

# **Antropología e historia en los Andes**

## **A propósito de la *Introducción a la antropología histórica* de Pier P. Viazzo**

Luis Arana Bustamante  
Universidad Nacional Mayor de San Marcos  
laranab@unmsm.edu.pe

### **RESUMEN**

*A través de un comentario del libro de P.P. Viazzo *Introducción a la antropología histórica* se trata de establecer algunos elementos para un análisis del desarrollo de los estudios de antropología histórica en los Andes. En su forma moderna, estos se establecieron dentro de la época de encuentros cercanos entre las dos disciplinas, estimada en los años cincuenta por el autor comentado.*

**PALABRAS CLAVE:** Antropología, historia, etnohistoria andina, antropología histórica en los Andes.

### **ABSTRACT**

*This book review puts in relationship international development of anthropological history with correspondent studies in the Andean area, presenting a few chronological and theoretical points for a historic and theoretical remarks for a history of this field of Andean studies.*

**KEY WORDS:** Andean anthropology, Andean history, Andean ethnohistory, anthropological history, theory in Andean studies.

La presente nota tratará de sumarizar y hacer algunos comentarios en torno a un libro recientemente aparecido en traducción en nuestro medio. Su autor es el antropólogo italiano Pier Paolo Viazzo<sup>1</sup>, y el trabajo es básicamente una historia, acompañada de reflexiones teóricas, sobre la formación y existencia actual de la antropología histórica (a.h.) como un campo de interacción y confluencia entre antropología (a.) e historia (h.) en los diversos contextos académicos internacionales. Su edición y posibilidad de lectura entre nosotros es importante, pues nos permite ubicar mucho mejor el contexto internacional en que se desarrollaron los estudios de a.h. desarrollados en el área andina desde los años cincuenta, así como resaltar su especial originalidad, en buena parte resultado de la diversidad de enfoques teóricos concurrentes a su formación. De un modo más general, aunque es reconocido el papel decisivo de la a. en el desarrollo de varias de las modernas vertientes de la historiografía mundial desde los años sesenta y setenta, generalmente no tenemos muy claros los por otra parte bastante complejos términos de tal interacción, además de que tenemos muy pocos buenos libros universitarios tanto de historia de la moderna historiografía como de la a. y de teoría antropológica.

En la Introducción, Viazzo señala su propósito de clarificar el panorama de la naciente disciplina, pues «para investigadores y estudiantes... no es fácil orientarse en este territorio de frontera... ahora teatro de intensos intercambios. La bibliografía antes desconsoladamente pobre es hoy no sólo interminable sino también más heterogénea de cuanto fuese en los primeros años de renovada colaboración entre antropología e historia... [siendo] ...difícil, sobre todo para los estudiantes, el alcanzar un pleno usufructo de la literatura que la antropología histórica ha producido...» (12-3). Así, queremos atraer con este comentario-resumen la atención hacia este libro de estudiantes e investigadores en los campos conectados a este trabajo, sobre todo por la insistencia en nuestro medio durante la década pasada en divorciar la historia de la antropología, a completa contracorriente de las orientaciones generales del amplio desarrollo de los estudios andinos en el exterior. Allí en general se ha cumplido, excepto en la dimensión comparativa sugerida, esta profecía de John V. Murra de hace veinte años:

Como en otras áreas antes bajo dominio colonial, la etiqueta [de etnohistoria] puede devenir en inaceptable, pero el tipo de investigación, subrayando el 'barrido' diacrónico de las instituciones nativas americanas, parece asegurado. Una historia así no puede actuar sin las herramientas conceptuales desarrolladas por la moderna antropología. Linaje y mitades, soberanía dual, matrilinealidad, redistribución como alternativa al comercio en los intercam-

1 Pier Paolo Viazzo, *Introducción a la Antropología Histórica*. Edición de Marco Curatola P. Traducción de Ximena Fernández F. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Italiano de Cultura, 2003, 338 pp. Edición original italiana del año 2000 (Giuseppe Laterza & Figli, Roma-Bari). Las citas numéricas sin otra referencia aluden al libro comentado.

bios, el rol social del parentesco en la tempranas sociedades de clase: todos han llegado para quedarse, como ocurrirá con el uso sistemático de los lenguajes aborígenes. (John V. Murra entrevistado en Rowe 1984, 653)

El autor del libro es actualmente profesor en la Universidad de Turín, y ha combinado él mismo labor de archivo con su trabajo de campo en comunidades de los Alpes occidentales. Tiene especial interés por la historia de la antropología, pudiendo así orientar bien al lector en un tema bastante difícil de narrar dados los desarrollos de cada disciplina y sus relaciones en cada contexto intelectual nacional. El trabajo ofrece una visión quizá más balanceada que las habituales historias de la a. (que tienden a presentárnosla desde la propia armazón conceptual de los autores, pertenecientes a las escuelas predominantes), y nos informa además bastante sobre la génesis de los varios desarrollos historiográficos internacionales que recibieron influencia de la a., suministrando al lector bastante bibliografía actualizada al respecto.<sup>2</sup> Aunque no hace mención a los estudios de este tipo sobre el área andina, el libro ilustra muy bien sobre el contexto histórico y teórico internacional en que se formaron y desarrollaron los estudios de a.h. sobre los Andes.<sup>3</sup> Aprovechando el marco de esta nota para poner en relación los desarrollos internacionales expuestos en el libro con los que se dieron en la a.h. andina, trataré de suministrar algunos datos y reflexiones preliminares para una historia de este campo, que no ha sido escrita aún y que en realidad ha sido teóricamente el más importante de los estudios andinos.

En efecto, buena parte de la gran renovación al interior de los estudios tanto de historia como antropología de los Andes desde los años setenta provino de la aplicación de los esquemas interpretativos definidos a que arribaron los antropólogos pioneros de la llamada etnohistoria andina en los años cincuenta y sesenta,

- 2 Sobre lo primero resulta muy interesante el libro allí citado de Adam Kuper: *Cultura: la visión de los antropólogos* (1998), recientemente traducido al castellano por Paidós. Es una visión del culturalismo antropológico hoy predominante desde sus orígenes hasta la antropología postmodernista americana, escrita desde la doble perspectiva externa de un antropólogo de origen sudafricano y con formación en la escuela británica.
- 3 En realidad hay una ligera mención, prácticamente una nota de pie de página (154, n.65), pero el foco del libro es el estudio de los desarrollos y controversias teóricas en el campo académico europeo y norteamericano. De manera digna de notarse, en la nota antes mencionada Viazzo se refiere al estudio de las civilizaciones precolombinas en general, para luego mencionar a los estudiosos más conocidos en a.h. andina. Aparentemente no considera mayormente como a.h. los estudios del área mesoamericana, a pesar de que ha sido mucho más estudiada en términos de cantidad de investigación arqueológica y de la existencia de abundantes materiales escritos indígenas disponibles. Quizá se deba a que ellos han sido abordados desde una perspectiva mayoritariamente arqueológica o, en lo etnohistórico, de la adaptación indígena a las instituciones españolas. En los Andes, como notó K. Spalding ya en 1972, los estudios se han enfocado más en la búsqueda de la propia organización y perspectiva indígenas (1974:209-10). Notorias excepciones modernas a esta orientación general, hasta donde conocemos, son los numerosos trabajos sobre México y Guatemala antiguas de autores como Pedro Carrasco, Nancy Farris (p.ej. 1984), R. van Zantwijk (1985) o S. Gillespie (1982), que ha continuado luego dando a su trabajo arqueológico esta orientación.

al aplicar diversas teorías antropológicas básicamente a los testimonios escritos de la colonización temprana.<sup>4</sup> De allí estos esquemas pasaron a servir a la andina de modelos teóricos para orientar el trabajo etnográfico, donde en un principio fueron bienvenidos dada la dificultad de un trabajo de campo contemporáneo en que muchas veces es bastante difícil diferenciar el componente nativo de las posteriores transformaciones coloniales y postcoloniales. A partir de la década de los ochenta estos esquemas teóricos sirvieron también a los historiadores para colocar el ‘primer piso’ de toda una nueva teoría del funcionamiento del sistema colonial en los Andes, en un desarrollo que continúa en nuevas generaciones de estudiosos –ahora mayoritariamente extranjeros– de la sociedad indígena colonial y ahora también postcolonial andina.<sup>5</sup> Colocaré pues mis comentarios sobre estos desarrollos en los estudios andinos paralelamente a la exposición de Viazzo sobre el desarrollo internacional del campo, para así destacar mejor las influencias, caminos y opciones teóricas seguidas, pero también lo que podríamos llamar extravíos y ausencias.

