

Reflexiones sobre método y teoría en microhistoria, etnohistoria e historia colonial andinas

Recibido: 30/09/2011
Aprobado: 28/10/2011

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

RESUMEN

A partir de las cuestiones metodológicas planteadas por un libro y algunas publicaciones recientes del autor (Arana, 2010, 2009a, 2009b, 2008 y otras) en un terreno que podría clasificarse simultáneamente como de historia social colonial, etnohistoria, microhistoria o antropología histórica andinas, se hace una revisión sobre los problemas de método planteados y las estrategias y respuestas encontradas en modernas corrientes historiográficas y antropológicas para afrontar en estos estudios los problemas puestos por la documentación y las necesidades de reconstrucción explicativa de varios aspectos de la vida colonial. En estos estudios se emplearon simultáneamente varias técnicas, incluyendo las denominadas descripción densa (Geertz) y etnografía de la historia (Sahlins). Se busca aquí explicar su aplicación y proponer que varias de ellas —que casi no han sido usadas en la etnohistoria andina—, si son debidamente articuladas con el análisis hermenéutico tradicional y otras técnicas como la deducción por indicios, permiten abordar mucho más comprensivamente el análisis histórico de la denominada transformación indígena colonial, es decir tanto de las transformaciones históricas indígenas como de la dimensión cultural de este proceso.

PALABRAS CLAVE: Metodología de la historia, historia y etnohistoria andinas, historia indígena colonial, antropología histórica, microhistoria.

Reflections on Method and Theory in Microhistory, Ethnohistory and Colonial Andean History

ABSTRACT

I attempt here a revision about some methodological problems and research strategies with reference to some of my recent work (2010, 2009a y 2009b, 2008) in intertwined fields of ethnohistory, social history and microhistory. The general chosen procedure to facing challenging and complex documentation, was to use simultaneously various methodologies provided by modern historiography and anthropology. So, we use for example the so-called thick description (Geertz) and the ethnography of history (Sahlins) —with few or almost no use in Andean studies tradition— along with the more «normal» hermeneutic documental procedures and also the inductive deduction of the microhistory of C. Ginzburg. The main proposal is that adequately tempered combination of these methodologies will permit us to improve the comprehensive analysis of arduous analytical problems posed by the so called indigenous colonial transformation in both spheres of historical practices and the transformation of culture and indigenous world of representations.

KEYWORDS: Methodology of history, Andean ethnohistory and colonial history, anthropological history, methods in microhistory.

... determiné de gastar algún tiempo de mi vida en escriuir hystoria. (Y la primera causa fue) ver que en todas partes por donde yo andaua, ninguno se ocupaua en scriuir nada de lo que passaua. Y que el tiempo consume la memoria de las cosas de tal manera, que si no es por rastros y vías exquisitas, en lo venidero no se sabe con verdadera noticia lo que pasó.

PEDRO DE CIEZA DE LEÓN (Parte Primera de la chrónica del Peru. 1553, f.4)

... no hallando supgeto en mi facultad para acuarla (esta historia) conforme a la que se deuía a unas historias cin escriptura nenguna, no más de por los quiptos y memorias y rrelaciones de los yndios antigos de muy biejos y biejas sabios testigos de uista... a cabo de tan antigo deseo... me determiné de escriuir la historia y desendensia... de los primeros rreys y señores y capitanes nuestros agüelos y de los principales y uida de yndios y sus generaciones y desendensia desde el primero yndio llamado Uari / Uira Cocha Runa...

