelde o como explotado; enfoques que reducen su experiencia a un sujeto sumiso, mayormente frustrado y derrotado²¹. La protesta social no sería más que una respuesta de resistencia a las diversas formas de dominación y explotación; no con el propósito de modificar radicalmente las relaciones entre dominantes y dominadores sino en la posibilidad de restaurar precarios equilibrios de poder.

Sin embargo, contamos con otras aproximaciones como la de Stern, Morner y Phelan que han abordado la protesta social a partir de enfoques que articulan acción colectiva con contextos históricos, mostrando que no es una simple dicotomía entre estructura y praxis social. Ninguno de estos historiadores ha reducido la protesta social a “modelos” susceptibles de ser aplicadas a cualquier lugar, sino que se han aproximado reconociendo que la protesta social son experiencias que tienen características y condiciones históricas específicas. Superaron las limitaciones de la perspectiva estructural, que sostenía que las condiciones estructurales y materiales son las causas determinantes de las rebeliones e insurrecciones populares. También se alejaron de las teorías voluntarista y racionalista de la acción social (que generalmente fueron aplicadas al análisis de las élites, intelectuales y héroes nacionales) y de la historia de las mentalidades, que enfatizaba un perfil subjetivo (inconsciente) de larga duración y de grandes colectividades humanas; asegurando así la transmisión de valores, imágenes, mitos y símbolos que orientan prácticas y actitudes sociales.

Nuevos enfoques están dejando de considerar a la cultura como una entidad separada y autónoma del hecho social; lugar en el que acceden unos en desmedro de otros, una entidad que cubre unas formas de comportamiento, unos estilos y formas estéticas; en fin, una entidad que plantea una escala de diferenciación antagónica entre

C. Alexander y Steven Seidman (eds.). *Culture and Society, Contemporary Debates*. New York: Cambridge University Press, 1990.

¹⁹ David Cahill. *Violencia, represión y rebelión en el sur andino: La sublevación de Túpac Amaru y sus consecuencias*. Documento de trabajo No. 105. Lima: IEP, 1999.

²⁰ El concepto de “economía moral” de E.P. Thompson ha sido una herramienta útil para explorar distintas experiencias históricas. Para un balance comparativo véase, Brooke Larson. “Explotación y economía moral en los andes del sur. Hacia una reconsideración crítica”, en: Segundo Moreno y Frank Salomon (ed.). *Reproducción y Transformación de las Sociedades Andinas Siglos XVI-XX*. Quito: Abya-Yala, 1991, pp. 441-479.

²¹ Charles Walker. “El estudio del campesinado en las ciencias sociales peruanas. Avances, limitaciones y nuevas perspectivas”, en: *Allpanchis*, XXI, (33), 1989, pp. 174.

una “cultura hegemónica” y una “cultura popular”. En este punto, la crítica de la antropología a la noción de cultura como el estudio del “otro” también supuso desmontar las viejas perspectivas de la antropología clásica²² y de la perspectiva marxista de la cultura. Si bien la antropología clásica había definido al “otro cultural” como unidades sociales homogéneas, exóticas y tradicionales²³; el marxismo lo ha ubicado en la actividad práctica, la capacidad y la eficacia instrumental, es decir, donde los imaginarios y la conciencia tiene la misma posición que los sujetos en el proceso de producción de los elementos materiales de subsistencia. Así la superestructura expresa la dialéctica y la mediación entre el hombre y la naturaleza. Como señala Sahlins desde la teoría materialista, el hombre aparece sujeta a necesidades y también a la necesidad de actuar intencionalmente sobre la naturaleza. La organización de la cultura se orienta y proyecta a la satisfacción de necesidades²⁴. En este sentido, la ideología y la cultura no serían más que el resultado de las contradicciones generadas por la desigual distribución de los excedentes económicos.