### *La antropología histórica hoy*

El libro empieza con un panorama actual de la a. h. desde las diferentes tradiciones nacionales y profesionales y las actuales agendas de discusión teórica. Viazzo explica que en los hechos el término resulta más utilizado por historiadores que por antropólogos, habiendo sido popularizado por los *Annales* desde la segunda mitad de los años setenta como uno de los campos de la llamada *Nouvelle Historie*. Hoy la a. h. sólo se ha institucionalizado como tal en el ambiente académico alemán, y nos es poco conocido que tuvo allí inicios precoces como iniciativa de historiadores ansiosos de liberarse del conservadurismo metodológico de la ciencia histórica tradicional alemana, en un medio académico que había sido poco influenciado por la renovación de *Annales* y la nueva h. social británica. De hecho, el término se usó en Alemania tan atrás como en 1968, formándose un Instituto de Antropología Histórica en 1973 en Friburgo y un importante grupo de discusión en el Instituto Max-Planck para la Historia de Gottingen en 1978, que propició el intercambio con la a. social británica, existiendo hoy una revista germano-austríaca con el título de *Historische Anthropologie*, editada desde 1993 (20-2). En Italia, los historiadores Ginzburg, Grendi y Levi, aunque no usan mucho el término, han logrado lo que Viazzo llama un «feliz connubio» entre las disciplinas en el terreno de lo que ellos

4 Sin embargo, ver más adelante la exposición de Viazzo del contexto y uso original, bastante diferente, del término etnohistoria en los EE.UU.

5 Sobre esta visión del sistema colonial en los Andes ver principalmente Spalding 1984; Assadourian 1994; S. Moreno y F. Salomon, eds., 1991 y B. Larson y O. Harris, eds., 1995. Sobre los modernos estudios de la sociedad indígena durante la república puede verse el panorama de Larson 2003, recientemente traducido al español.

han llamado microhistoria, y sus difundidos trabajos son citados hoy según el autor «como... clásicos de antropología histórica» (31), a pesar de sus puntuales diferencias con la historia cultural americana, que veremos más adelante.

A los antropólogos, por su parte, el autor les atribuye una cierta resistencia a emplear el término, quizá por temor a crear un campo especializado más en la a. y también a ceder terreno ante la tendencia anexionista de la h., especialmente cuando encuentra en su camino a disciplinas que «parecen amenazar... [su] pretensión... de dar una explicación global de la sociedad» (24). Pero un estudio de 1991 (34) mostró que (tal como había predicho E. E. Evans-Pritchard cuarenta años antes en un célebre artículo) el enfrentamiento de los antropólogos europeos con las sociedades complejas de la India, sudeste asiático o las comunidades rurales de la propia Europa, para las cuales no faltaba información escrita, les llevaría finalmente a revisar el ahistoricismo preconizado por el primer funcionalismo. Viazzo señala que aunque las relaciones con la h. databan de unos veinte años antes, una búsqueda consciente de la integración empezó desde la antropología en los años setenta, y el «crecimiento impetuoso» de la a.h. y sus primeros frutos acabados se dieron en los ochenta. Notemos que la misma cronología es básicamente válida para los estudios de a. h. andina, pero que los ‘primeros frutos’ fueron en este caso tesis doctorales muy influyentes en cuanto a renovación de métodos, que prácticamente refundaron el campo entero desde los años 50-60. Sus fundadores, siendo europeos, se asentaron académicamente en los Estados Unidos y formaron a las siguientes generaciones de estudiosos desde allí.

Sin embargo, un problema para el ya logrado diálogo entre las disciplinas parece haberse planteado en los noventa de una manera que terminó siendo bastante inesperada para el autor (40). Él señala que con el auge del postmodernismo en a., sus dudas proclamadas sobre la posibilidad del conocimiento a partir de la etnografía y la recomendación más bien del uso de procedimientos literarios de análisis textual, los historiadores podrían terminar dudando de la relevancia del diálogo con una ciencia que no les otorga las teorías que necesitan, introduciendo relativismos de todo tipo e induciéndoles a volver a la seguridad de sus datos de archivo. De hecho, desde mediados de los noventa hay llamadas a ‘alzar el puente levadizo’ para proteger a la h. de lo que muchos historiadores consideran «la influencia cancerígena de la crítica literaria». Y ante la versión respectiva, un poco más tardía, del postmodernismo en h. —la duda igualmente difundida sobre la posibilidad de la reconstrucción histórica— los antropólogos podrían dudar también legítimamente de la utilidad del trabajo archivístico y la reflexión histórica para su propio trabajo (41-50).<sup>6</sup>

6 Entre nosotros este tipo de duda sobre los esquemas antropológicos y teóricos en general se ha manifestado también, como ya mencionamos, hasta convertirse en una especie de ‘sentido común’ repetido bastante automáticamente por no especialistas y el ‘público consumidor’. Su origen parece estar más bien ligado a razones locales de tipo ideológico (v. Burga 1999/2003).

Viazzo recomienda así que la a.h. debe permanecer como un proyecto abierto, que aún busca crear espacios académicos e instrumentos didácticos que permitan «a estudiantes y estudiosos...conocer mejor las disciplinas que [la] han alimentado, ...comprender los términos exactos de estos intercambios y ...adquirir las competencias técnicas de base necesarias para leer con mayor provecho la literatura histórico antropológica y llevar a cabo correctamente un trabajo de investigación» (51). De manera importante, incide en la gran relevancia del examen de la propia h. de la a. para el autoaclaramiento teórico de la disciplina, pues ella tiende a observar su desarrollo a través de la agenda del momento –el «presentismo» casi inmanente de las historias de la a., también observable en las historias de la a. peruana. Cita como ejemplo al respecto la voluminosa –y altamente cuestionable– historia de las teorías antropológicas de Marvin Harris, también bastante usada entre nosotros, quizá a falta de otros textos. Explica que en general esta tarea recién se está acometiendo de un modo semejante al de la historia de las ciencias en general, siendo el pionero de esta orientación George Stocking, fundador de la revista *History of Anthropology* en 1983, y menciona interesantes libros sobre el tema publicados en la última década (51-60).

### *Los primeros cincuenta años de interacción*

Los siguientes dos capítulos narran el comienzo de la historia de las relaciones entre las disciplinas, dividiéndola en «años de separación» –entre 1922 y 1950– y «de acercamiento» entre 1950-1968. Pero Viazzo precisa que antes del funcionalismo hubo una discusión importante relacionada, empezada en la crítica abierta de Franz Boas en 1896 a los métodos comparativos del evolucionismo, acusándolos de conjeturales. Ella se hizo finalmente en nombre del método histórico alemán, culminando en la recomendación del método «modesto pero seguro» de hacer estudios limitados de todos los aspectos posibles de la cultura en pequeños territorios para explorar la posibilidad concreta de préstamos culturales antes que de evolución social (67). Añadiremos en este momento que esta vieja discrepancia de partida entre antropología cultural (particularista) y social (comparativa) tiene una consecuencia importante en los estudios andinos, pues el particularismo de origen boasiano es uno de los postulados implícitos en la arqueología peruana y en parte del análisis de los materiales escritos indígenas por la llamada etnohistoria peruana.

Diremos además que ello se debe principalmente a la poderosa influencia que John Howland Rowe, antiguo alumno de A.L. Kroeber, a su vez el más distinguido discípulo de Boas en la Universidad de California, ha tenido en la arqueología andinista norteamericana y peruana. Rowe desdeñó, lo que es perfectamente explicable por los antecedentes teóricos mencionados, el uso de los métodos comparativos en sus análisis de materiales históricos o arqueológicos, contribuyendo a crear una autén-

tica y hasta ahora insalvable barrera en los propios *Andean studies* norteamericanos entre arqueología y a. en cuanto a enfoques y métodos de análisis de la evidencia en el estudio de las sociedades prehispánicas andinas. Su aporte al campo que estudiamos es más bien histórico en el sentido propiamente dicho del término, pues planteó una reconstrucción de la cultura inca y de su posible historia en su clásico estudio de 1946, para luego continuar esta aproximación subrayando la continuidad histórica con el enfoque sobre los descendientes incas en el siglo XVIII, algunas de sus formas de arte y hasta postulando un ‘nacionalismo inca’ madurado en la segunda mitad del siglo XVII. En general, su enfoque positivista, proveniente además de una formación clásica, fue bien acogido por el ‘sentido común’ en las ciencias arqueológicas e históricas ‘convencionales’, por su propia naturaleza más apegada a los hechos, pero hay que notar que muchas veces ellas terminan completamente marcadas por la propia racionalidad occidental con que analizan la evidencia los estudiosos que llamaremos convencionales en dichas disciplinas, que terminan así por imponérsela a la evidencia misma.<sup>7</sup>