FELIPE GUAMAN POMA DE AYALA (El Primer Nueva Coronica i Buen Gobierno. c.1615, ff.8,9)

A todo a quien se inicie en los aspectos metodológicos o teóricos en cualquier disciplina le habrá resultado familiar que la exposición histórica —o filogenética, para emplear un término de las ciencias naturales— de las ideas, exponiendo los pensadores y escuelas de pensamiento en orden cronológico y de filiación o influencias entre sí resulta a final de cuentas bastante más iluminadora que la exposición de las diversas corrientes de pensamiento en un área de conocimiento presentadas como una serie de sistemas enfrentando diversas áreas de la problemática de estudio. Después de todo, la disciplina histórica, por su antigüedad y el hábito de quienes la practican en adquirir lo que se llama sentido o perspectiva histórica, hace más o menos natural a los historiadores la tarea de construir una historia sobre sí mismos.¹

Ahora bien, algunas de las hoy llamadas —al estilo francés— ciencias humanas, por su antigüedad y su condición de disciplinas plenamente reconocidas del área de las humanidades, se han beneficiado de la aproximación histórica desde hace mucho, en realidad desde la denominada «inflación histórica» del siglo XIX, como parte de la denominada historia de las ideas y de la tradicional historia de la cultura. Sin embargo, tal onda intelectual no alcanzó a la antropología, una disciplina mucho más joven, nacida en su forma moderna y más o menos definitiva —es decir con su ‘método experimental’ o equivalente correspondiente, la denominada observación etnográfica participante— recién en la década de los veinte del siglo XX.² Conocer la formación de los conceptos de la antropología fue necesario para los historiadores

1 Aunque eso no los libra tampoco, ni mucho menos, de la sorpresa y perpetuo debate interno sobre el resultado, sustento y perspectiva de muchos de los desarrollos a que ha llegado la ciencia histórica moderna.

2 Aunque hay tratamientos específicos más recientes de la figura de B. Malinowski y de la historia de la antropología británica, un buen y conocido panorama para comenzar respecto a estos orígenes del método de observación participante y a la labor de la escuela británica sigue siendo Kuper (1974/1984), del cual hay una nueva edición reciente.

desde la década de los 40-50, en que empezaron los años de acercamiento mutuo de las disciplinas³ y que fueron los años asimismo en que, en contexto norteamericano —y por influjo subsecuente en los estudios andinos y mesoamericanos— se observaría el desarrollo de la llamada etnohistoria (en realidad de las muy diversas tradiciones de la etnohistoria). Pero las críticas de sesgo posmarxista y sobre todo posmoderno en la antropología —y en la historia— a los métodos de la etnohistoria durante la última década y media, y el uso a veces imitativo y no tan razonado de las técnicas heredadas de los fundadores de la etnohistoria andina, hacen hoy en día la labor de revisión teórica una cosa indispensable para los etnohistoriadores.

Hay que recordar que la antropología es heredera de un modo de concebir las cosas sociales originado en E. Durkheim, que —aunque también por razones históricas, obviamente una reacción de tipo más científicista al hegelianismo en lo histórico-social— se construyó completamente en un principio en virtual oposición al modo de percibir la realidad social por la historia. La antropología moderna desarrolló en cierto sentido poco después el programa teórico de Durkheim, desarrollando técnicas muy precisas de observación y análisis de estructuras sociales y hasta representacionales a partir de la observación de un grupo social delimitado viviente durante un período breve, sin considerar —hasta los mencionados años de aproximación a la historia— el factor de su transformación en el tiempo debido a los procesos sociales internos y a los contactos con otras sociedades, generalmente Occidente.

De modo que la tarea de exponer el desarrollo de la antropología, llevada a cabo por los antropólogos mismos, era tradicionalmente difícil, dada su tendencia a observar el pasado de su disciplina más obviamente desde las preocupaciones o preponderancias teóricas del tiempo de quien escribía, convirtiéndose estas historias más bien en revisiones de la teoría etnológica.⁴ Y el reto más reciente de describir y explicar las influencias recíprocas de la antropología y la historia, dada la variedad de resultados y linajes intelectuales comprometidos y resultantes, así como la poca historización de una de las partes concomitantes a este nuevo juego recíproco de relaciones, se convierte en una labor quizá aún más difícil.^{5,6}

3 Llamados así en el tratamiento histórico y teórico del tema por Viazzo (2003:123-188).

4 Como señalamos, recién en años recientes se están haciendo historias de las antropologías con la erudición, documentación, filiación de ideas, etc. que es habitual en el análisis historiográfico. En gran parte el trabajo pionero en ello fue obra de George Stocking, de la Universidad de Chicago. No hay aún una labor equivalente para la historia de la antropología peruana y estudios conectados.