Entonces, ahora la cultura sólo puede entenderse como categoría relacional, supone una vinculación dialéctica entre las condiciones objetivas y las representaciones subjetivas. Mientras la ideología no es más que una dimensión simbólica de las prácticas sociales. Al renunciar también a la noción de ideología como cuerpo organizado de ideas vinculadas a la clase dominante, ahora el interés pasa por identificar la cultura como sistemas de significación, producción de subjetividades y valores orientados a la acción social; que en palabras de Geertz, serían “las dimensiones simbólicas de la acción social”.

Algunos problemas de la etnohistoria andina

Entre las décadas de los 60 y 70, la etnohistoria andina se había esforzado por articular el contenido etnográfico de sus investigaciones con ciertos “modelos ideales” del funcionalismo, estructuralismo y marxismo. Los antropólogos “andinistas” tomaron prestado los modelos de sistemas económicos de Polanyi y del sistema mundial de Wallerstein para reconstruir los sistemas sociales y económicos de las sociedades prehispánicas andinas, atribuyéndoles una lógica y racionalidad autosuficientes a partir de conceptos como “reciprocidad”, “redistribución”, “economía vertical” y “racionalidad andina”²⁵. A su turno, el estructuralismo francés contribuyó con el

²² Existe una amplia información sobre los cambios en la antropología. Para una visión global véase Clifford Geertz, James Clifford y otros. *El Surgimiento de la Antropología Posmoderna*. México: Gedisa, 1991. Para el caso de Colombia puede verse: Arturo Escobar. *El Final del Salvaje. Naturaleza, Cultura y Política en la Antropología Contemporánea*. Santafé de Bogotá: CEREC, 1999; María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.). *Antropología en la Modernidad*. Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1997; y de los mismos autores *Antropologías Transeúntes*. Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000. Para el caso del Perú véase, Carlos Iván Degregori (ed.). *No hay País más Diverso. Compendio de Antropología Peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2000.

²³ Ecuador y Bolivia están experimentando cambios profundos en el escenario político por la presencia cada vez más importante de los movimientos indígenas y de campesinos. La naturaleza de las reflexiones antropológicas y etnohistóricas generalmente ahora involucra a indígenas o campesinos que están empezando a escribir desde sus propias perspectivas. Para el Ecuador véase, José Almeida, Andres Guerrero y otros. *Sismo Etnico en el Ecuador. Varias Psectivas*. Quito: Abya-Yala, 1993. Para Bolivia la experiencia ya de varios años del Taller de Historia Oral Andina (THOA) está dando resultados interesantes. Actualmente forman parte de la red South-South Exchange Programme for Research on the History of Development (SEPHIS).

²⁴ Marshall Sahlins. *Cultura y Razón Práctica. Contra el Utilitarismo en la Teoría Antropológica*. Barcelona: Gedisa, 1997, p. 131.

²⁵ Los trabajos pioneros de Jonh Murra han sido claves en este campo, véanse: *Formaciones Económicas y Políticas en el Mundo Andina*. Lima: IEP, 1975; *La Organización Económica del Estado Inca*. México: Siglo XXI Editores, 1989.

análisis de las estructuras sociales, especialmente las redes y sistemas de parentesco, los principios de organización espacial y la cosmología andina; resaltando su lógica binaria y oposición complementaria²⁶. Mientras las investigaciones inspiradas en el marxismo, en una versión althusseriana y, otra en la de Godelier, se concentraron en el debate sobre los “*modos de producción*”, las formaciones históricas y las relaciones de “clase” en las sociedades agrarias precapitalistas. Estas perspectivas han contribuido menos al conocimiento de las sociedades prehispánicas andinas con respecto al estructuralismo²⁷. Pero para Mesoamérica, el marxismo ha sido el modelo teórico más importante, mientras que el estructuralismo ha dejado pocas huellas.

Todos estos paradigmas coinciden en una cosa: la de explicar la experiencia histórica andina como unidad y totalidad histórica. Esto supone que existe un núcleo y unos principios que regulan, organizan y determinan al conjunto de la sociedad. Así pues, las unidades étnicas (ayllus, cacicazgos), las formas de acceso y aprovechamiento del medio ambiente se explican a partir de un “ideal” instalado en las mismas condiciones ecológicas; el término que mejor expresa es el de la “*racionalidad andina*”²⁸ y el “*control de una máximo de pisos ecológicos*”.