A partir de 1922, año de la publicación de *Argonauts...* de Malinowski y *Andaman Islanders...* de Radcliffe-Brown, el peso teórico de la a. funcional británica, con su rechazo al empleo y utilidad de la historia para la comprensión del presente etnográfico de las sociedades estudiadas fue decisivo en el alejamiento de ambas disciplinas. Sin embargo, Viazzo puntualiza que en los Estados Unidos se produjo una pervivencia del historicismo boasiano, claramente visible en el debate –que puede resultar también interesante de examinar– sucedido en 1931, cuando Radcliffe-Brown pasó a enseñar a la U. de Chicago y a propagandizar su posición ‘antihistórica’ en un medio donde eminentes antropólogos no dudaban en llamarse a sí mismos etnólogos (85-8). Aunque la posición de Radcliffe-Brown no era de un total rechazo a la reconstrucción histórica cuando esta fuera posible –en la mayor parte de los casos adelantaba que no lo sería– señalaba desde los

7 No estoy seguro si hubo una influencia directa de Rowe en el tema de tesis de Ella Dunbar Temple sobre la descendencia de Huayna Cápac, pero sí la hubo en su entonces estudiante K. Spalding, que construyó un modelo de temprana economía colonial subrayando la continuidad del sistema económico andino y su sobreimposición por el sistema español (1984). Por otro lado, la gran influencia del enfoque fuertemente positivo de Rowe en arqueología es patente entre otras cosas en la idea extendida –inclusive hasta el nivel escolar– de las ‘culturas prehispánicas’ como compartimientos virtualmente estancos entre los que no se pueden hacer comparaciones ni transversales ni horizontales en el tiempo. En etnohistoria se manifiesta sobre todo en la persistente idea que es posible extraer una narración histórica habitual de los incas tras una adecuada hermenéutica de la cronística española y en la postergación del análisis –más difícil, pero finalmente más seguro– del material en términos de organización social. Pero varios arqueólogos andinistas incorporan ya a sus análisis lo que la antropología ha revelado de los patrones culturales andinos. Entre los ‘senior’ se puede mencionar, hasta donde sé, sobre todo a Michael Moseley o William Isbell, entre las generaciones posteriores a Alan Kolata, Patricia Netherly y Helaine Silvermann, y últimamente también a Steve Bourget y en cierta manera Anita Cook. Entre nosotros, y en contraposición a la postura de Tello, fundador de la arqueología peruana, este aspecto del análisis ha sido en general descartado o bastante descuidado.

años 20 que la a. no podía esperar los resultados de la etnología para empezar a sacar sus conclusiones, que finalmente también alimentaban las construcciones de los etnólogos.<sup>8</sup> Kroeber, el eminente alumno de Boas, señaló directamente en 1934 que ni siquiera los sistemas de parentesco, la especialidad de Radcliffe-Brown, podían ser estudiados aislada y sociológicamente sin causar una deformación, siendo parte de sistemas de pensamiento con una existencia histórica propia y relaciones variables con las instituciones reales de la sociedad (89-92). Esto ocasionó un largo y encendido debate en *American Anthropologist*, con la participación del propio Boas.

Los historiadores del mundo antiguo, por su parte, habían estado siempre próximos a la joven ciencia antropológica entre finales del XIX y principios del XX e incluso habían suministrado al mismo Morgan el conocimiento de las instituciones sociales griegas y romanas con las que interpretó lo visto entre los iroqueses (99). Pero después de la Gran Guerra esta colaboración había terminado, con pocas excepciones. Entre los historiadores de la Edad Media sólo Marc Bloch señalaba anticipadamente el camino de la a.h., evidentemente influenciado por el trabajo de los miembros del *Année Sociologique* fundado por Durkheim y Mauss, al estudiar en *Les Rois Thaumatourges* (1924) las creencias en la curación divina de las escrófulas por el toque de la mano de los reyes franceses (¡hasta mediados del siglo XIX!) y sugerir tentativamente que las explicaciones podrían provenir de lo que por ese entonces Lévy-Bruhl llamaba la ‘mentalidad primitiva’ (109).

Los «años del acercamiento» empiezan para Viazzo con las señales de insatisfacción de los sucesores de la primera generación del funcionalismo británico con el concepto inmóvil de estructura social de Radcliffe-Brown. La manifestación más violenta la hizo Max Gluckman ya en 1947, pero la declaración más influyente fue la conocida *Marett-Lecture* de Evans-Pritchard en Oxford (1950). En ese texto, incluido después en sus *Ensayos de Antropología social*, reclamaba la necesidad de conocer la historia de los pueblos estudiados, inclusive para poner a prueba los modelos, y de rechazar la visión de «ciencia natural de la sociedad» cambiándola por la de una disciplina humanista (128-30). Siguió un largo debate que mostró cuán aislado estaba en ese aspecto en el mundo académico inglés. En los Estados Unidos, Kroeber había ya protagonizado también una revuelta contra el historicismo no muy consecuente de su maestro Boas, sin poder elaborar una posición muy articulada (143-8), cuando surgió allí un fenómeno que es de nuestro especial interés, pues dio origen a la llamada etnohistoria.

El término como tal había sido empleado por primera vez ya en 1908 por el etnólogo Clark Wissler, conservador del American Museum of Natural History, proponiéndolo para el uso etnológico de la documentación producida por los blan-

8 Este es un punto interesante, pues cambiando la palabra etnólogos por etnohistoriadores, también ha sucedido así en los estudios andinos, aunque años después.



cos, y para el año cuarenta había ya ejemplos de este tipo de uso de materiales escritos en la antropología americana (148-9). Bastante después, en 1946, el Congreso norteamericano aprobó la *Indian Claims Act*, ley que concedía a los indígenas el derecho de entablar juicio al Gobierno Federal para pedir una indemnización por tierras expropiadas después de la firma de tratados de protección o vendidas por debajo de su precio de mercado. Se exigía que los reclamantes demostrasen haber estado en posesión de las tierras reclamadas en 1776 o en el momento de ratificación de la cesión de las tierras por el Senado (150-1), y a la ley siguieron numerosos juicios, llegándose a 852 procesos archivados. Dados los términos de la ley, los antropólogos convocados para la investigación por el estado y los descendientes de los nativos se pusieron en contacto con los fondos de archivo del Gobierno Federal y terminaron observando posibilidades de utilización que iban más allá de los reclamos judiciales del momento. En 1954 los que habían participado de la experiencia se asociaron en la American Indian Ethnohistoric Conference y fundaron el mismo año la revista *Ethnohistory*, cuya primera directora fue Erminie Wheeler-Voegelin (151-2).

La definición de etnohistoria que ella dio en el segundo número de la revista fue «...el estudio de las identidades, de las colocaciones geográficas, de los contactos, de los movimientos, de las consistencias numéricas y de las actividades culturales de los pueblos primitivos a partir de los más antiguos documentos que les atañen» (152). La conexión con la historia está dada en esta definición a nivel del uso de los documentos históricos, pero no de la reconstrucción de una historia nativa, asunto para el cual los etnógrafos norteamericanos se habían mostrado bastante desconfiados desde el principio, quizá dado su extenso contacto con los sistemas de pensamiento indígena en su propio trabajo etnográfico (esta observación final es mía). Ahora bien aquí podemos anotar que aunque no se ha hecho aún un estudio cuidadoso del asunto, al parecer el sesgo teórico que tomaría la llamada etnohistoria peruana —es decir la escrita por peruanos— que más bien ha sido practicada como un intento de reconstrucción histórica, geográfica o funcional a partir de las fuentes escritas coloniales sobre temas indígenas, quedó definido por la combinación de: a) la formación propiamente historiográfica de sus primeros practicantes, b) la acogida en los sesenta/setenta de las nuevas tácticas y temas de investigación de J. V. Murra, basadas finalmente en el examen de temas económicos en los documentos coloniales sobre indígenas y c) las mencionadas prevalecientes ideas de John H. Rowe, aparentemente ‘avaladas’ también de modo general por Murra, sobre el uso del material de las crónicas y otros materiales escritos en la reconstrucción de una historia inca como tal.<sup>9</sup>

9 Este tipo de etnohistoria ha sido de alguna manera reivindicado —así, en castellano, para diferenciarla del término original— en una polémica internacional aún en desarrollo a propósito de la edición en 1999 de una «Historia de Cambridge» de los pueblos indígenas de Sudamérica por uno de sus editores principales (ver adelante la nota 13).