5 De allí lo importante y esclarecedor del análisis de este asunto en el citado libro de Viazzo (2003), traducido y editado en nuestro medio y que comenté en el N° 15 de esta revista.

6 En el caso de tradiciones «periféricas» como la de la etnohistoria peruana, se deberá tomar en cuenta al mismo tiempo durante la exposición la manera en que determinadas corrientes mundiales influenciaron a nuestros estudiosos y la manera en que estos recibieron y reprocesaron tales influencias. Una historia de la etnohistoria peruana tampoco existe aún, ni quienes podrían hacerla cumplidamente, debido sobre todo a un contexto sociopolítico no muy favorable. Probablemente las primeras versiones más balanceadas y apropiadamente documentadas nos comiencen a llegar en un futuro próximo del exterior.

Por tanto, no pretendo acometer aquí ni siquiera un resumen semejante para abordar el asunto del desarrollo de la etnohistoria andina, ni la prosapia completa de cada uno de los métodos y corrientes que han nutrido algunos trabajos recientes que he publicado sobre etnohistoria andina del tiempo colonial.⁷ Ello se convertiría necesariamente en una monografía especial digna de un esfuerzo de otro tipo y así, sin dejar de hacer las explicaciones de tipo genealógico cuando sean necesarias, quiero exponer ahora de manera más práctica y directa algunos aspectos metodológicos y teóricos que son comunes a la escritura del libro y los artículos mencionados, redactados casi simultáneamente.⁸ El desafío principal será exponer en cierto orden la variedad de métodos que he usado en ellos. Como es obvio para el historiador de oficio, son las fuentes las que con frecuencia colocan los problemas y exigen a quien las trata recurrir a diversos métodos y combinaciones metodológicas. En mi caso, he usado una gama de estos métodos —y, como veremos, también de combinaciones— y siendo algunos de ellos infrecuentes o prácticamente nunca usados en el territorio de los estudios andinos, casi me veo en la obligación de escribir algo respecto a ello y poder así también remitir a los lectores a un texto concreto de este tipo.

De un modo general, puedo decir que en el libro, la longitud del documento empleado allí y la variedad de información causaron que emplease en distintas proporciones prácticamente todos los procedimientos de las metodologías referidas más adelante —excepto cuando las menciono sólo como comparación, en cuyo caso lo diré también—. En cambio, en el caso de los artículos, basados en material más escaso o incluso muy breve, uno o un arreglo de un número contado de los métodos aquí expuestos han sido suficientes para lo esencial de la interpretación del material.

En general, hay que decir que la historia de los llamados grupos subalternos posee ciertas dificultades en cuanto a la interpretación de las diversas fuentes que nos llegan sobre ellos. No siempre el problema es el de la escasez documental —tal como ha puntualizado Ginzburg recientemente⁹ y en nuestro terreno, hace más tiempo un distinguido etnohistoriador (Salomon, 1985: 80)—. Ese, en efecto, tampoco es el caso de la documentación común y corriente sobre los indígenas en la colonia, que se suele acumular por metros y metros en los archivos. Los principales problemas son de método, y son de diversos tipos. El principal parte de que la ausencia de sistemas de escritura identificados en las civilizaciones prehispánicas andinas se prolonga al período colonial, y debemos depender casi exclusivamente de escritos

7 Como mencioné en el resumen, estos trabajos también se podrían clasificar como de microhistoria o de antropología histórica, y abundaremos más sobre estas distinciones, clasificaciones y traslajos más adelante. Respecto al tema de la historiografía moderna y sus múltiples retos a los autores y lectores es muy útil y accesible la serie de libros de Peter Burke de análisis historiográfico de *Annales* hacia delante, que hay que leer en orden cronológico.

