

De la etnohistoria andina a la etnología general

Una propuesta de aproximación integrativa a la conceptualización de la cultura

From Andean ethnohistory to general ethnology

A proposal to a new integrative conceptualization of culture

Recibido: 22/02/2011
Aprobado: 30/03/2011

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

RESUMEN

Este artículo expone una propuesta de aproximación al largamente discutido problema de la conceptualización del fenómeno cultural. Busca combinar, respetando sus particulares esferas de acción, los campos involucrados en la percepción, categorización y cognición del mundo natural y social. Está basado en la observación y reflexión sobre las transformaciones culturales y los cambios de los esquemas conceptuales y pre-conceptuales en las sociedades andinas prehispánicas, coloniales y modernas, la comparación —aún en una etapa preliminar— con aspectos paralelos en las sociedades amazónicas y la correspondiente reflexión sobre los modelos y definiciones propuestas por las principales escuelas de pensamiento antropológico moderno. Se incorporan los aportes de la psicología y los desarrollos más modernos en la fusión entre las perspectivas antropológica e histórica, hasta hace relativamente poco consideradas antagónicas. Además del aspecto teórico, esta conceptualización se propone como un paso metodológico previo para el análisis comparativo controlado de las manifestaciones culturales de sociedades complejas de larga tradición cultural como las de Mesoamérica y los Andes.

PALABRAS CLAVE: Cultura, conceptos de cultura, transformación y cambio cultural.

ABSTRACT

This paper exposes a proposition to the long discussed problem of culture that seek to combine —respecting its more or less particular spheres of action— the diverse fields concerned in human perception, categorization and cognition of natural and social world. It is based in observation and reflection about cultural transformation and change of conceptual and preconceptual schemes in past and modern Andean societies, comparison —still preliminar— with parallel aspects of Amazonian societies and reflection about the models and definitions proposed by main schools of anthropological thought, contributions of psychology and later developments in theoretical fusion between anthropological and historical points of view. Some aspects studied by depth psychology are considered in the ground of this phenomena, and also more contemporary developments in fusion of anthropological and historical perspectives, until now considered almost opposite. Going further from the theoretical aspect, this proposal has been framed as a methodological ground for a controlled comparative analysis of cultural manifestations in complex societies of very long cultural tradition as Mesoamerican and Andean civilizations.

KEYWORDS: Culture, culture concepts, cultural transformation and evolution.

In memoriam Jorge Casanova Velásquez

La vida futura será la repetición de la vida terrenal, salvo que todo el mundo permanecerá joven, se desconocerá la enfermedad y la muerte, y nadie se casará ni será entregado en matrimonio.
Mito andamán en LÉVI-STRAUSS 1949/1985, conclusión

Una primera precisión sobre este trabajo es que no se trata —a pesar de la forma relativamente abstracta de su formulación— del producto de una aproximación meramente especulativa acerca del problema propuesto. Es, por el contrario, producto de ya bastantes años de observación, investigación, y búsqueda teórica y metodológica en mi propio campo de estudios, la etnohistoria o antropología histórica andina y de las necesidades de conceptualización respectivas. Habiéndome colocado —como todo aquél que incursione en este campo o territorio de frontera, como lo ha denominado Viazzo (2003)— frente a los dos aspectos de cambio y conservación cultural tal y como son revelados en el estudio de cualquiera de las etapas de las sociedades andinas —tanto prehispanicas como posteriores al contacto con Occidente— y puesto frente a las exigencias de distinción entre rasgos al interior de una «armazón cultural» reconocidamente coherente, pero cambiante a lo largo del tiempo y por efecto de la interacción con otras sociedades, terminé haciéndome una de las preguntas más característica del etnólogo: aquella acerca del carácter general del fenómeno de la cultura.

En ese sentido, un poco por azar de la especialidad, que involucra tanto un sentido del cambio histórico como una familiarización con los elementos de la cultura estudiada, por su territorio de observación concreta y los métodos a disposición, se resulta inevitablemente situado en un campo de estudios que —si bien algo problemático— posee una «interfaz» de acceso simultáneo a dos culturas interactuantes entre sí, con la correspondiente ventaja de constituirse en una excelente plataforma de observación empírica de los asuntos del cambio social/cultural pasado y presente y de su percepción por los propios participantes. Así, varias de las más recientes teorizaciones en circulación sobre este aspecto del cambio cultural en contextos semejantes de contacto de sociedades tradicionales con Occidente terminaron siéndome de excepcional utilidad, tanto en el aspecto de suministrar modelos de investigación concreta para la comparación e interpretación de diversos materiales, como en los aspectos teóricos más propiamente dichos. Como mencionaré más abajo, esta cuestión en verdad ardua de las relaciones entre antropología e historia, ha sido enfocada desde mediados de los años 1980 por un grupo de investigadores sin renunciar a los presupuestos más básicos en antropología, historia y ciencias sociales.¹

1 El primero en avanzar hacia esta síntesis por una vía realmente integrativa fue M. Sablins en sus trabajos sobre la historicidad de las sociedades de Polinesia a partir de sus libros de 1981 y 1984. Como se sabe, ha continuado

De esta manera, quiero recalcar que estas necesidades teóricas surgieron de las necesidades de investigación concreta, y señalar que se trata de una primera formulación, que como todas las de esta naturaleza tiene un carácter general y preliminar. Mi propósito es también hacer más explícitas las concepciones subyacentes a los métodos empleados y los análisis efectuados sobre materiales escritos de tipo etnohistórico y etnológico analizados en algunos trabajos que he publicado recientemente (2008, 2009, 2010, especialmente ms. 2011). Pero, en términos más amplios, el material empírico considerado en esta formulación como un todo corresponde a tres áreas principales:

- a) la consideración del carácter y cambio de la cultura andina y sus formas regionales, materializado en los productos culturales —arquitectónicos y de las diversas artes— de las correspondientes sociedades, objetos en los cuales estamos forzosamente obligados a depender cuando estudiamos la época prehispanica, a causa de que estas sociedades carecieron de sistemas específicos de escritura —o una que al menos hayamos podido descifrar hasta ahora— pese a haber alcanzado en su conjunto el estado de civilización, con estados desarrollados, estados expansivos y al menos un imperio en su historia²,
- b) la comprobación en la investigación concreta de la completa coherencia interna de los aspectos identificados de esta cultura cuando empleé elementos específicos de la misma —escogidos de etnografías o de observación personal— para una reconstrucción del sentido de la información fragmentaria de materiales escritos coloniales andinos de tipo etnohistórico, y
- c) la observación y verificación de los cambios culturales —y algunos de sus patrones— derivados del contacto con la cultura occidental tal como se observan en los mencionados materiales escritos de los siglos XVI y XVII, pero también tal como es posible observarlos hoy directamente.

Una comparación posterior me llevó a comprobar que, como algunos estudiosos han indicado, hay raíces comunes o «una base de comienzo» común con las culturas amazónicas en el área clave de la cosmología, una cuestión que tiene

avanzando en más aspectos del tema hasta sus publicaciones más recientes —una compilación que incluye los artículos de los años 1990 es Sahlins (2000)—. Una útil y bastante ilustrativa recopilación de trabajos en este sentido, aunque desde perspectivas algo distintas entre sí, es Obnuki-Tierney, ed. (1990) —ver también su artículo/balance más reciente de 2005, más influenciado por las perspectivas postmodernas—. En los Andes no se ha seguido esta vía de renovación teórica y casi no es conocida, a pesar de bastantes coincidencias debido a la orientación fuertemente etnológica de los fundadores de los modernos *estudios andinos*. Hay que mencionar que un cierto grado de dificultad teórica y los ejemplos tomados de su área de estudios hacen algo difícil la verdadera asimilación y aplicación del trabajo de Sahlins a otros contextos, pero perspectivas similares se han venido aplicando más o menos intuitivamente por bastantes investigadores desde mediados de los ochenta.