Es interesante que anotemos también ahora que John V. Murra recibió precisamente en estos años un primer entrenamiento en el estudio de documentos históricos al trabajar –después de su regreso a la U. de Chicago finalizada la Guerra Civil española– las relaciones jesuitas del siglo XVIII sobre las poblaciones nativas de Illinois con sus profesores Fay-Cooper Cole y Fred Eggan. Por ello, después de hacer trabajo de campo arqueológico en Ecuador con Donald Collier en 1941, proyecto interrumpido por la guerra, le sería encomendado en 1943 el capítulo sobre las ‘tribus históricas del Ecuador’ en el *Handbook of South American Indians*. Al no poder salir de los Estados Unidos hasta 1956 –durante el maccartismo, por su participación en el Ejército Republicano español– tuvo que cambiar su proyecto de tesis doctoral de estudiar comunidades ecuatorianas de tejedores por su conocido estudio de antropología económica sobre los incas, basado en textos históricos trabajados mayormente en la Biblioteca del Congreso de Washington, y defendido en 1955. Por su parte, la familiaridad de R. Tom Zuidema con el uso antropológico de los textos escritos provenía de la especial tradición antropológica en la Universidad de Leiden, cuyos estudios hacían uso de la información escrita disponible de los reinos complejos en las excolonias holandesas en Indonesia y la India. Esta escuela estaba familiarizada también con el carácter no histórico de estos textos, y de cómo reflejaban visiones distintas de los diferentes grupos sociales sobre su misma sociedad, todo lo cual fueron premisas teóricas en su tesis de 1964. Después de estudiar las crónicas españolas en Madrid, en el Perú hizo Zuidema lo propio desde 1953 con los documentos coloniales sobre indígenas.<sup>10</sup>

Volviendo al texto de Viazzo, si bien *Ethnohistory* alentó contribuciones de todo el mundo, en sus diez primeros años mostró estar básicamente orientada a los estudios sobre los nativos norteamericanos, y su delimitación de la etnohistoria como un tipo especial de h. para los pueblos ‘primitivos’ no fue bienvenida en todas partes. Especialmente significativo sería en este contexto el derrumbe del sistema colonial en Africa, que dio origen a una bullente historiografía nacional. El *Journal of African History* se fundó en 1960, los historiadores africanos rechazaron el término etnohistoria e hicieron un uso de la rica documentación local que tendía un puente a la a. y hacia los usos de la historia oral preconizada por el belga Jan Vansina, que resultaron después sujetos de otra controversia interesante para nosotros (158). De manera altamente significativa, la experien-

10 Podríamos precisar también que habiendo empezado a leer fuentes escritas peruanas más o menos por la misma época para su tesis doctoral defendida en 1955, Murra hizo lo mismo con documentos coloniales, ya en el Perú, desde 1958. Ambos autores mencionan haber hecho uso extensivo de la hoy desaparecida biblioteca del Instituto de Etnología de San Marcos y haber pasado de allí a los archivos. Murra llegó a enseñar en San Marcos en los años 58-59 y 65-66, y Zuidema sólo fue invitado a dictar algunas charlas, enseñó después en la Universidad de Huamanga. Parte de los datos publicados para esta historia, aún no escrita, pueden consultarse en Rowe 1984; Castro, Aldunate e Hidalgo, eds., 2000; Burga 1999/2003; Salomon 1985; Ossio 1995; Urton 1996; Zuidema 2003, 2005.

cia de la nueva historia africana sirvió esta vez de modelo explícito en la fundación en 1970 del *Journal of Interdisciplinary History* en Gran Bretaña.

Anotemos también que entre nosotros la lectura de la experiencia de la h. africana hecha por historiadores africanos en los 60 fue probablemente la que produjo la propuesta de Franklin Pease –en su discurso de ingreso a la Academia de la Historia publicado en 1980– de usar el término *historia andina* para designar los futuros estudios de la h. del Perú, que integrarían la h. tradicional con la entonces naciente h. de los indígenas y con las demás disciplinas. Pero el término, por obvias razones, no se estableció nunca en el Perú, haciéndolo en cambio en el uso académico norteamericano, aunque no sabría decir si *Andean history* fue sólo una extensión de los términos ya establecidos de *Andean area* y *Andean studies*. Se puede constatar de otro lado que los practicantes de la etnohistoria peruana –y el propio autor de la propuesta– siguieron usando siempre este término para el ‘otro’ tipo de historia, llevando a un observador irónico a la significativa pregunta de si los ‘otros’ no tenían sino una etnohistoria.

Viazzo menciona luego que los cincuenta fueron testigos también de otras aproximaciones entre las disciplinas. En la Universidad de Columbia un grupo de antropólogos rodeó al economista húngaro Karl Polanyi, y su profundo reexamen de la evidencia histórica de la economía de los antiguos imperios y aún de la sociedad antigua grecorromana tomó forma después en toda una corriente de pensamiento en a. económica, plasmada por primer vez en el conocido volumen colectivo de 1957 sobre comercio y mercado en los imperios antiguos (174-5).<sup>11</sup> Un historiador clasicista norteamericano que colaboró con Polanyi, aunque rehusando participar en dicha obra colectiva –trató luego separadamente en un volumen el tema de la economía antigua– publicó en 1954, ya en Cambridge, «una etnografía reconstruida sobre la base de fuentes literarias». Era el hoy célebre *Mundo de Odiseo*, escrito sin embargo en los Estados Unidos y obra de quien falleció como Sir Moses I. Finley, el completo renovador de los estudios de Grecia antigua, cuya obra se sitúa también por tanto dentro de este territorio de interacción entre h. y a. (174).

Por su parte, el grupo de historiadores británicos que fundó *Past and Present* en 1952 –que en su comité editorial de 1973 incluía a Rodney Hilton, John Elliot,

11 También es interesante anotar aquí que Murra recientemente ha precisado (2000) que su análisis de la economía inca surgió directamente de la comparación de las fuentes con las observaciones contenidas en las etnografías británicas africanistas, y no de la aplicación de un modelo suministrado por Polanyi, como se ha divulgado generalmente en nuestro medio. En el prólogo a la tesis de 1955 reconoce que asistió a un seminario de Polanyi en 1953-4, pero leyendo despacio el tipo de inferencias que emplea, se nota pronto que su aproximación sigue más bien el método de la antropología clásica de comparar los datos de las fuentes andinas tempranas con los datos y teorizaciones sobre instituciones económicas y sociales estudiadas en el terreno en las monografías africanas, con especial énfasis en las sociedades más complejas, arribando al final a una generalización o modelo. Por ello la tesis está llena de expresiones como ‘rey’, ‘estado’, ‘linajes reales’, ‘tradicción dinástica’, tomadas directamente de los trabajos de la escuela británica.

E.P.Thompson, E. Hobsbawm, Lawrence Stone y al antropólogo Jack Goody contó desde sus primeros números con colaboraciones de los antropólogos Peter Worsley, Max Gluckman, Edmund Leach y el propio Goody. Luego haría lo propio la americana *Comparative Studies in Society and History*, fundada en 1958 por Sylvia Thrupp, historiadora de la U. de Chicago, que alojó en sus primeros años tanto contribuciones de un Kroeber o Leach como de los entonces ascendentes Geertz o Sahlins (175-6). Por su parte, los *Annales* bajo la dirección de Braudel se acercaron de una cierta manera a la a. en la búsqueda declarada de las continuidades estructurales tras los cambios ‘acontecimentales’ efímeros como objeto principal de la ciencia histórica, lo que llevó al auge en Francia de la h. llamada ‘serial’ durante más de dos décadas (177-80). Viazzo precisa que gran parte de esta orientación se debía no al marxismo, sino al impacto en el medio intelectual francés del estructuralismo, que terminó asimilando a partir de los años cincuenta a la figura entonces ascendente de Claude Lévi-Strauss, quien en ese entonces se llamaba a sí mismo simplemente etnólogo.