8 Me refiero en concreto a mi libro de 2010 y los artículos de 2008 y 2009 a,b.

9 En una entrevista con M.L. García Pallares-Burke (2005:239)

de administradores coloniales.¹⁰ El problema más obvio es que estos escritos tratan de una población culturalmente muy distinta de aquella que redactó la inmensa mayoría de testimonios a partir de los cuales la estudiamos en el pasado y de aquella a la que, bien o mal, pertenecemos los que ahora nos interesamos por estos materiales y las historias y diversa información contenida en ellos.¹¹

Y la cualidad necesaria para afrontar la dificultad en esta clase de fuentes, la de ‘meterse en otra cultura’ o en las cabezas ‘de otras clases de gentes’, no es en verdad parte del entrenamiento formal del historiador. Es verdad que, como se dice repitiendo la frase corriente, «en el pasado las cosas se hacían de otra manera», y el historiador con frecuencia es una especie de viajero hacia otras provincias del tiempo y el espacio en el pasado de su propia sociedad. Sin embargo, y si bien uno puede coger bastante de ‘ojo etnográfico’ observando y compartiendo con los miembros de otra cultura y leyendo algunas etnografías por su propia cuenta, la labor de descifrar los datos dispersos y las referencias vistas a través del prisma de otros observadores del pasado requiere para una adecuada labor de retraducción cultural de un conocimiento más técnico, el cual es suministrado por una ciencia específica, la antropología, con sus teorías bien desarrolladas sobre el funcionamiento de diversos aspectos de las sociedades tradicionales. De allí la revolución metodológica que significó en este terreno del estudio de las sociedades andinas del pasado —y del presente— la aproximación mundial de ambas disciplinas, antropología e historia, sobre todo desde la década de 1950, fecha en que tal fenómeno ocurrió también en los Andes.

1. El enfoque de la etnohistoria andina

Uno de los hitos en la renovación teórica de la historia y la antropología modernas en el Perú sucedió cuando —a partir de los años setenta en antropología y de los ochenta en historia— se empezaron a aplicar al estudio de las situaciones históricas coloniales y a lo verificable hoy en el trabajo de campo en los Andes las conclusiones generales a que habían arribado los antropólogos fundadores de la

10 Los testimonios indígenas de esta época no son completamente ausentes, su escasez aumenta su valor, y siempre hay la probabilidad de que se encuentren más. Y cada vez aprendemos a oír mejor la voz, inclusive individual, de los miembros de las sociedades originarias en la documentación histórica común, donde aparecen litigando, testificando o a veces redactando ellos mismos documentos como peticiones y cartas.

11 No voy a discutir aquí el asunto, que recién empieza en los Andes —y está especialmente postergado en el Perú en particular— de la apropiación de los métodos de conocimiento occidentales por los herederos más directos de las sociedades originarias, que empiezan a observar los diferentes aspectos de su pasado remoto y más inmediato en términos que, como notó en su momento C. Lévi-Strauss (1961/2008), no se diferencian mucho a los de los hombres del Renacimiento encontrando o reinventando sus orígenes culturales a partir de los testimonios de la Antigüedad clásica. Y él previó que lo querían hacer en términos más históricos que otra cosa (p.46), aunque ciertamente el concepto y tipo de historia que necesitarán es bastante más amplio —y teóricamente exigente— que el de la historia formal tradicional.

llamada etnohistoria andina desde los años cincuenta. Me refiero en concreto a la labor fundacional de los dos pioneros: J.V. Murra, que comenzó a desenredar las estructuras básicas de la organización económica y política en el mundo indígena inmediatamente antes de la llegada de los europeos, basándose en el razonamiento comparativo etnológico y al examen de la documentación colonial más temprana, y R.T. Zuidema, que hizo lo propio estableciendo bastantes de estos patrones organizativos en el campo del mundo social —organización social de los incas y su sistema de parentesco— y también en el de las representaciones —organización espacial y temporal y parte de la cultural, que iban todas imbricadas.¹²—