Como hemos visto, en la etnohistoria andina ha predominado el enfoque estructuralista cuyos modelos etnográficos mostraban la persistencia cultural de las sociedades indígenas, pese incluso a circunstancias como la conquista²⁹ y coyunturas de crisis sociales actuales³⁰. Estos estudios consolidaron el término de “tradicición” para referirse a las sociedades indígenas como inherentemente opuestas a Occidente y a los procesos modernizadores. Al respecto Flores Galindo señala:

Para las gentes sin esperanza, la utopía andina es el cuestionamiento de esa historia que los ha condenado a la marginación. La utopía niega la modernidad y el progreso, la ilusión del desarrollo entendida como la occidentalización del país³¹.

De manera que las sociedades indígenas fueron descritas en términos estructurales (sin agencia y sin sujetos) y como culturas que se organizan sobre estrategias de resistencia y de reproducción social. La insistencia en el carácter “tradicional” de las sociedades indígenas ha reproducido viejas imágenes del “buen salvaje”, visiones románticas del indigenismo y del liberalismo decimonónico. En otras palabras, la experiencia indígena no habría sufrido grandes cambios desde la época prehispánica a la actualidad. Incluso en un hecho como la conquista española se ha visto a los indígenas como víctimas de fuerzas que no alcanzaban entender. Quebrados los sistemas y las estructuras quedan unos hombres traumatizados y aferrados a su pasado que resisten y se apropian de las nuevas categorías mentales occidentales para explicar el choque cultural, y así poder reconstruir imágenes y proyectos que restauren el orden perdido³². Es decir, ni siquiera eran capaces de entender con sus categorías mentales la conquista española. La fatalidad y el “*trauma de la conquista*” los llevó a refugiarse en

²⁶ Zuidema (1964, 1989), op. cit.

²⁷ Hermes Tovar. *Notas sobre el Modo de Producción Precolombino*. Bogotá: Aquelarre, 1974. Waldemar Espinoza. *Modos de Producción en el Imperio de los Incas*. Lima: Amaru, 1985

²⁸ Jurgen Golte. *La Racionalidad de la Organización Andina*. Lima: IEP, 1987.

²⁹ El texto que mejor refleja esta mirada es el libro de Nathan Wachtel. *La Visión de los Vencidos. Los Indios del Perú Frente a la Conquista Española (1530-1570)*. Madrid: Alianza Editorial, 1976.

³⁰ Gonzalo Portocarrero Maich, Isidro Valentín y Soraya Yrigoyen. *Crisis social y Fantasmas Coloniales*. Lima: TAREA, 1991.

³¹ Alberto Flores Galindo. *Buscando un Inca*. Lima: Editorial Horizonte, 1988, p. 416.

³² Véanse: Juan Ossio. *Ideología Mesiánica del Mundo Andino*. Lima: Ignacio Prado Pastor, 1973; Luis Millones (ed.). *El Retorno de las Huacas. Estudios y Documentos del Siglo XVI*. Lima: IEP, 1990.

sus mitos, en la era de sus dioses y héroes, con la evangelización devinieron en figuras mesiánicas y esperanzas utópicas³³.