La posición de éste último frente a la h. es hoy contemplada casi como sinónimo de la negación de la historia o del cambio en las sociedades que él denominó ‘frías’. Viazzo hace notar que su posición como etnólogo no puede dejar de lado a la historia, y es mucho más compleja de lo que habitualmente se repite a partir de la lectura descontextuada de los escritos de 1949 y 1960, compilados en español e inglés en el primer volumen de la *Antropología Estructural*. Señala que hay que ponerlos en relación más bien con las tesis entonces totalmente novedosas de *Las estructuras elementales del parentesco*, de 1949, texto en que las diversas formas de parentesco registradas en el campo eran las formas históricas en que se expresaban las estructuras, definidas básicamente por las posibilidades de permutación de esposas. Efectivamente, en algunos aspectos su posición es en realidad afín a la de Kroeber en el ya mencionado debate de 1931, planteando más bien una separación neta de tareas entre la etnología y la h. En *Tristes Tropiques* (1955) y varias ocasiones más volvió al tema, especialmente en 1983 (181-6).<sup>12</sup>

### *Las brujas y su mundo*

El capítulo cuarto resulta de interés especial, porque los problemas en torno al análisis de la documentación sobre brujería en la Europa medieval y moderna anticipan –¡en algunos casos por casi cien años!– a los que se plantearon en

12 Es precisamente Lévi-Strauss el que ha iniciado un debate actualmente en curso en torno a la publicación en 1999 de una monumental *Cambridge History of Native Peoples of America*, concebida según sus editores como una historia, más o menos en oposición al etnológico *Handbook of South American Indians* de 1945-46. El tercer tomo, dedicado a Sudamérica, aún poco usado entre nosotros, está coordinado por Frank Salomon y Stuart S. Schwartz y consta de dos gruesos volúmenes de casi mil páginas cada uno, con casi la mitad del material referido a la región andina.

nuestro medio en la última década sobre la documentación semejante producida en los Andes por la persecución a los cultos nativos. La discusión sobre la realidad o fantasía de las noticias sobre las brujas se remonta a Jean Bodin (*Démonomanie des Sorciers*, 1580), que estaba convencido de la realidad de las mismas. La Ilustración, cuando todavía estaban relativamente recientes las cárceles de brujas, desvió la atención de aquella ‘mancha en la historia europea’ hacia la consideración de si eran un delito o una fantasía, y el comienzo del historicismo presenció en Alemania la primera historia sistemática de los procesos a las brujas por Wilhem G. Soldan (1843). En 1901 su compatriota Joseph Hansen publicó una monumental colección de materiales medievales al respecto. Hasta la década del setenta la investigación producida sobre esta clase de materiales estuvo dominada en Inglaterra y Alemania por la intención de criticar a las jerarquías eclesiásticas y civiles responsables de la cacería. Los estudiosos, de ideas liberales, estudiaron más que nada los aspectos procesales y denunciaron la incorrección de los procesos y sus procedimientos, mientras que la posibilidad de que las confesiones tuvieran un núcleo de verdad no era siquiera tomada en consideración (205-8).

Ya en 1921 la historiadora británica Margaret Murray, conociendo los estudios de Frazer, había creído fundamentalmente en la veracidad de los testimonios de estos procesos inquisitoriales. Tomando distancia de los escépticos antiguos y modernos, escribió una *Historia de la brujería en Europa occidental* con el subtítulo de «Un estudio en antropología». Reconstruyó un cuadro coherente de una religión que era, en la baja edad media y principios de la edad moderna, bajo el manto cristiano, la religión predominante de las masas rurales europeas, con ministros, rituales y calendarios de fiestas comunes a toda Europa. Sus tempranas tesis, precursoras del moderno enfoque de la a.h. sobre el tema, perdieron sin embargo terreno rápidamente ante la objeción de los historiadores positivistas dominantes en Inglaterra: los testimonios habían sido obtenidos bajo tortura y Murray había omitido de los mismos los rasgos más exóticos de los mismos, como el vuelo nocturno y las transformaciones en animales, para evitar que se le acusase de tomar en serio completas fantasías (211-2).

La historia de las brujas volvió al olvido cuando desde la a. vendría una aproximación sobre el tema que sería después enormemente influyente: el célebre estudio etnográfico, y también teórico, de E.E. Evans- Pritchard sobre la *Brujería, oráculos y magia entre los Azande* (1937), que cuestionó las teorías de Lévy-Bruhl sobre la mentalidad primitiva y suministró una descripción etnográfica, producto de una larga estadía de campo, del ‘día a día’ de la brujería en la sociedad zande del Sudán. Gran parte de la vida social zande estaba relacionada en la creencia en el *mangu* (brujería). De manera que nos puede sonar bastante familiar en los Andes, cada evento funesto era atribuido entre los azande al *mangu*, que se podía identificar como una sustancia en el cuerpo y a su emanación. Se

diagnosticaba mediante el recurso a un oráculo local, que señalaba al culpable de hacer brujería. Entonces actuaban la magia de venganza o la acusación frente a los príncipes (191-8). Nunca se acusaba a los nobles, sino a los vecinos, pero mientras los niños no eran considerados capaces de brujería, sí lo eran ancianos y ancianas. Este estudio inició en a. una línea de análisis de la brujería como elemento de la ‘micropolítica’ de los pequeños poblados, aunque Evans-Pritchard lamentaba en 1968 no hubiese generado más estudios antropológicos sobre los orígenes mismos de este tipo de creencias (202-4).

En 1967 el prestigioso historiador británico Hugh Trevor-Roper había interpretado a las brujas en Europa como el chivo expiatorio de las tensiones que la afligían: las pestes, guerras de religión, los rigores psicológicos de la reforma y contrarreforma. En la última exposición del paradigma positivista de interpretación del fenómeno, la brujería era una especie de neurosis colectiva producto de este clima social y psicológico, que afectaba incluso a los estratos más cultos. De hecho, Trevor-Roper había sostenido ya en 1965 que el historiador no debía ceder a curiosidades improductivas sobre «tribus bárbaras en pintorescos, pero irrelevantes ángulos del globo» (214-6). Por su parte, la Association of Social Anthropologists británica convocó en Cambridge en 1968 un simposio dedicado al tema de la brujería y acusaciones de brujería, editado después por Mary Douglas, donde se invitó a cuatro historiadores del tema en Europa: Peter Brown, hoy mundialmente célebre especialista en Roma y antigüedad tardía, Keith Thomas y Alan Macfarlane, estudiosos de la brujería en la Inglaterra de los siglos XVI y XVII y Norman Cohn, que estudiaba las raíces psicológicas y antropológicas de las persecuciones religiosas en Europa (187-8). Thomas y Macfarlane sostuvieron en el encuentro que los hechos que creían conocerse bien no lo eran así en absoluto, y habían ingentes datos nuevos en los archivos y nuevas preguntas que hacer a partir de los datos de campo de los antropólogos.

Macfarlane había hecho una tesis doctoral con investigación intensiva sobre un condado en Essex y Thomas, su director, una investigación más vasta sobre toda Inglaterra, publicada en 1971.<sup>13</sup> Al aplicar el enfoque antropológico ambos obtuvieron una contextualización social de la información: también en los pueblos ingleses de la edad isabelina se explicaban las desgracias por la brujería, y las denuncias se dirigían hacia mujeres ancianas, frecuentemente viudas, pobres y vecinas, acusadas de tener mal carácter y aspecto amenazante, configurando todo un tipo social. Aunque algo limitados por la perspectiva funcional utilizada, estos trabajos iniciaron un nuevo ‘paradigma’ en los estudios sobre la brujería en Europa, sobre todo por incidir en el análisis minucioso y reconstructivo de la dinámica de contextos locales (218-9). En 1967 Julio Caro Baroja publicaba en España *Vidas Mágicas e Inqui-*

13 K. Thomas: *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*.

sición, y no dudaba en señalar que si bien el estudio de Evans-Pritchard era el modelo a seguir, los historiadores tenían la ventaja de mayor documentación para la reconstrucción del tema en Europa de la que podía conseguir un antropólogo durante una estadía necesariamente limitada (223).

Debemos señalar aquí que esta perspectiva teórica no ha arribado aún los estudios de religión andina, aunque hay algo de influencia recién ahora con los estudios del historiador Kenneth Mills de los documentos de idolatrías del arzobispado de Lima. Aún no traducido y poco comentado, su libro de 1997 hace un 'barrido' sobre la documentación de la sección con énfasis en los más abundantes documentos posteriores a 1640 y cuestiona varias teorías de los trabajos anteriores sobre el tema, entre ellas la de un cambio fundamental de las creencias indígenas en torno a la década de los sesenta del siglo XVII, aceptada por todos los autores desde su temprana proposición por G. Kubler en su artículo del *Handbook* de 1946. El cambio en el carácter de los testimonios hacia esa época lo atribuye más bien al cambio de concepciones de los propios sacerdotes interrogadores como consecuencia de la difusión del racionalismo spinozista en España. Reconociendo el trabajo pionero de Huertas, Millones, Silverblatt y sobre todo Pierre Duviols, Mills declara que el estudio del tema está recién en sus comienzos y que hace falta concentrarse más en el contenido mismo de los documentos, es decir las formas religiosas cuyo testimonio contienen.<sup>14</sup>

Viazzo anota ahora que a diferencia de la preocupación sobre la función social de la brujería de Thomas y Macfarlane, Carlo Ginzburg se interesó precisamente por esos años por el contenido mismo de las confesiones de brujería, aunque los estudios de a. británica eran prácticamente desconocidos entonces en Italia. Encontró procesos de brujería del siglo XVI y XVII en Udine, que revelaban una asociación formada por los nacidos «con la camiseta», envueltos en la membrana amniótica, destinados por la comunidad a ser *benandanti* o «brujos». Pero en los procesos más antiguos ellos habían rechazado totalmente eso, sosteniendo ser los más feroces enemigos de los verdaderos brujos «del diablo» con los cuales combatían cuatro veces al año «a favor de Cristo» y «por amor a los cereales», en defensa de las cosechas, en un vuelo mágico «abandonando el cuerpo en casa» y «ganando la abundancia» (227-8). Sólo medio siglo después los acusados se confesaban como brujos, de acuerdo a los cánones demonológicos.<sup>15</sup> «Incompatible con el esquema del aquelarre diabólico –anota Viazzo– el cuadro de creen-

14 K. Mills: *Idolatry and its Enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750* (Princeton, 1997). Hay que mencionarlo junto al trabajo anterior de Sabine MacCormack, *Religion in the Andes. Vision and imagination in Early Colonial Peru* (Princeton, 1991). Clasicista alemana, antigua alumna de A. Momigliano y ahora afincada en los Estados Unidos, su libro trata más bien sobre las representaciones y categorías intelectuales con que los españoles observaron las realidades religiosas en los Andes.