2 Dejo aquí *ex profeso* de lado por ahora la mención de la interpretación, tan fructífera, por la etnohistoria andina y algunos arqueólogos del área, de evidencia material arqueológica empleando «razonamiento retrospectivo», usando modelos etnohistóricos contruidos a partir de fuentes escritas coloniales —ver más adelante, especialmente el segundo apartado—.

sentido en términos de evolución sociocultural, pero que necesita un tratamiento posterior más específico.³ A este rango de observación empírica —que corresponde, como es necesario precisar, a sociedades que son parte de mi propia sociedad general o nación moderna— se añadió naturalmente la reflexión correspondiente acerca del tratamiento del tema de la cultura andina y en especial de la cultura en general por los principales autores y «representantes» de las principales escuelas de pensamiento antropológico. Como se sabe, esta es una expresión dudosa, definiendo en realidad con propiedad sólo al pensamiento de los fundadores y sólo algunos puntos, enfoques comunes aceptados y campos de estudio por sus continuadores. Esta pluralidad de enfoques es una característica de todas las ciencias, en su condición de saber en continuo desarrollo, pero se hace más notoria en el campo relativamente bastante joven de la antropología. Y además una de las características intrínsecas de este campo altamente dinámico —como ha sido dicho varias veces, y en forma especialmente articulada por C. Lévi-Strauss— es la permanente posibilidad de cambiar «focos» y aproximaciones por parte de sus practicantes, y de allí su constante y rápida evolución teórica, reflejando también las transformaciones modernas de su objeto principal de estudios, las sociedades y grupos sociales delimitados de todo el mundo.

No voy a hacer aquí el acostumbrado repaso de las principales posturas del pensamiento antropológico sobre la cultura, bien conocidas por los lectores, pero seré algo más explícito respecto al estructuralismo de C. Lévi-Strauss, debido a su propósito de penetrar en muchos de los fundamentos del pensamiento humano en el aspecto clave del uso de los objetos concretos para la representación simbólica —lo que modernamente se denomina «construcción de sentido»— y respecto a algunas de las arriba mencionadas tendencias más modernas del pensamiento antropológico que permiten abordar mejor la difícil cuestión —tan resaltada en los últimos años, pero reconocida desde siempre— acerca del cambio cultural y la historicidad de las culturas. Es claramente visible que el creciente número de antropólogos en el mundo y el ritmo incrementado del cambio cultural —ahora fácilmente observable y estudiable en áreas con patrones culturales tradicionales

3 Esta idea fue relativamente bien aceptada durante los pasos más tempranos de la etnología peruana —me refiero sobre todo a las concepciones del arqueólogo y etnólogo peruano Julio C. Tello—, pero fue luego puesta de lado por la mayor parte de arqueólogos trabajando en el área, debido a la influencia del particularismo de la arqueología andinista norteamericana. Algunas excepciones importantes en este sentido específico fueron los trabajos de S. Izumi, Ch. Kano y D. Lathrap, conectando la arqueología de las tierras bajas con la del formativo de la sierra central y Chavín. Sin embargo, más influyente en el terreno de la etnología general fue la generalización efectuada por C. Lévi-Strauss acerca de muchos rasgos esenciales de organización y sistemas de pensamiento americanos, sobre todo en mitología. Pero, como es conocido, su comparación fue hecha sobre todo entre las algo menos complejas sociedades del Brasil central, la Amazonia y las de la costa noroccidental norteamericana. Las altas civilizaciones de los Andes y Mesoamérica terminaron siendo así estudiadas dentro de campos propios de especialidad, más o menos circunscritos, con muy poco recurso a la comparación con otras regiones. Por los años 1960 Tom Zuidema empezó por el contrario una fructífera comparación entre las organizaciones sociales de la capital *inká* y de las sociedades de lengua *Gê* del Brasil central.

bien identificados— ha incrementado exponencialmente su conciencia sobre este asunto en los últimos años.

A este respecto, hay que decir que no todas las discusiones antropológicas más o menos recientes sobre el tema han resultado igualmente iluminadoras, a causa del intento de muchas tendencias metodológicas de rechazar todos los fundamentos de su propia disciplina en atención, digámoslo así, a las dificultades del tema. Pero, como indica un destacado antropólogo contemporáneo, si la cuestión del cambio cultural o la «transformación» es bien conceptualizada, y gracias a que el fenómeno es hoy bien visible en culturas bien conocidas,

la contemporaneidad de estas nuevas formas [culturales] —que están desarrollándose aún en el momento y probablemente siempre lo estarán— nos brinda la ventaja adicional de estar presente en su creación (un privilegio hasta aquí sólo reclamado por Bronislaw Malinowski). La etnografía se fusiona con la historia, para su mutuo beneficio. Esta es verdaderamente la nueva síntesis productiva... (SAHLINS, 2005: 6, mi traducción).⁴

Así, quiero recordar aquí que este autor ha estado afrontando estos problemas al hacer, desde principios de los años ochenta —para emplear sus propias palabras— una «etnografía de la historia», es decir una reconstrucción antropológica de la misma a partir de materiales históricos recolectados provenientes del contacto de sociedades polinésicas con Occidente a partir del siglo XVIII. Su reconstrucción incluye las visiones de los eventos de ambas partes, y el resultado de la interacción, es decir las acciones prácticas consecuentes de ambas interpretaciones o visiones internas que guían las acciones. Efectivamente, esta clase de contacto entre sociedades distintas con patrones culturales bien conocidos brinda un punto de vista ventajoso para abordar el problema de la cultura y sus mecanismos, permitiendo además introducir el factor crucial, pero difícil de conceptualizar, del factor tiempo al mencionado tema.

Volveré más tarde al asunto de la transformación cultural, pero quizá es oportuno mencionar aquí que, siendo graduado en historia, he tenido también estudios y formación universitaria anteriores en ciencias naturales, lo cual me familiarizó con los conceptos de base, la práctica y la lógica del procedimiento empírico/experimental en las ciencias naturales. De un modo más directo, mi aproximación al tema de este ensayo se deriva, por supuesto, de la investigación en etnohistoria colonial andina y de una preocupación especial de los últimos años por la reconstrucción de los esquemas de pensamiento de las sociedades andinas prehispanicas

⁴ A propósito, ver la aguda discusión de este autor sobre las consecuencias del intento de abandonar las categorías de cultura y estructura por las tendencias mencionadas, así como sobre las principales razones invocadas en Sahlins (1999/ 2001:290-327).

a fin de arribar a una interpretación más adecuada de su arte y de los aspectos formales de muchos de sus restos culturales materiales.⁵

1. PRINCIPALES CARACTERÍSTICAS DE LA APROXIMACIÓN PROPUESTA

He llegado a la conclusión de que una aproximación más comprensiva y correcta al asunto de la cultura necesita como base una integración cuidadosa de determinadas perspectivas teóricas en dos ciencias principales, antropología y psicología. De esta forma, como resultado de una mejor comprensión, por lo menos teórica, de los que podríamos llamar aspectos cognitivos del problema, pienso que es posible agregar el ya mencionado factor problemático del cambio cultural, a fin de brindar una necesaria dimensión temporal e histórica a la cuestión. La historiografía tal como es concebida en la práctica profesional común está más enfocada en la documentación, registro y ubicación de los eventos históricos en su contexto general más amplio, y en ese sentido su principal y más poderosa arma es la hermenéutica o crítica de los textos escritos. Pero desde la escuela de *Annales* a la moderna «historia cultural», la ciencia histórica trata ahora de explicar los diversos niveles de cambio de las sociedades. Para ello ha tenido que apoyarse necesariamente en diversos enfoques teóricos suministrados por las diversas ciencias sociales y humanas, como la economía, sociología, antropología o psicología (LE GOFF, 1977/1991; BURKE, 1990 y 1992).

Así, como lo ha afirmado bien el profesor Viveiros de Castro (2002), hay tres campos principales involucrados, donde la antropología toma el rol clave de ser la 'ciencia relacional', como él la llama allí, a causa de su bien probado método de observación cercana de las relaciones sociales, las instituciones y el funcionamiento a todos los niveles en grupos humanos bien delimitados. Esta posibilidad de observación y teorización controladas ha provisto a esta ciencia de muchas teorías sociales propiamente dichas sobre aspectos generalés y específicos de las sociedades analizadas.