La etnohistoria andina ha dedicado muchos de sus esfuerzos al análisis del mundo cosmológico, mítico, religioso y ritual prehispánico y sus transformaciones posteriores a partir de la acción misionera. Entre los años 60 y 80, los etnohistoriadores han dado las pautas para el debate académico sobre la religión andina. Entre los temas que animaron la reflexión fueron los que intentaron precisar si en la concepción teológica prehispánica se concebía a un “dios creador” o a un “dios ordenador” del cosmos (Viracocha, Thunupa, Inti); también se preguntaron por la estructura y naturaleza de los héroes y los ciclos míticos (los orígenes de los Incas y la “guerra” entre Incas y Chancas, como temas centrales), los calendarios rituales, la “extirpación de idolatrías”, el mesianismo y el milenarismo andino. Este último punto se explicaba como resultado del choque e intercambio del pensamiento andino “pachacuti”, (cataclismo) y el milenarismo católico (apocalipsis). En otras palabras se refiere a que el pensamiento mítico, que tiene una estructura temporal cíclica, era inadecuado e insuficiente para interpretar el cataclismo social de la conquista, por lo tanto, era necesario incorporar nuevas categorías como el tiempo lineal³⁴. Desde esta perspectiva también se analizaron las identidades, las memorias y las fiestas locales y los movimientos de resistencia cultural. Desde la etnohistoria estructuralista, la construcción de modelos constituye el objeto del análisis estructural, así los hombres desaparecen por las exigencias de las propiedades del modelo, de este modo, las estructuras sociales, míticas, ecológicas y mentales se destacan porque garantizan y explican el conjunto del sistema y la reproducción de las normas de unanimidad y equilibrio durable del orden tradicional.

Asimismo, la insistencia metodológica en el estudio de las subjetividades llevó a enfatizar el estudio de las mentalidades e imaginarios colectivos de las poblaciones andinas. Se analizaron los cambios operados en la concepción del tiempo³⁵. Las sociedades andinas entre los siglos XVI y XVII modificaron su visión del tiempo cíclico a otra concepción lineal, expresándose visiblemente en el mito del inkarri (regreso del Inca), en las representaciones teatrales, en los relatos y en las iconográficas de la muerte del Inca (Atahualpa). La esperanza y las expectativas sociales se encuentran en otra edad, vinculado a nociones y estructuras míticas del inconsciente colectivo andino.³⁶ O desde la perspectiva marxista le interesaba demostrar las limitaciones estructurales de la sociedad tradicional para adaptarse a los procesos de modernización. Sólo el cambio impulsado desde afuera garantizaría la transición de una formación histórica a otra a partir de un proceso de diferenciación y proletarización en el campo.

En términos generales la historia social y la etnohistoria han contribuido al conocimiento de las sociedades andinas predominantemente desde una perspectiva de análisis estructural y más recientemente desde el posestructuralismo y la hermenéutica

³³ Francisco A. Ortega Martínez discute la dimensión melancólica y espectral ofreciéndonos una visión crítica y renovada sobre temas en su artículo “Crisis social y trauma: Perspectivas desde la historiografía cultural colonial”, en: *Anuario Colombiano de Historia y de la Cultura*, No. 30, 2003, pp. 45-96.

³⁴ Nelson Manrique “Historia y utopía en los andes”, en: *Márgenes*, Año IV, No. 8, 1991, pp. 21-33.

³⁵ Ver Victoria Cox. Guamán Poma de Ayala. *Entre los Conceptos Andino y Europeo del Tiempo*. Cusco: CBC, 2002.

³⁶ También desde el psicoanálisis se ha intentado dar respuesta a estos problemas, véanse: Moises Lemlij y Luis Millones (eds.). *El Umbral de los Dioses*. Lima: Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, 1991; Max Hernández, Moises Lemlij y otros. *Entre el Mito y la Historia. Psicoanálisis y Pasado Andino*. Lima: Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, 1996. Y para un punto de vista crítico sobre estas investigaciones véase, Enrique Urbano. “Las tres edades del mundo. La idea de utopía y de historia en los Andes”, en: Enrique Urbano (comp.). *Mito y Simbolismo en los Andes. La Figura y la Palabra*. Cusco, CBC, 1993, pp. 283-304.

se ha ido enfatizando cada vez más en el sujeto, en la acción, en la agencia social, la significación y el texto. Las experiencias plurales cuestionan la continuidad, coherencia y unidad social. No hay duda que al reconocer la historicidad de las civilizaciones andinas ha tenido un efecto determinante en la metodología y en las narrativas que oscilan entre la unidad y la pluralidad.

Recibido: 15/12/2003

Aprobado: 15/1/2004