15 Mills nota transformaciones semejantes recién para principios del siglo XVIII en la sierra central andina en el capítulo VIII del mencionado libro.

cias y prácticas rituales... de los primeros procesos denunciaba... semejanzas con cultos agrarios ampliamente documentados en la literatura etnológica y folklórica...» (228).<sup>16</sup>

El libro de Ginzburg, *I benandanti*, apareció independientemente a las discusiones arriba mencionadas en 1966, pero su foco directo sobre las creencias contenidas en los documentos y las comparaciones señaladas con casos conocidos, por ejemplo en Alemania, marcó época y le abrió el camino a un vasto esfuerzo comparativo culminado en su famoso volumen traducido al castellano como *Historias nocturnas. El desciframiento del aquelarre*, escrito en 1989. El mayor éxito editorial de este enfoque metodológico sobre este tipo de fuentes lo obtuvo Emmanuel Le Roy Ladurie con *Montaillou, village occitan* de 1975, aunque sólo parte de su estudio analiza las creencias de tipo propiamente religioso. Le Roy Ladurie mencionaba haber usado en su análisis el modelo de R. Redfield de la ‘micro-comunidad’ –desarrollado en su etnografía de aldeas mexicanas– y Viazzo menciona que hasta ese momento fue el más explícito experimento intentado de a.h.(232-3).<sup>17</sup>

### *Tiempos modernos: historia, antropología y nuevas agendas*

El capítulo final está dedicado a los últimos decenios, en que la interacción se ha producido en diversos territorios, también conforme la acelerada dinámica de la expansión occidental ha terminado planteando un reto a historiadores y antropólogos al hacer las fronteras entre sus disciplinas borrosas o muy cuestionables, y en todo caso demandando un replanteamiento de los enfoques hasta ahora utilizados por cada una. Es un desarrollo en que también, como vimos en el caso de la h. africana ya en los años sesenta, la actividad de los intelectuales de los países excoloniales ha terminado por formular profundos cuestionamientos al modo como han sido concebidos desde su origen los enfoques –y métodos– en ambas disciplinas. Es claro que es un momento más difícilmente historiable, por no haber todavía la distancia suficiente y también porque el tema daría en realidad para todo un grueso volumen, pero la exposición de Viazzo nuevamente es orientadora, bastante equilibrada y coloca en una dimensión más real algunas de las voces quizá demasiado amplificadas entre nosotros. La dividiremos en secciones separadas para seguir mejor los diversos temas y desarrollos.

16 De hecho, en la descripción antes citada son notables temas comunes con los descritos en los expedientes coloniales con datos de la religión agraria de la sierra central, que aparecen aún sueltos y no integrados en un ‘sistema religioso’ probablemente por falta de mayores estudios.

17 En *Writing Culture*, compilación de J. Clifford y G.E. Marcus (traducida como *Retóricas de la Antropología*) y que Viazzo llama justamente el ‘acta de fundación’ de la a. postmoderna, Renato Rosaldo dirigió en 1985 un ataque directo a la metodología de *Montaillou...*, con la misma clase de argumentos que se han oído después entre nosotros. Son interesantes las precisiones de Viazzo respecto al uso antropológico de materiales históricos (235-8).



En cuanto a las líneas teóricas del desarrollo propiamente universitario de las relaciones entre las disciplinas, Viazzo señala la presencia de dos líneas divergentes en la interacción entre h. y a. desde los años 70. Uno estaría dominado por la influencia de la antropología social clásica y la extensión de sus temas al «territorio del historiador» en Europa, y otro por el auge de la antropología simbólica de C. Geertz en el medio académico universitario y sus influencias respectivas sobre la historia (250). Empezaremos por su examen de la primera línea de desarrollo. Los *Annales*, por un lado, extendieron desde los sesenta el uso de series al estudio de fenómenos que llamaríamos culturales, pero, como notó tempranamente E.P.Thompson, esta aproximación bastante seca al estudio de asuntos como los testamentos o misas de réquiem dejó siempre bastantes dudas sobre si se estaba haciendo algo más que describir el fenómeno sin aludir siquiera a sus raíces (ver cita de Thompson, 258) Por otro lado, anotemos que Viazzo prácticamente no menciona los desarrollos de ‘h. de las mentalidades’ que la escuela annalista mostró orgullosamente con el nombre de a.h. a partir de la segunda mitad de los setenta, probablemente porque ahora es más visible que no poseían siempre el rigor de la teoría antropológica propiamente dicha en su tratamiento, por otra parte pionero y globalista, de problemas históricos de la edad media y moderna europeas.

### *Estructura social y familia vs. individuo y estrategia*

Una importante corriente historiográfica, afincada en los conceptos de estructura social del primer funcionalismo, se originó cuando en 1959 Peter Laslett, hasta ese momento historiador de las ideas políticas, comenzó a analizar los registros contemporáneos de habitantes de una comunidad rural inglesa a finales del siglo xvii sin encontrar rastros de familias extendidas de tipo patriarcal, criticadas por los comentaristas políticos de la época. Tampoco los datos de edad de matrimonio coincidían con la imagen de matrimonio temprano del drama isabelino. Impulsados por los descubrimientos, Laslett y Tony Wrigley fundaron en 1964 el Cambridge Group for the History of Population and Social Structure, que pronto sería uno de los centros más prestigiosos de investigación de h. de la población y marcaría el inicio de la historia de la familia como especialidad (277-9).<sup>18</sup> Al divulgarse los trabajos de este grupo es que los antropólogos adquieren el procedimiento ahora estándar de revisar las fuentes parroquiales y censales de una población para indagar algo acerca de su estructura en el pasado. Laslett incluso formuló la divulgada clasificación en cinco tipos de grupos domésticos: simple o nuclear, extenso, múltiple, sin estructura y monopersonal, sin que faltaran críticas

18 Entre nosotros es conocida la versión castellana ampliada de 1983 del libro de Laslett titulado *El mundo que hemos perdido, explorado de nuevo*, originalmente un resumen de 1965 basado en charlas radiofónicas de divulgación de la BBC.

de que podían tratarse de fases sucesivas de ciclos de desarrollo familiar capturados en momentos sucesivos de desarrollo por la ‘fotografía’ de un censo (295).<sup>19</sup>

Algunos antropólogos británicos en los sesenta, siguiendo una sugerencia de Firth, habían propuesto seguir al individuo más que al grupo en el análisis social, al individuo que transacciona su lugar en la sociedad antes que recibir inertemente su lugar en la misma, proponiendo más bien un modelo de redes que debía reconstruir el antropólogo en el campo antes que las tradicionales estructuras preconizadas por Radcliffe-Brown (293-4)<sup>20</sup> y Viazzo menciona asimismo que la aparición del libro sobre los kabil de Pierre Bourdieu, subtítulo «Esbozo de una teoría de la práctica» (1972), marcaba un debate parecido en la etnología francesa como reacción frente al estructuralismo de Lévi-Strauss (296). Es este modelo de interacción social el que, en oposición a la escuela de Cambridge, iría a propiciar la ‘microhistoria italiana’, que Viazzo argumenta ha cesado de ser una moda para instalarse como un procedimiento y es cada vez más objeto de interés en los países anglosajones y en Europa continental (298-299). Aquí hay que mencionar que pese a la riqueza de material documental al cual son aplicables estos procedimientos historiográficos, ellos no han encontrado mayormente seguidores entre nosotros. Por los temas abordados por Ginzburg, entre nosotros más se ha contemplado a la microhistoria como una forma de historia de las mentalidades, pero abundantes procesos judiciales permiten acceder a la dinámica social y ‘micropolítica’ de unidades sociales como el pueblo de indios o la familia extendida urbana o barrio coloniales y de la temprana república.<sup>21</sup>

### *Geertz, Darnton, y la descripción ‘densa’ del acontecimiento histórico*

La trayectoria de Clifford Geertz como el teórico más influyente de la a. cultural norteamericana es bastante conocida como para repetirla aquí (ver el interesante tratamiento de su carrera y postulados en 258-69). Menos sabido es que su nueva definición de cultura influyó tempranamente a la historiografía norteamericana, que para los ochenta producía sus primeros productos acabados. Ya en los setenta se daba una muestra de que los procedimientos de crítica literaria desa-

19 Después de la tesis pionera de la Dra. M. E. Mannarelli este tipo de estudios no se ha desarrollado en nuestro medio pese a la riqueza de las fuentes. Los estudios de D. Cook son más bien cuantitativos.