En la formulación de la aproximación aquí propuesta al tema seguiré, por cuestión de comodidad en la exposición, pero también de la naturaleza misma de los fenómenos descritos, una forma útil de conceptuar el grado progresivo de organización en la naturaleza, que es de uso general en biología. Se trata del concepto de niveles de complejidad, una de cuyas formulaciones clásicas lo expresa así:

En la continua evolución de la materia, nuevos niveles de complejidad son superpuestos sobre las unidades individuales por la organización e integración de estas unidades en un sólo sistema. Lo que son todos completos en un nivel se con-

5 Respecto a esto, ver un primer esbozo, que permite también evaluar la aplicación concreta a la investigación de una aproximación teórico-metodológica como la propuesta, en Arana Bustamante, ms. 2011.

vierten en partes en uno más alto. Cada nivel de organización posee propiedades únicas de estructura y comportamiento que, aunque dependientes de las propiedades de los elementos constitutivos, aparecen sólo cuando esos elementos son combinados en el nuevo sistema. El conocimiento de las leyes del nivel más bajo es necesario para una comprensión completa del nivel más alto; sin embargo las propiedades únicas de los fenómenos del nivel más alto no pueden ser predichas, *a priori*, a partir de las leyes del nivel más bajo. Las leyes describiendo las propiedades *únicas* de cada nivel son cualitativamente distintas, y su descubrimiento requiere métodos de investigación y análisis apropiados a ese nivel particular. Esas leyes expresan las nuevas relaciones organizadoras, es decir las relaciones recíprocas de unidades elementales entre sí y de la unidad del sistema como un todo (NOVIKOFF, 1945: 209, mi traducción).

La característica principal de esta formulación es que muestra, a través de la imagen de círculos expansivos incluyéndose unos a otros, que cada nivel de organización está compuesto por elementos del nivel previo, pero que —justamente a causa del más alto nivel de organización— en él aparecen al mismo tiempo cualidades y reglas de funcionamiento completamente nuevas.⁶ Por ejemplo, los seres vivientes están también compuestos por átomos y moléculas, pero la complejidad de las células, tejidos y organismos, aún a nivel microscópico, resulta en un conjunto completamente diferente de reglas que llamamos vida o nivel biológico —aún cuando los átomos y moléculas están funcionando como tales al interior del conjunto viviente—.

El «siguiente paso» conduciendo desde la vida animal a la humanidad ha sido llamado en términos generales como el paso a 'lo superorgánico' por A.L. Kroeber, que señaló correctamente que en este nivel aparecían características completamente nuevas. Este autor notó el carácter cambiante de muchos de los fenómenos culturales a lo largo del tiempo y empezó a buscar poner en relación la perspectiva de la historia con la de la antropología tan tempranamente como en los años 1930, apartándose de la posición de su maestro F. Boas que, aunque históricamente informada, era distinta, pues buscaba utilizar la información histórica disponible para reconstruir el contexto de las sociedades, y no para trazar su pasada evolución posible (ver KROEBER, 1935). Sin embargo, en época de Kroeber no se podía distinguir aún bien entre los niveles «más psicológicos» de los más plenamente culturales, por lo que la discusión culturalista clásica de la cuestión de la cultura queda terminada después de las formulaciones de la antropología estructural sobre el problema de la construcción de categorías —a las que hacemos referencia más adelante—, aunque inmediatamente tuviese más impacto en ese desplazamiento la concepción interpretativa de

6 El límite de cada círculo es obviamente, elegido arbitrariamente por comodidad, pues las nuevas propiedades van apareciendo gradualmente conforme la complejidad aumenta. Las formas intermedias entre límites definidos son denominadas *mesoformas*. Las propiedades que van así gradualmente emergiendo han sido denominadas *propiedades emergentes*, pero el uso de este término es variable según la posición general adoptada sobre los niveles de complejidad.

vierten en partes en uno más alto. Cada nivel de organización posee propiedades únicas de estructura y comportamiento que, aunque dependientes de las propiedades de los elementos constitutivos, aparecen sólo cuando esos elementos son combinados en el nuevo sistema. El conocimiento de las leyes del nivel más bajo es necesario para una comprensión completa del nivel más alto; sin embargo las propiedades únicas de los fenómenos del nivel más alto no pueden ser predichas, *a priori*, a partir de las leyes del nivel más bajo. Las leyes describiendo las propiedades *únicas* de cada nivel son cualitativamente distintas, y su descubrimiento requiere métodos de investigación y análisis apropiados a ese nivel particular. Esas leyes expresan las nuevas relaciones organizadoras, es decir las relaciones recíprocas de unidades elementales entre sí y de la unidad del sistema como un todo (NOVIKOFF, 1945: 209, mi traducción).

La característica principal de esta formulación es que muestra, a través de la imagen de círculos expansivos incluyéndose unos a otros, que cada nivel de organización está compuesto por elementos del nivel previo, pero que —justamente a causa del más alto nivel de organización— en él aparecen al mismo tiempo cualidades y reglas de funcionamiento completamente nuevas.⁶ Por ejemplo, los seres vivos están también compuestos por átomos y moléculas, pero la complejidad de las células, tejidos y organismos, aún a nivel microscópico, resulta en un conjunto completamente diferente de reglas que llamamos vida o nivel biológico —aún cuando los átomos y moléculas están funcionando como tales al interior del conjunto viviente—.

El «siguiente paso» conduciendo desde la vida animal a la humanidad ha sido llamado en términos generales como el paso a 'lo superorgánico' por A.L. Kroeber, que señaló correctamente que en este nivel aparecían características completamente nuevas. Este autor notó el carácter cambiante de muchos de los fenómenos culturales a lo largo del tiempo y empezó a buscar poner en relación la perspectiva de la historia con la de la antropología tan tempranamente como en los años 1930, apartándose de la posición de su maestro F. Boas que, aunque históricamente informada, era distinta, pues buscaba utilizar la información histórica disponible para reconstruir el contexto de las sociedades, y no para trazar su pasada evolución posible (ver KROEBER, 1935). Sin embargo, en época de Kroeber no se podía distinguir aún bien entre los niveles «más psicológicos» de los más plenamente culturales, por lo que la discusión culturalista clásica de la cuestión de la cultura queda terminada después de las formulaciones de la antropología estructural sobre el problema de la construcción de categorías —a las que hacemos referencia más adelante—, aunque inmediatamente tuviese más impacto en ese desplazamiento la concepción interpretativa de

6 El límite de cada círculo es obviamente, elegido arbitrariamente por comodidad, pues las nuevas propiedades van apareciendo gradualmente conforme la complejidad aumenta. Las formas intermedias entre límites definidos son denominadas *mesoformas*. Las propiedades que van así gradualmente emergiendo han sido denominadas *propiedades emergentes*, pero el uso de este término es variable según la posición general adoptada sobre los niveles de complejidad.

C. Geertz, algo influenciada en su origen por el estructuralismo, pero en realidad bien distinta. En ello influyó también el ser una formulación en cierta forma más práctica, al ser más fácil de entender y en especial de aplicar en la denominada «descripción densa» etnográfica de los hechos sociales (GEERTZ, 1973/1989).

Pero creo que aquí nos falta aún mucho por saber con precisión cómo se fueron formando gradualmente muchos de los rasgos sociales e individuales humanos a partir de una lenta aparición de nuevas características durante el largo período de hominización. Parecería ser que el tránsito de la naturaleza a la cultura fue extremadamente lento y no puede atribuirse del todo a la aparición de un solo rasgo determinante, ni social ni anatómico. Este es el momento de precisar que por supuesto no estoy pretendiendo reducir la cultura y los fenómenos humanos a biología —como intentó hacer en su momento la sociobiología—, sino hacer notar su obvio origen y *continuum* con sus fundamentos más básicos aun en la ejecución de sus tareas más sociales, humanas y elevadas. El territorio de estos fundamentos es por supuesto el funcionamiento del cerebro humano —una cuestión relativamente obvia que se hace cada vez más evidente en los últimos años con los avances en las neurociencias, aun cuando pienso que todavía no hemos alcanzado una comprensión total de cómo este aparato interno realmente funciona—.

Como es conocido, Lévi-Strauss aludía en términos generales a «cualidades fundamentales del espíritu humano» para referirse a estos rasgos básicos que dan forma a los datos de la realidad circundante, elementos que subyacen en la llamada parte inconsciente de la mente. Él citaba a Freud como una de las inspiraciones originarias de su juventud, pero en su madurez se situó lejos de la concepción de la mente como una *tabula rasa* del fundador del psicoanálisis (BUCIER, 1985). L.S. reconocía que en ese sentido la psicología debía tener la última palabra, pero también rechazó la posición opuesta —en este sentido— de C.G. Jung.⁷ Pero creo que este último autor, de modo general, en su concepto de *arquetipos* se refería a la misma cuestión de las estructuras inconscientes de la mente que dan orden y sentido al mundo de la percepción, aunque en diferentes términos. Por supuesto ambos autores eran perfectamente conscientes de estar regresando a la antigua y fundamental cuestión de las categorías gnoseológicas, que alcanzó su formulación clásica en la filosofía del conocimiento de I. Kant. Pero la diferencia decisiva es que ello se hacía esta vez desde campos, aunque distintos, de observación empírica y procesamiento de los datos en términos de la ciencia moderna, y no de especulación abstracta.

Sin embargo, y a este respecto, las búsquedas de la llamada antropología cognitiva parecen finalmente haber marchado fuera del asunto, al haber adoptado la forma de razonamiento biologicista y funcional —y en parte casi cuvieriana— de

7 Ver una búsqueda de explicación de algunos rasgos básicos de organización social primitiva en características fundamentales de la mente tal como las había identificado, en su *Energética psíquica y esencia del sueño*.

las ciencias neurofisiológicas y el formalismo de las matemáticas puras. Aunque es evidente que no estoy totalmente informado de trabajos que ya se han hecho virtualmente imposibles de leer, es fácilmente visible que —a pesar de sus avances espectaculares— la neurofisiología cerebral propiamente dicha se está ocupando básicamente en una búsqueda, identificación y descripción de funciones aisladas cerebrales, que a veces parecen determinadas un poco arbitrariamente, y su respectivo correlato anatómico y bioquímico.⁸

No cabe ninguna duda que gran parte de este conocimiento será enormemente útil en el futuro en atención al problema que nos ocupa, pero en este sentido estas ciencias parecen estar recién empezando su tarea. En todo caso, para los fines que nos ocupan sería necesaria una articulación de los resultados en torno a concepciones más apropiadas de la mente humana —precisamente a causa de que ésta es humana y su funcionamiento es también humano—.⁹

Al final de este párrafo quisiera remarcar que —como es frecuente en esta clase de formulaciones— el orden de exposición en este ensayo está siendo *inverso* a la indagación real. He arribado a la aproximación o enfoque propuesto sobre el problema *después* de estudiar bastante del ya mencionado material empírico sobre sociedades y culturas andinas, así como algunas otras culturas amerindias —preferentemente amazónicas a causa de la proximidad geográfica directa— pero también algunos rasgos generales y características particulares de las civilizaciones mesoamericanas a causa de sus patrones más o menos comparables de evolución social y grados sucesivos de complejidad alcanzados a lo largo de su historia prehispánica. La naturaleza de este variado material me forzó a un esfuerzo de distinguir sus ‘estratos’ y así considerar necesariamente la cuestión de su cambio histórico. La complejidad del tema, la evidente existencia de estos ‘estratos’, la cuestión del cambio temporal y las reconocidas múltiples posibilidades de las transformaciones y contactos culturales me llevaron finalmente a rechazar la posibilidad de una «definición» simple, debiendo en lugar de ello plantear un enfoque o aproximación totalmente nuevo del asunto —basado naturalmente en adquisiciones bien establecidas de las disciplinas concurrentes—, enfoque que debe llevar a una formulación más amplia.¹⁰

8 El registro resulta lógicamente inacabable a causa de que estas funciones son inacabables, y nuevas funciones y circuitos así concebidos aparecen cada mes en las revistas especializadas y después da la impresión que resultan superponiéndose en funciones unos con otros no permitiendo conclusiones tan claras.

9 A propósito de la adopción de la antropología cognitiva del camino establecido de las ciencias neurobiológicas en lugar de la búsqueda de una integración con las ciencias humanas, Lévi-Strauss —que aparentemente siguió al inicio con interés los desarrollos de esta nueva rama de la especialidad— notaba en sus años finales que en su opinión la antropología cognitiva había finalmente perdido bastante el sentido de la realidad —ver por ejemplo Lévi-Strauss (1988/1990) y la entrevista a L.S. en *Vivires de Castro* (1998:121)—.

10 Como mencioné, un auténtico *test* de la utilidad de esta conceptualización puede darse sólo en la práctica, quizá por ello resulte útil haberla puesto a prueba en el estudio de un símbolo cuyas raíces mismas están entre los universales de la cultura, pero tiene una elaboración cultural específica en los Andes, en mi estudio de 2011 (ms.) citado en la bibliografía.

2. LOS EJEMPLOS DE MESOAMÉRICA Y LOS ANDES

A este respecto es apropiado mencionar en este punto problemas similares de definición del «área cultural» en Mesoamérica. Abordo este tema por ser necesario para lo que quiero decir y brindar una posibilidad de comparación con el campo andino, aunque soy consciente de mi conocimiento muy general por no ser el área de mis estudios. Pese a la semejanza de las sociedades complejas desarrolladas en ambas regiones, son visibles las divergencias en métodos y logros con los estudios andinos, dada la existencia en Mesoamérica de una tradición prehispánica y colonial de escritura indígena con sus resultantes inscripciones y textos, la mayor importancia dada a esta clase de estudios por el propio Estado-nación en el caso de México, de mayor potencia económica, la proximidad geográfica con los EE.UU. y su vasto aparato universitario, y por todos estos factores un consecuente grado más avanzado en los estudios de arqueología, etnohistoria y etnografía del área y un mayor avance en su institucionalización respectiva.

Mientras en los Andes estos estudios con orientación etnológica bien definida empezaban recién en la década de 1950, los estudios mesoamericanos llevaban ya hacia principios de los años 1940 a una primera delimitación geográfica y una primera definición «fuerte» de dicha área cultural por parte del etnólogo Paul Kirchoff. Esta definición es, creo, explícita o implícitamente la más ampliamente empleada, y en ella el autor usó la forma descriptiva más usual para definir la cultura, derivada de la hasta hoy útil definición de E.B. Tylor. Kirchoff definió el área en términos no sólo de delimitación geográfica, sino de una «tradición cultural prehispánica» con un calendario característico de 260 días, creencias religiosas incluyendo dioses definidos y la sangría como acto piadoso central, el cultivo del maíz, el uso del cacao como bebida y moneda, el juego de la pelota, el uso de libros plegables, la construcción de pirámides y plazas y «un sentido de identidad cultural» (1943), pero concibió este recuento como una definición provisional, invitando al mejoramiento de su esquema.

Aparentemente nadie asumió la tarea hasta que él mismo regresó al asunto casi veinte años después (1960). En su segunda descripción, la gran cantidad de características culturales específicas y las diferencias locales registradas por la investigación en esos años significaron un cuadro mucho más detallado, pero menos definido, como Kirchoff mismo reconoció. Así, este segundo abordaje es menos citado, quizá porque ahora el autor tuvo la prudencia de no producir una definición. Pero igualmente su primera definición ha quedado consagrada como soporte de la idea de un «núcleo duro» de características culturales definiendo el área en su etapa prehispánica y parece útil y bien delimitada para las culturas del área en el estadio de «civilización», sirviendo también de base para las transformaciones subsecuentes, coloniales y post-coloniales.

Pero por otra parte la comprensión de la cosmología y universo cultural mesoamericano ha luego progresado y sigue progresando a un ritmo rápido, y coloca a este campo, tengo la impresión, *ad portas* de la situación de muchas áreas de estudios de civilizaciones del Viejo Mundo, en que la interpretación de la evidencia nueva o suelta que va apareciendo es rápidamente situada en su contexto y significación por los especialistas que dominan bien el «armazón» cultural de las sociedades que estudian. Esta es una situación ciertamente con grandes ventajas, pero también tiene, como señaló Kroeber en una reflexión sobre delimitación y comparación de civilizaciones (1953/1966), el aspecto de en cierto modo desalentar la comparación, que se comienza a hacer algo innecesaria. En el mismo trabajo este autor señala que, por el contrario, los interesados en la comparación entre civilizaciones necesariamente se empezarán a preguntar sobre los fundamentos de los aspectos comunes para una comparación controlada. Pero en el caso de los estudios andinos, dadas las limitaciones metodológicas impuestas *ab ovo* al campo de estudios por la ausencia de sistemas indígenas de escritura —o al menos, como señalé, sistemas que hayamos podido descifrar hasta hoy— la perspectiva comparativa es doble y hasta triplemente necesaria, e incluso estuvo presente desde el origen mismo de estos estudios en su etapa moderna, como diremos un poco más adelante.