20 De ellos es más conocido entre nosotros F. Barth por la traducción de su libro sobre los pathan, con una propuesta parecida sobre la etnicidad. *Friends of Friends* de J. Boussevain (1972), sin embargo, parece ser toda una guía de cómo reconstruir estas redes en el campo (294). Este modelo fue originalmente usado por los africanistas británicos en el examen de la modernización en las sociedades tradicionales africanas que en las ciudades sustituían estructuras de parentesco por redes de asociados, y se ha usado en los trabajos sobre migración en el caso peruano (información proporcionada en un curso de postgrado por el Dr. Ludwig Huber).

21 Un destacado y aleccionador ejemplo del uso de estos materiales para la historia social es el estudio de Sarah Chambers sobre Arequipa entre 1750-1854, traducido en 2003 como *De súbditos a ciudadanos*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

rollada en Francia empezaban a afincar en territorio académico norteamericano en el hecho de que la compilación *Interpretation of Cultures* de Geertz, con su célebre prefacio, apareciera el mismo año (1973) que *Metahistoria* de Hayden White. En 1982 apareció un estudio de Rhys Isaac ahora considerado clásico en EE.UU. sobre Virginia en la segunda mitad del siglo XVIII, en el cual se empleaban «estrategias comunicativas iconoclastas, consideradas más idóneas para ofrecer una ‘presentación más persuasiva del pasado’» (270). Pero el mayor impacto teórico en el medio historiográfico internacional lo produjo el estudio de Robert Darnton, colega de Geertz en la Universidad de Princeton, sobre un «episodio de la historia cultural francesa». Llevaba el nuevo paradigma de la ‘descripción densa’ al mismo terreno privilegiado de estudio de los Annales, la historia francesa, y proponía todo un método de interpretación. ¿Porqué los obreros tipógrafos de un tal Nicolas Contat en 1762, en protesta porque trataba mejor a sus gatos que a sus obreros, mataron todos los gatos del vecindario, instruyeron a los cadáveres un juicio burlesco y los ahorcaron en medio de grandes risotadas?

Sólo era posible entender el contexto de la «práctica cultural», según Darnton, explorando en toda la trama de su significado el hecho que los obreros, no lejanos de las costumbres rurales, concebían el gato como relacionado al mundo de la brujería y sortilegio y su juicio y quema evocaba la presencia aún no lejana de la persecución religiosa de las creencias tradicionales (271-2). Era un ejemplo de ‘descripción densa’ semejante a las explicaciones sobre el simbolismo en torno a las peleas de gallos en Bali por Geertz, y venía seguido de una recomendación metodológica de buscar casos semejantes aparentemente bizarros –para nosotros– buscando hacerlos comprensibles, es decir traducirlos culturalmente, descifrando el universo cultural de los protagonistas históricos. Tal posición era también una fuerte reacción desde la a. y a partir de ahora también desde la h. cultural norteamericana contra el cuantitativismo y en cierto sentido positivismo de los Annales, que había sido llevado al terreno de las ‘mentalidades colectivas’. Obviamente la discusión no se haría esperar, y un comentario de 1980 en los mismos Estados Unidos, aunque más bien dirigido al uso de los procedimientos literarios (Walters, 250, 275) alertaba del riesgo a perder de vista la experiencia concreta del pasado por ambos paradigmas, uno «...reduciéndola a números, el otro elevándola a literatura». Aunque diríamos mejor que pretendiendo hacerlo.

Pero un comentario de otro practicante de la h. «en pequeña escala», el italiano Giovanni Levi, cuestionó el procedimiento mismo, la selección de estos casos cuando ya conocemos el universo total en el que están inscritos y del cual no son más que una muestra. En términos duros Levi mencionó en 1991 que en ese caso ese tipo de investigación «...no agrega nada a lo ya conocido, lo confirma débilmente y en modo superfluo», recomendando buscar inspiración más en la a. social que en la nueva a. simbólica de Geertz. Como señala Viazzo, es en cierta manera una

*Methodenstreit*<sup>22</sup> contemporánea en h. social, que ilustra acerca de algunas de las fuertes resistencias de la historiografía europea al paradigma de los procedimientos posmodernistas de parte de la *cultural history* norteamericana.<sup>23</sup>

### *Mundos subordinados: ¿sin historia?*

Volviendo a los años sesenta, mencionaremos aquí que a la llamada de alerta del desarrollo propio de la historia africana sucedió el gradual cuestionamiento al entonces dominante paradigma de la modernización, que atribuía el atraso del Tercer Mundo a factores culturales. André Gunder Frank expuso la teoría de la interdependencia entre desarrollo y subdesarrollo desde 1959 y en su libro de 1967, e Immanuel Wallerstein formuló en 1964 la teoría del sistema-mundo. A ello siguió la amplia exposición histórica contenida en el tomo I de su *The Modern World-System* (1974), que, en palabras de Viazzo, tuvo un efecto avasallador en la a. al revelar, súbitamente para muchos antropólogos, que las comunidades que estudiaban no estaban tan aisladas, sino incorporadas de modo desfavorable en la dinámica general del sistema económico mundial (301-2).

Entonces, señala, «no faltó quien... se preguntó si tuviese todavía sentido llevar a cabo investigaciones de campo en lejanos pueblos, omisibles «variables dependientes» en el gigantesco cuadro sistémico elaborado por Wallerstein» (302). Evidentemente se interpretó, y también entre nosotros –siguiendo a los propios Wallerstein y Gunder Frank y a un determinismo económico propio del ambiente intelectual de la época– que el sistema mundial lo determinaba absolutamente todo en las periferias, cayendo de otro modo, aunque esta vez en tono de denuncia, en la habitual interpretación eurocéntrica de la historia.

Fue el libro de Eric Wolf sobre *Europa y la gente sin historia* (1982) el que llamó la atención sobre la gama de las reacciones locales a la influencia de Europa. De su vasta revisión de la literatura etnohistórica «no emerge... una historia separada y menor de pueblos exóticos y «otros» sino más bien una historia global que no parece más obra de la sola fuerza expansiva europea» (304). La capacidad de maniobra de las poblaciones, su dramática resistencia a las condiciones impuestas por Occidente y el apego y/o adaptación de sus usos tradicionales actuaban a su vez sobre los colonizadores y sus políticas reales en las colonias y la metrópoli. Aún así, Viazzo considera que se estaba en el marco de la reconstrucción ‘objetiva’ del proceso de expansión europea desde el punto de vista occidental, esta vez incorporando al agente subordinado. Anotemos que estas discusiones evidentemente se reiniciarán ahora, después de la crisis del modelo neoliberal y el comienzo del desgaste de sus autorrepresentaciones en Latinoamérica. Pero, ¿qué pensaban los «otros» originariamente de todo esto?, ¿tiene relevancia saberlo?

22 Querella sobre el método en la historiografía alemana del XIX.

23 Ver el comentario de Kuper (1998), bien distinto a los panegíricos usuales a Geertz.

El mismo año de 1982, Marshall Sahlins, experto en Polinesia, ofrecía un análisis etnohistórico de la lectura de los nativos de la isla Hawaii –y sus consecuencias– sobre la presencia del capitán Cook y su flota en la isla del archipiélago del mismo nombre, que terminó con su muerte en 1779. Un minucioso estudio de los datos registrados por los europeos, confrontado con lo que se sabe del pensamiento polinesio, le permitió postular un cuadro más intelegible de los sucesos relacionados a la muerte de Cook como un todo, incorporando al mismo las lógicas indígenas de actuación (algo que, notemos, no se ha hecho todavía en el análisis de los hechos de la conquista del imperio inca) (304-5). Cook entró a la bahía de Kealakekua en enero de aquel año, durante la celebración del Makahiki, mes que empezaba con la reaparición de las Pléyades en el firmamento y celebraba el renacimiento de la naturaleza. Ese mes, según el mito polinesio, reaparecía Lono, el dios polinesio de la fertilidad, en una nave vela blanca, y circunnavegaba la isla en sentido horario fecundando sus distritos. Pasados los 33 días del mes, se escenificaba un combate de Lono con el rey de la isla y días después el dios moría ritualmente para renacer el siguiente año, mientras sus cenizas eran llevadas a un lugar sagrado en una embarcación.<sup>24</sup>

A partir de estos datos Sahlins postuló que los hawaianos habían interpretado las velas blancas y a Cook mismo, que entró en la bahía en la misma dirección, como a Lono en su nave, y lo habían tratado como a un dios, como registraron asombrados los europeos. Luego de partir, algunos problemas hicieron que súbitamente las naves inglesas regresaran, lo cual era ahora una catástrofe, pues traería infertilidad y desolación a la isla. Los nativos, irritados, esta vez mataron a Cook, siéndole aparentemente posible a Sahlins indicar inclusive quién entre los nobles hawaianos había sido el probable ejecutor. Sahlins inició en estos dos artículos –que después aparecieron en *Islands of History* (1984)– una reflexión sobre cómo los eventos más o menos azarosos de todos los días, que de acuerdo a su importancia el pensamiento occidental hace entrar en la categoría de únicos, eran contemplados en sociedades no occidentales semejantes dentro de una matriz circular de tiempo y puestos en relación con los mitos y ritos que correspondían a los días e inclusive acciones divinas correspondientes a la época del ciclo en que sucedían.