Así, el problema teórico subyacente que desafiaba el virtualmente enciclopédico conocimiento etnológico de Kirchoff o de Kroeber sobre sus respectivos campo de estudios era en su época, me parece, distinguir bien entre los 'estratos' y 'clases de estratos' de los elementos culturales registrados y luego proceder a organizarlos. Tarea que no resulta nada simple, tampoco en el caso de los Andes, dicho sea de paso, y que deberá ser afrontada en esta última área en el futuro con el concurso del conocimiento especializado sobre las diversas sociedades y sus culturas tales como cristalizaron sucesivamente en el tiempo. Pero en general parece que estamos hoy, gracias a los antes mencionados avances en la conceptualización del cambio cultural, en mejores condiciones para por lo menos plantear el problema. Aquí también la complejidad y variedad del «arreglo estratificado» de los elementos culturales —y el menor grado de desarrollo alcanzado en los estudios etnológicos del área andina— me han prevenido de intentar formular ninguna definición parecida sobre las culturas andinas, aun cuando bastantes de sus elementos característicos, algunos de los cuales mencionaré a continuación, han sido ya bien identificados por la investigación.

Como es bien conocido, la arqueología norteamericana adoptó para el área andina fundamentalmente una postura bastante particularista —a pesar de visiones más amplias como las de W. Bennett, Kroeber o D. Lathrap y, más modernamente, M. Moseley, W. Isbell, A. Kolata o H. Silvermann—. Las «culturas» estudiadas quedaron así implícitamente definidas como entidades más o menos

encapsuladas, perdiéndose de vista la unidad de civilización. En cambio, los fundadores de la antropología histórica andina —para la cual se usa aquí más, como en México, el nombre general de etnohistoria desde los años 1950— usando el método comparativo y el análisis retrospectivo a partir de materiales históricos provenientes del tiempo del contacto, avanzaron más —en verdad se ha tratado también aquí de un esfuerzo verdaderamente monumental— en la identificación de los caracteres culturales y de organización social de las sociedades andinas prehispánicas en el momento del contacto con Occidente.

Así, el trabajo del rumano-norteamericano John V. Murra se concentró en las áreas de la organización económica y adaptación ecológica, y precisó como características la organización del trabajo fuertemente basada en el sistema de organización social, el concepto generalizado de «turno» cíclico o *mit'a*, la importancia de los intercambios recíprocos y con los miembros de los niveles políticos mayores, la importancia política y social de los jefes, *kurakas* o «señores étnicos», el uso de unidades de tiempo de trabajo en los intercambios y «tributos», la importancia organizativa y de la redistribución centralizada por la jefatura y a un nivel subsiguiente por el estado, el peso cultural de los textiles finos y la *azua* o *chicha* —específicamente de maíz— como bienes de prestigio en estos intercambios, la importancia adaptativa de las especies domésticas andinas, papas y demás tubérculos y maíz, así como los camélidos domesticados, altamente específicos a un medio con dificultades ambientales, así como el aprovechamiento ventajoso de las ecologías múltiples mediante unidades sociales «colonizadoras» no desligadas de la unidad social central (MURRA, 1955/1978, 2002).¹¹

Concentrándose más en la organización social y las representaciones, el holandés Tom Zuidema avanzó por su parte en la definición del modelo de parentesco bilateral de la región, su sistema de organización de representaciones en organizaciones de tres, cinco y diez —el dualismo es común a Sudamérica en general y a la mayoría de estas sociedades—, la organización social de los grupos *inka* y no *inka* en la capital del imperio, suministrando un modelo de organización social, su organización espacial y calendárica —fundamentalmente a través de «marcadores» geográficos, principalmente montañas situadas en direcciones con correlato astronómico definido, pero también edificios con orientación y sistemas de cómputo asociados—, la importancia y algunos rasgos generales de sus sistemas pseudo-«dinásticos» de adoración ancestral, su organización específica de culto y sus rela-

11. Las comparaciones que sirvieron de base a sus estudios de definición de los patrones económicos en las sociedades prehispánicas andinas provinieron mayormente de las etnografías y teorizaciones sobre las sociedades complejas, reinos, estados y jefaturas de África y el Pacífico por estudiosos sobre todo de la escuela británica, pero también de la antropología francesa y belga de esas regiones. En sus trabajos posteriores sobre la economía de los que denominó «señores étnicos» o *kurakas* andinos durante temprano tiempo colonial se inspiró bastante en la literatura de la llamada escuela de Manchester, especialmente en Max Gluckman (MURRA 1955/1978; ROWE 1984; CASTRO, ALDUNATE y HIDALGO, eds. 2000).

ciones con el cómputo del pasado y, más recientemente, el papel organizativo de la poliginia y entrega organizada de mujeres como parte esencial de las alianzas políticas (ZUIDEMA, 1986/1991, 1989, 1990, 2005, entre otros).¹²

En cuanto al aspecto de la cosmovisión, podríamos precisar la importancia del culto a las montañas y dioses-montaña, a los glaciares y lagunas situados en ellas como fuentes de agua para la agricultura, el culto a la tierra asimismo en fuerte relación a la agricultura, a un dios-rayo y al sol, la importancia de la Vía Láctea como marcador celeste fundamental y la «litificación» de ancestros y deidades ancestralizadas bajo la forma de *wakas*, *wankas*, *chancas*, *conopas* e *illas*. Como actos piadosos característicos podríamos citar la *muccha* o saludo a distancia a los objetos sagrados y la *chaclla* o vertido a modo de ofrenda de líquidos como sangre, chicha o diversas masas de harina. La existencia de un «panteón común» de divinidades, muy posible, queda aún por dilucidar.

Hay que notar aquí que cada vez se hace más evidente que lo fundamental de estos rasgos se compartieron entre las sociedades de la costa y la sierra, constituyendo en ese sentido una sola área de civilización. A pesar de las diferencias culturales formales debidas a la adaptación particular a sus medios y a un cierto contrapunto social, ellas estuvieron en permanente interacción social y cultural durante toda la historia prehispánica. En muchos casos tenemos evidencia concreta de la adopción o copia directa de unas por otras de aspectos como estilos artísticos, técnicas, desde el llamado período Formativo, e incluso de todo un proceso como la denominada urbanización o algo parecido a partir del horizonte Wari. Hay, por otro lado, abundante posterior testimonio etnohistórico del traslado a muy grandes distancias de poblaciones enteras con especialización ocupacional definida por el Estado *inka*. Así, a pesar de la fragmentación política, variados estilos artísticos regionales y locales y la gran variedad lingüística, esta interacción produjo en el área un cierto grado de desarrollo convergente que W. Bennett denominó a fines de los años 1940 «co-tradición cultural».

Lo que hace falta todavía, me parece, para organizar este conjunto de características, es distinguir bien el nivel de transformación y la especificidad alcanzada en la transformación histórico-temporal de muchos de estos elementos, varios de los cuales son comunes, unos más visiblemente que otros, con muchas sociedades de un grado semejante de desarrollo y otros con las culturas de las sociedades de las tierras bajas.¹³ Por ejemplo, varias de las características de organización económica

12 En su caso la matriz originaria de comparación fueron las sociedades estratificadas del Sudeste asiático e India estudiadas por la escuela antropológica de Leiden, a lo que se agregó después la comparación con las sociedades complejas del Brasil central estudiadas por Lévi-Strauss y otras sociedades sudamericanas bien estudiadas etnográficamente (ZUIDEMA 2005).

13 Como se sabe, sin mayor elaboración explícita, los estudios orientales están largamente habituados a reconocer la unidad de civilización común a sus campos de estudio, y rastrean los temas, transformaciones, variaciones y su difusión e influencia recíproca con las áreas culturales vecinas.

mencionada son en realidad comunes a todas las sociedades de jefatura y otras aparentemente a todos los estados antiguos. Son las adaptaciones, los grados y las formas muy particulares desarrolladas en conexión secular a un medio específico y a una cosmología particular formada en ese proceso los que brindan el «sabor andino» característico a varios de estos rasgos.¹⁴

E inclusive, lo que hace más difícil la labor de ordenamiento, todo hace pensar que los fundamentos mismos del sistema de representaciones son comunes con los de las sociedades de las tierras bajas, y los fundamentos de éstas ya están en contacto con representaciones que forman parte de los denominados 'universales de la cultura'. Por ello habrá que distinguir muy cuidadosamente en la masa de evidencia existente, las formas que fueron adquiriendo estas representaciones a lo largo de la historia andina y en los diferentes contextos geocológicos regionales a partir de un estadio cultural con la mayor parte de rasgos comunes.

Así, una formulación más precisa de las características de la cultura andina es una labor por hacer —difícil aún de imaginar en las condiciones actuales de desarrollo del campo y sobre todo de sus paradigmas dominantes—, pero esta labor para el futuro tendrá que incluir también este arreglo temporal complejo sucesivo de elementos y ser así necesariamente una formulación dinámica y no 'esencialista'. De esta manera, debo limitarme a presentar aquí esta aproximación propuesta y una conceptualización del problema general.

3. UNA FORMULACIÓN PRELIMINAR

Luego de haber explicado en el segundo párrafo la aproximación aquí propuesta, es necesario dar una formulación, una de naturaleza general y tentativa —la única posible en el presente estado de nuestras posibilidades—, pero finalmente una formulación. Así, esta conceptualización de la cultura que incluya el cómo las cosmologías particulares perciben, categorizan y conceptualizan el mundo resultará en una formulación mucho más razonada del término filosófico, pero también intuitivo, de *Weltanschauung* —cosmovisión o visión del mundo— tal como fue primero propuesto por W. Dilthey (1883/1978).

Podríamos entonces concebir la cultura como la forma humana particular de percibir la realidad física y humana, la cual está en relación estricta y recíproca con la práctica y organización sociales. Posee «niveles de organización» provenientes finalmente de los niveles de organización correspondiente de la mente humana, tanto los dispuestos y heredados biológicamente, que están en su base, como aquellos que son aprendidos por diversas vías de aprendizaje social e indi-

14 Inclusive T. Earle (1987) hace notar en un recuento que *todas* las economías de jefatura parecen hacer uso de la diversidad ecológica en sus dominios; es la extrema diversidad presente en los Andes la que en este sentido podría haber llevado a instituciones particulares.

vidual.¹⁵ Exponiendo la cuestión seguramente en una forma muy gruesa, porque evidentemente hay un gran número de 'estratos' —tanto en los componentes biológicos como en los aprendidos— en el aparato a través del cual organizamos las percepciones de nuestro mundo circundante, podemos situar en su base el nivel puramente biológico del cerebro humano 'como tal', que brinda las facultades cognoscitivas más básicas a la especie humana.¹⁶

Un siguiente nivel lo constituyen otras características también básicas que llevan a arreglos sociales fundamentales y elementos de las representaciones que son comunes a todas las sociedades, lo cual es denominado como los llamados «universales de la cultura». Estas estructuras aparentemente se han formado en los estadios más tempranos de la evolución humana como tal. Un siguiente nivel podríamos delimitarlo en aquellas características —derivadas de orígenes históricos comunes y una adaptación a ambientes geo-ecológicos similares— que llevan a los rasgos comunes a las sociedades pertenecientes a las llamadas grandes áreas culturales. A su interior, con el contacto con distintos elementos naturales que son usados en el proceso de simbolización y a causa de prácticas sociales adquiridas y desarrolladas, se diferencian las culturas más particulares y sus 'variedades' regionales y locales. Aquí vale la pena notar que, al mismo tiempo que un grado de diferenciación es siempre necesario, los rasgos culturales, como ha sido notado muchas veces, están también en permanente intercambio, y las sociedades —aún las más delimitadas— tienen sus culturas siempre en un cierto 'estado de flujo', cuya velocidad depende del ritmo de los intercambios. Esta cuestión, bien subrayada por los modernos antropólogos, es hoy en día ampliamente visible.

Y por fin arribamos al nivel de la persona individual, con su versión particular de su cultura —que no es evidentemente la misma en los detalles más sutiles— una versión que es mediada por sus experiencias y reflexiones personales. Así, en esta formulación hemos incluido los fenómenos de cambio y difusión culturales, los cuales son muy visibles hoy, como se dijo, a causa del contacto incrementado entre las sociedades. Debido a las modernas comunicaciones y la movilidad efectiva aumentada de la gente, estos procesos marchan hoy más rápidamente, en múltiples direcciones y entre gran número de diversas sociedades y sus culturas.¹⁷

15 Como es sabido, los investigadores de la denominada escuela de «cultura y personalidad» han establecido muy bien la función de la transmisión cultural de una generación hacia otra en todos los grupos humanos, a través de un proceso que viene a resultar equivalente a nuestro sistema educativo.

16 Ahora se sabe que estas incluyen la facultad del lenguaje.

17 Reiterando lo arriba dicho, de la aproximación propuesta se hace claro que una 'definición' o formulación expositiva de los principales rasgos de culturas compleja y con gran profundidad histórica como las andinas y mesoamericanas necesitaría primero la mencionada identificación cuidadosa de los aspectos comunes más generales que podemos estudiar en culturas estudiadas etnográficamente que son representativas o que al

Ahora bien, y en relación a esto último y a la cuestión de la personalidad individual, hay que precisar que todos estos niveles funcionan *simultáneamente* en el acto de percibir la realidad, brindándonos una impresión subjetiva que —por más que comprendamos algo de sus componentes— no puede ser reemplazada con nada pues es la forma como se da en nosotros y la vivimos. Los niveles biológicos, culturales y los de la experiencia personal propia también funcionan juntos, lo cual fue objeto de atención de la escuela de «cultura y personalidad». Sin embargo, las experiencias de cada persona son tan particulares y su modo de ‘acomodar’ los elementos recibidos de todos los niveles es tan propio, dadas las casi infinitas posibilidades de combinación —ver más adelante—, que es bien visible que cada personalidad es finalmente única a pesar de los aspectos que pueda compartir con su grupo social.¹⁸

4. LA CUESTIÓN DE LA COSMOLOGÍA Y EL CAMBIO HISTÓRICO DE LAS REPRESENTACIONES EN GENERAL

Aquí quisiéramos articular esta aproximación con el modo como C. Lévi-Strauss ha precisado la construcción simbólica en sistemas de representación empleando elementos naturales, especialmente astros, plantas y animales —pero también rasgos geográficos, como es tan frecuente en la cultura andina—. De las demostraciones contenidas en sus dos principales estudios dedicados a la cuestión de las categorizaciones (1962, a y b)¹⁹ queda así claro el mecanismo por el cual se construyen las cosmologías.

Quedaría entonces pendiente la cuestión de cómo este conjunto subyacente puede cambiar en el tiempo para producir el cambio de las estructuras generadoras de representaciones, y así, el cambio cultural. Marshall Sahlins ha abordado directamente la cuestión desde su libro de 1976, sometiendo a crítica la visión únicamente sincrónica del estructuralismo antropológico clásico y proponiendo

menos pueden informarnos de algunos aspectos de sus etapas más tempranas. Creo que sólo entonces podremos seguir cuidadosamente las respectivas transformaciones temporales y adaptaciones regionales que han llevado a las formas sucesivas en espacio y tiempo, sin embargo características de la civilización respectiva en sus diversos momentos históricos, incluyendo las etapas modernas. Ello implica, naturalmente, hacer inferencias en aspectos que estén bien documentados en ciertas culturas con abundantes fuentes de diversos tipos y contexto para sus productos culturales, o cuando un aspecto determinado puede ser trazado o analizado comparativamente con certidumbre. Precisamente la concepción aquí propuesta pretende ser un aporte en avanzar algo más en dirección de una metodología de razonamiento e interpretación más controlada en ese sentido (v. ARANA BUSTAMANTE, ms. 2011).