Eran asimilados así a acciones prescritas en un esquema preconcebido del tiempo presidido por el calendario, y se alejan bastante de la lógica ‘práctica’ de

24 La reaparición de las Pléyades marcaba también el inicio del calendario estatal inca: sucede a la latitud del Cuzco el 9 de junio y daba inicio al mes Haucay Cuzqui, mes de la cosecha que incluía al solsticio de junio y al Inti raymi. Allí se celebraba al rey-ancestro Lloque Yúpanqui, pareja ‘izquierda’ del ancestro Viracocha Inca, también vinculado a la fertilidad (Zuidema, , 1982).

Occidente –o ‘más práctica’, pues el principio del contacto con África y América también activó muchos antiguos mitos en Europa. Sahlins llamaba «mito-praxis polinesia» a esta forma de actuación, en que retomaba la distinción hecha en su libro *Cultura y razón práctica* (1976) entre una «razón práctica» de Occidente frente a una «razón simbólica» en las sociedades no occidentales. A propósito, notaremos que en 1990 Gary Urton, citando a Sahlins, acuñó el término de «mito-historia» en su análisis del mito de origen de los incas para denominar la forma de narración de eventos en las sociedades andinas, que tenía apariencia histórica pero en realidad expresaba mitos relacionados a la organización social y espacial de la capital inca y su territorio próximo.<sup>25</sup>

Sorpresivamente, en 1992 un antropólogo nativo de Sri Lanka, aunque profesor en Princeton, Gananath Obeyesekere, publicó un volumen donde cuestionaba el enfoque de Sahlins, considerándolo una prolongación de la automitificación del hombre blanco, basada también en una mala interpretación de la evidencia y en una serie de meras coincidencias. La razón práctica es universal, arguyó el autor, haciendo un llamado a ‘desahlinizar’ la antropología. Sahlins contestó violentamente con otro libro, irónicamente titulado *How natives think*, acusando a su crítico de positivismo estrecho e ignorancia en la cultura polinesia, en una polémica que ha puesto de relieve el asunto fundamental de cómo integrar la propia visión de los pueblos ‘tradicionales’ en el análisis del proceso de sus relaciones con Occidente.<sup>26</sup>

Viazzo cierra el libro citando las consecuencias de este asunto tal como las vio un antropólogo hawaiano, y en relación a la mundialización y la historia contemporánea. Una vez que los antropólogos nacionales tengan suficiente experiencia y autoridad, dice, «la tradición de extranjeros occidentales que conversan con informantes indígenas podrá convertirse en obsoleta» (318), marcando el tránsito a «un futuro en el cual los antropólogos que representan las propias culturas conversarán útilmente entre ellos». Desde aquí solo podríamos comentar que, en general, la reapropiación de su propio pasado por los pueblos antes llamados «sin historia» no será en modo alguno fácil, pues casi necesariamente los conocimientos académicos entrarán al principio en relación conflictiva con las representaciones de los propios pueblos, de sus estados nacionales y de lo que podríamos llamar provisoriamente las «culturas académicas locales».

\*\*\*

Hemos querido, en buena cuenta, resumir algo de la información y las reflexiones que provoca este interesante libro y atraer la atención hacia él poniéndolo en rela-

25 El libro acaba de ser traducido al castellano el 2004 por el Centro ‘Bartolomé de Las Casas’ como *La historia de un mito. Pacariqtambo y el origen de los incas*.

26 Un buen resumen en R. Borofsky: Cook, Lono, Sahlins y Obeyesekere, *Current Anthropology* 38(2):255-282 (1997).

ción, dentro de los límites de una nota, con algunos de los desarrollos contemporáneos en los estudios que ahora debemos llamar de antropología histórica sobre los Andes. La inteligente selección del libro comentado para una edición peruana es una iniciativa que debemos agradecer en nuestras actuales circunstancias de evidente atraso en el campo. Ello ha sucedido tras una década de actividad algo repetitiva por falta de renovaciones teóricas, de perspectiva de un recambio generacional y también por un clima de hostigamiento académico e inclusive descrédito hacia sus principales autores y procedimientos metodológicos. Increíblemente esto se extendió hasta las propias fuentes etnohistóricas de los siglos XVI-XVII, como mostró entre otros asuntos la ‘polémica’ sobre Felipe Guaman Poma. Esta moderna campaña local de extirpación, que al parecer se encuentra ahora en una etapa de agotamiento y transición, contrastó total y significativamente con los continuos desarrollos de los estudios andinos en el exterior, cuyos principales trabajos en su mayor parte tampoco se pudieron conocer en traducción a pesar de las amplias posibilidades que nos trajeron en el mismo tiempo los modernos medios informáticos para una actividad editorial realmente relevante.

#### REFERENCIAS

ASSADOURIAN, Carlos S.

1994 *Transiciones hacia el sistema colonial andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

BURGA, Manuel

[1999] 2005 Antropología e historia en el Perú. Tradición, modernidad y cambio (1880-1980). En su *La historia y los historiadores en el Perú*, 206-231. Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Universidad Inca Garcilaso de la Vega.

CASTRO, Verónica, Carlos ALDUNATE y Jorge HIDALGO, eds.

2000 *Nispa Ninchis. Conversaciones con John Murra*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Institute of Andean Research.

FARRISS, Nancy M.

1984 *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*. Madrid: Alianza Editorial.

GILLESPIE, Susan D.

1982 *The Aztec Kings. The Construction of Rulership in Mexica History*. Tucson-London: The University of Arizona Press.

LARSON, Brooke

2003 *Indígenas, élites y estado en la formación de las repúblicas andinas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- LARSON, Brooke y Olivia HARRIS, eds.  
1995 *Ethnicity, Markets and Migration in the Andes*. Durham-London:Duke University Press.
- MORENO, Segundo y Frank SALOMON, eds.  
1991 *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*. 2 t. Quito:ABYA-YALA/MLAL.
- OSSIO, Juan M.  
1995 Doctorado Honoris Causa de R.T. Zuidema [por la Pontificia Universidad Católica del Perú]. Discurso de Orden. En R.T. Zuidema, *El sistema de ceques del Cuzco. La organización social de la capital de los incas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ROWE, John Howland  
1984 An Interview with John V. Murra. *Hispanic American Historical Review* 64(4):633-53. Traducción castellana en *Nueva Síntesis* 4:153-78 (1997).  
2003 *Los incas del Cuzco. Siglos XVI-XVII-XVIII*. Instituto Nacional de Cultura – Región Cusco.
- SALOMON, Frank  
1985 The Historical Development of Andean Ethnology. *Mountain Research and Development* 5(1):79-98.
- SPALDING, Karen  
1974 [1972] «El indio en la colonia: investigaciones pasadas y perspectivas futuras». En su *De indio a campesino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.  
1984 *Huarochirí. An Andean Society under Inca and Spanish Rule*. Stanford:Stanford University Press.
- URTON, Gary  
1996 R. Tom Zuidema, Dutch Structuralism, and the Application of the «Leiden Orientation» to Andean Studies. *Journal of the Steward Anthropological Society* 24(1,2):1-36.
- VAN ZANTWIJK, Rudolph van  
1985 *The Aztec Arrangement. The Social History of Pre-Spanish Mexico*. Norman:University of Oklahoma Press.
- ZUIDEMA, Reiner Tom  
2003 Conectándose a los incas. [Discurso de recepción del Doctorado honoris causa por la Universidad de San Marcos]. En el *Cuaderno conmemorativo* editado por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, junio de 2003, 17-27.  
2004 Entrevista. *Summa Historiae* 1:221-226, Lima.