- 18 En ese sentido, las afirmaciones de algunos neurocientistas —al menos a nivel de vulgarización— de que el «alma» o espíritu humano son «sólo una ilusión» detrás del «aparato de la mente» están fuera de lugar, pues es precisamente la impresión subjetiva tal como se experimenta la que nos brinda la particularidad humana. Obviamente, en la práctica, no nos detenemos casi nunca a pensarlo mientras experimentamos, humanamente, los aspectos biológicos, inconscientes, emotivos, cognitivos e inclusive espirituales a un mismo tiempo.
- 19 Culminación en ese sentido de los planteamientos fundacionales de Durkheim y Mauss (1903).

un modelo lingüístico de transformación de la estructura, en el cual los personajes históricos concretos al intercambiar experiencias y crear lo que podríamos llamar un 'estado de flujo' representacional durante la praxis alteran la propia estructura de sus representaciones. Luego se ha concentrado en sucesivos trabajos (1981, 1985 y siguientes) en ilustrar con ejemplos históricos tomados de diversos niveles —economía, política, religión— de las sociedades de su campo de estudios esta nueva visión de la estructura cambiante.²⁰

Lo único que cabría precisar es que el aspecto del cambio lingüístico parece solo un aspecto parcial de todo el intercambio y el subsecuente cambio cultural. En una discusión célebre sobre sistemas de parentesco, A.L. Kroeber también proponía que estos parecían constituir sólo un aspecto de estructuras simbólicas más generales²¹ y Lévi-Strauss también recogió en su momento las revelaciones de las teorías lingüísticas más modernas, como la gramática generativa, en el sentido en que hay estructuras aún más profundas que normaban a su vez los sistemas lingüísticos de manera innata y universal.²² Por tanto volveríamos al final de esa discusión a estas estructuras cerebrales aún no bien identificadas —pero abordadas de forma en cierto modo fenomenológica por el estructuralismo, por el psicoanálisis y la psicología profunda de C.G. Jung—²³ que parecen permitir la función simbólica y gradualmente dar origen al surgimiento del lenguaje y la conceptualización.

Aparentemente ellas permiten por su propia naturaleza el desplazamiento o permutación de unos elementos simbólicos por otros en la construcción de las representaciones y así el cambio de la 'estructura representacional' a diversos niveles, automáticamente el cambio de nuestra propia subjetividad, comprensión de las situaciones, etc. y a consecuencia de ello, de nuestras prácticas, pues la actividad típicamente humana es teleológica, es decir planificada primero y luego orientada a fines. Tenemos así una buena articulación, me parece, entre lo biológico, lo «ideal» —psicológico y cultural— y «lo material» en el sentido de la praxis histórica concreta. A este respecto, habría que citar aquí nuevamente a M. Sahlins en el sentido en que

20 Hasta donde he leído en sus trabajos no ha vuelto a abordar el asunto de dónde residen las estructuras y el mecanismo del cambio, dándolo en cierto modo por sobreentendido en su modelo lingüístico y preocupándose más por la ilustración histórica del proceso en diversos niveles y aspectos de la historia de las sociedades de Polinesia.

21 Ver Kroeber (1935) y una reseña de la discusión en Viazzo (2003:85-92).

22 Jung también notó una forma analógica, no secuencial, del pensamiento, que emplea sobre todo imágenes —donde reside gran parte de la denominada intuición—, y que podríamos situar «antes» que el pensamiento verbal, articulado y secuencial, que lleva al desarrollo de la lógica (ver la introducción de sus *Símbolos de transformación*).

23 También indirectamente, sin mencionar el origen de las representaciones, por la fenomenología religiosa de M. Eliade.

hibridización es una palabra terrible para esto, abstracta e indeterminada en relación al rico arreglo de modernas formas culturales y procesos históricos que se supone cubre (2005: 6, mi traducción).²⁴

Volviendo a nuestra exposición, tendríamos así que la difundida imagen empleada por Lévi-Strauss de las culturas como arreglos en forma de caleidoscopio de los elementos simbólicos escogidos por cada una se haría así tridimensional al añadirse el factor tiempo, pudiendo expresarse quizá como caleidoscopios superpuestos cada vez más grandes —puesto que las culturas procesan más y más símbolos con el tiempo— y debiendo notarse que los elementos del caleidoscopio también interactúan entre sí en la dirección del eje longitudinal —o en direcciones oblicuas— y no sólo radial. Sin embargo, más allá de imágenes o diagramas posibles, y como también notaba Lévi-Strauss (BUCHER, 1985: 362), por ahora y quizá por un buen tiempo todavía, el «espacio por vadear» entre las ciencias naturales —en este caso las «*brain sciences*»— y el enfoque del problema desde las ciencias humanas en estos temas no parece poder ser franqueado, dadas las orientaciones actuales muy distintas entre ambas, aunque resulte más o menos obvio cuál sería el camino de la indagación para las últimas en este sentido.

5. BREVE REFLEXIÓN FINAL

El hombre, junco pensante.
Que no se diga que yo no he dicho nada de nuevo:
la disposición de las materias es nueva.

PASCAL, *Pensées*, 1669

Obviamente, como sucede siempre en la construcción teórica, no puedo pretender una formulación enteramente novedosa en este esbozo de una aproximación más integrativa y una formulación más amplia de la cuestión de la cultura. Este arreglo teórico —una aproximación a la vez estructural e histórica, y a su turno, una ‘transformación teórica’— está basado o trata de basarse, como se ha visto, en el conocimiento preexistente bien fundamentado de áreas relacionadas de disciplinas científicas particulares o, más exactamente, de ‘escuelas’ o modos de enfoque de los mencionados estudiosos en los campos puestos en relación aquí. Si echamos un vistazo a la literatura más reciente de antropología histórica y temas relacionados, veremos a varios autores «girando» desde hace cierto tiempo en torno a un arreglo similar. De hecho, una comprensión equivalente del asunto de la transformación cultural o al menos de cómo funciona en la práctica

24 Y añade a continuación, al final de su introducción a un número monográfico de *Ethnohistory*: «Así, abajo la hibridización. Y arriba la nueva antropología comparativa e histórica para un nuevo mundo de esquemas culturales...» (*idem*, mi traducción).

es usada intuitivamente por muchos antropólogos, antropólogos-historiadores e historiadores de la antigüedad al estudiar diversos aspectos concretos del llamado sincretismo.

Así, puedo considerar el único mérito de este trabajo el indicar una ruta hacia un mayor grado de sistematización e integración de los conocimientos alcanzados y ser una formulación más sintética, que podría llevar a una visión más 'clara y distinta' sobre el problema, visión que, como repito, ya está «flotando en el aire». Igualmente, una distinción cuidadosa entre los 'estratos' o 'pisos' que uno podría estar considerando al abordar un rasgo o conjunto de rasgos culturales específicos, puede facilitar bastante la tarea de comparación al interior y entre grupos culturales, para no confundir, por ejemplo, entre rasgos universales, entre algunos derivados de la organización social semejante, rasgos derivados de tradición común establecida, transformaciones efectivas rastreables, paralelismos, convergencias y divergencias en el desarrollo cultural, simples coincidencias y, en general, distinguir así mejor al interior de la jerarquía interna de los componentes de la cultura y poder efectuar comparaciones y rastreos diacrónicos culturales más controlados.²⁵

De igual manera, considero esta aproximación y formulación provisionales no como puntos finales de una indagación, sino como plataformas propuestas para experimentar con nuevas posibilidades de análisis y mejorar el grado de control de las comparaciones inter y transculturales basadas en materiales concretos, sobre todo en áreas como el americanismo, donde la comparación finalmente ha de ser siempre un recurso necesario. A causa de la naturaleza intencionalmente un tanto abstracta de esta formulación preliminar, pero también de mis presentes limitaciones en la no disponibilidad de grandes bibliotecas especializadas y en mi propia amplitud de lecturas, de campos extremadamente diversos, espero alcanzar en el futuro una mejor y más amplia ilustración de los argumentos de este trabajo, y poder volver especialmente al asunto de las transformaciones culturales con más amplitud y ejemplos concretos. Espero asimismo que este trabajo sirva también como una fundamentación y una especie de plataforma teóricas respecto a los métodos de comparación y deducción que estoy empleando en algunos trabajos de próxima publicación sobre iconografía y arte prehispánico andino.

25 Ahora bien, como mencionó Kroeber en el estudio antes citado, como es en los hechos practicado en los estudios mesoamericanos, y como anotó M. Detienne (2007:130) recientemente, la carencia de una teoría completa sobre esta jerarquía y gradación de niveles en cada caso no debe obstar para el uso de la comparación cuidadosa en el estudio de aspectos bien delimitados cuando hay un conocimiento general suficiente de los componentes y la 'armazón cultural' de una sociedad específica.

Nota. Después de redactado el artículo, reparé en una precisión necesaria en los términos empleados en la argumentación. En verdad, la concepción estricta de Lévi-Strauss de la estructura como las «cualidades fundamentales del espíritu humano», donde se genera la capacidad de simbolización, no admite cambio en la dimensión temporal de la historia humana, debido a su asiento en la propia estructura cerebral. Este nivel sólo puede cambiar debido a la propia evolución biológica. Pero el asunto es que lo socialmente operante son los que podríamos llamar sistemas representacionales, y es a este nivel —a lo que parece referirse en realidad Sahlins, aunque usa la misma palabra estructura para esto— donde sucede la sustitución de unos elementos simbólicos por otros, y la visible evolución de estas aparentes proyecciones y ampliaciones de significado durante el tiempo histórico de hombres y sociedades.

Entonces surgiría una nueva necesidad de precisión de sentido en nuestro intento de conceptualización, pues la palabra «cultura» puede así englobar dos sentidos: como sinónimo aproximado del uso francés de «civilisation» o del alemán «cosmovisión», puede referirse a lo que estamos llamando sistemas representacionales, pero también aludir al carácter distintivo —y cambiante en el tiempo— de los productos «culturalmente mediados» de la práctica social humana aplicando esos sistemas representacionales.

Parte del problema de definición se deriva del uso a veces completamente distinto que dan los autores a estos términos, según las respectivas escuelas, pero en todo caso quiero repetir que mi intento es ante todo metodológico, es decir de suministrarme una mejor herramienta de análisis de diversos productos culturales, sobre todo artísticos, de las sociedades prehispánicas andinas, en donde se superponen rasgos correspondientes a estos distintos «estratos» señalados y aquí una conceptualización más cuidadosa puede ayudar y hasta brindar nuevas reglas del análisis.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARANA BUSTAMANTE, Luis (2009a). Hizo unas rayas en la dicha piedra: un ritual curativo andino y su contexto cultural (Yauyos, c. 1590-1621). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 38(2):289-305.
- ARANA BUSTAMANTE, Luis (2009b). Un incidente en la vida de Francisco Chilche, *kuraka* del valle del Yucay (c.1555). *Investigaciones Sociales* 23:171-186.
- ARANA BUSTAMANTE, Luis (2010). *Sin malicia ninguna. Transformación indígena colonial y estrategias sociales y culturales en un kuraka ilegítimo (Huaylas, 1647-48)*. Lima: Asamblea Nacional de Rectores.
- ARANA BUSTAMANTE, Luis, ms. 2011. Centrando el universo. Una interpretación etnológica del cosmograma andino a partir de representaciones en la civilización Chavín. A publicar en *Revista de Antropología*, UNMSM.

- BUCHER, Bernadette (1985). An interview with Claude Lévi-Strauss, 30 June 1982. *American Ethnologist* 12 (2):360-368.
- BURKE, Peter (1990). *La revolución historiográfica francesa. La Escuela de los Annales: 1929-1989*. Barcelona: Gedisa.
- BURKE, Peter (1992/1997). *Historia y teoría social*. México D.F.: Instituto Mora.
- CASTRO, Verónica, Carlos ALDUNATE y Jorge HIDALGO, eds. (2000). *Nispa Ninchis. Conversaciones con John Murra*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos – Institute of Andean Research.
- DETIENNE, Marcel (2007). *The Greeks and Us*. Cambridge – Malden MA: Polity Press.
- DILTHEY, Wilhem (1883/1978). *Introducción a las ciencias del Espíritu*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- DURKHEIM, Émile y Marcel MAUSS (1903/1971). De ciertas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas. Marcel Mauss, *Obras, II. Institución y culto. Representaciones colectivas y diversidad de civilizaciones*, 13-73. Barcelona: Barral Editores.
- EARLE, Timothy K. (1987). Chiefdoms in Archaeological and Ethnohistorical Perspective. *Annual Review of Anthropology* 16:279-308.
- GEERTZ, Clifford (1973/1989). Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura. En su *La interpretación de las culturas*, 19-40. Barcelona: Gedisa.
- KIRCHOFF, Paul (1943). Mesoamérica. *Acta Americana* 1(1):92-107.
- KIRCHOFF, Paul (1960). Mesoamérica, sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales. Suplemento de *Tlatoani* (3).
- KROEBER, A. Louis (1935). History and Science in Anthropology. *American Anthropologist* 37(4):539-569.
- KROEBER, A. Louis (1936). Kinship and History. *American Anthropologist* 38(2):388-341.
- KROEBER, A. Louis (1953/1966). The Delimitation of Civilizations. En su *An Anthropologist Looks at History*, 3-17. Berkeley/Los Angeles – London: University of California Press – Cambridge University Press.
- LE GOFF, Jacques (1977/1977). *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*. Madrid: Paidós.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1948/1985). *Las estructuras elementales del parentesco*. México D.F.: Planeta – De Agostini.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1962a/1964a). *El totemismo en la actualidad*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1962a/1964b). *El pensamiento salvaje*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1988/1990). (con Didier Eribon) *De près et de loin. Suivi d'un entretien inédit «Deux ans après»*. Paris: Odile Jacob.
- MURRA, John V. (1955/1978). *La organización económica del Estado inca*. México D.F.: Siglo XXI.
- MURRA, John V. (2002). *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú – Instituto de Estudios Peruanos.
- NOVIKOFF, Alex (1945). The concept of integrative levels and biology. *Science* 101:209-215.
- OHNUKI-TIERNEY, Emiko (ed.) (1990). *Culture through Time. Anthropological Approaches*. Stanford: Stanford University Press.

- OHNUKI-TIERNEY, Emiko (2005). Always Discontinuous/Continuous and «Hybrid» by its very Nature: The Culture Concept Historicized, *Ethnohistory* 52(1):179-94.
- ROWE, John H. (1984). An Interview with John V. Murra, *Hispanic American Historical Review* 64(4):633-653.
- SAHLINS, Marshall (2005). Preface. *Ethnohistory* 52(1):3-6.
- SAHLINS, Marshall (2000). *Culture in Practice. Selected Essays*. New York: Zone Books.
- SAHLINS, Marshall (1999/2001). Dos o tres cosas que sé acerca del concepto de cultura. *Revista Colombiana de Antropología* 37:290-327. Tr. de Jairo Tocancipá-Falla.
- SAHLINS, Marshall (2001/1985). *Islas de historia*. Barcelona: Gedisa.
- SAHLINS, Marshall (2008/1981). *Metáforas históricas e realidades míticas. Estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich*. Presentación de Fraya Frehse. Río de Janeiro: Zahar
- SAHLINS, Marshall (2006/1976). *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. Barcelona: Gedisa.
- VIAZZO, Pier Paolo (2003). *Introducción a la antropología histórica*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú – Instituto Italiano de Cultura.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2002). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. Sao Paulo: COSACNAIFY.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1998). Entrevista. Lévi-Strauss nos 90. A antropologia de cabeça para baixo. *Mana* 4(2): 119-126.
- ZUIDEMA, Tom (2010). Problèmes de structure dans les Andes. De la parenté, de la polygynie et des moitiés à Cuzco. *Journal de la Société des Américanistes* (91-92):31-49. En línea en <http://jsa.revucs.org/index2953.html>. Consultado el 14 de julio de 2010.
- ZUIDEMA, Tom (1990). Dynastic Structures in Andean Culture. M.Moseley y A. Cordy Collins, (comps.), *The Northern Dynasties. Kingship and Statecraft in Chimor. A Symposium at Dumbarton Oaks*. Washington D.C.:Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- ZUIDEMA, Tom (1989). *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*. Lima: Fomciencias.
- ZUIDEMA, Tom (1991/1986). *La civilización inca en Cuzco*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.