Así, en mis trabajos es bien evidente el uso de las conclusiones generales y categorías de análisis establecidas por esta tradición de casi cincuenta años de etnohistoria andina. En muchos casos estos mismos estudios, dada la imposibilidad práctica de observar a las sociedades prehispánicas intactas después de casi 500 años de colonización, brindaron la primera matriz para definir estructuras sociales y prácticas culturales andinas existentes hasta hoy, que han sido bien descritas en numerosas etnografías, haciendo en realidad difícil distinguir el legado de la etnohistoria andina del de la antropología andinista propiamente dicha. Ha habido también una recepción algo problemática, pero altamente fructífera de estos métodos y teorías por los etnohistoriadores peruanos de la primera generación, casi todos ellos historiadores de formación. Me refiero en concreto a los ‘tres grandes’ del campo en el Perú, Waldemar Espinoza S., María Rostworowski y Franklin Pease G.Y.¹³ La etnohistoria peruana ha logrado un amplio muestrario de evidencia concreta en documentos hasta entonces desconocidos acerca de formas de vida social, organizativa y hasta del papel de individuos concretos en el pasado de las sociedades andinas. Han sido identificados grupos étnicos prehispánicos íntegros, junto con su localización geográfica e incluso información de algunos de los líderes de su pasado prehispánico y temprano colonial, se han identificado diversos tipos de grupos sociales concretos subordinados al imperio *inka* y a sus descendientes coloniales tempranos, como en el caso de grupos específicos de *mitmaqkuna*, *yana* o inclusive grupos más independientes como «mercaderes», especialistas de diversos tipos, o poblaciones de pescadores. No pocas veces conocemos sorprendentes detalles de las vidas de muchos miembros de estas sociedades en los últimos tiempos del dominio *inka* y los primeros del tiempo colonial, e incluso en algunos testimonios accedemos a su propia voz.

12 Pese a su evidente y gravitante influencia en la orientación de la etnohistoria peruana, excluyo sólo por fines de simplificación la labor, en verdad monumental, de John H. Rowe, dada su posición más historicista, incluso en su trabajo arqueológico. Pese a un empleo esporádico de estos procedimientos de comparación, en la casi generalidad de sus trabajos él rechazó su uso, casi definitorio del método etnológico, buscando la reconstrucción paciente de cronologías y acontecimientos, pero también rasgos culturales, en la forma boasiana, a partir de un extenso conocimiento y una crítica de tipo más tradicional de las fuentes.

13 La excepción notable, aunque pertenece a una generación siguiente, es el Dr. Luis Millones, que tiene formación antropológica profesional y hace tanto etnografías como trabajo de archivo.

Inclusive muchos procesos históricos y fenómenos socioculturales completos han sido revelados por la etnohistoria peruana, junto con la documentación pertinente, como el grado y papel de la colaboración de varias jefaturas en el desmoronamiento del imperio *inka*, el comportamiento económico y político de muchos jefes indígenas en tiempo colonial muy temprano, movimientos religiosos amplios de tipo revitalización en el temprano tiempo colonial como el *taqui ongoy*, el carácter general de la religión local en el Perú central a partir de la documentación del siglo xvii, etc. Las nuevas herramientas asimiladas del extranjero muchas veces se interpretaron algo literalmente o sólo en su aplicación al caso andino y así, a veces me he visto obligado a remitirme a los orígenes teóricos del estudio de una institución u organización que conocemos en su forma andina para evitar algunas limitaciones o errores de interpretación. Este uso del razonamiento comparativo es, en todo caso, la esencia del método etnohistórico, y ninguna de estas observaciones me puede llevar a formar parte de la crítica indiscriminada que se hizo a toda una disciplina e inclusive —y de manera a veces bastante insólita y quizá a falta de una real capacidad e intención de comprensión y crítica de sus bases teóricas— a parte de sus bases documentales en la década de 1990 en adelante.

Más bien, en cuanto a la crítica, más justificada, de la relativa incapacidad de la etnohistoria andina para afrontar el asunto de la transformación indígena colonial y postcolonial, hay que decir que es una crítica extensible a toda la antropología clásica tal y como ha sido planteada desde su origen —de modo exclusiva o casi exclusivamente sincrónico y con foco en la reconstrucción de las condiciones ‘pre-contacto’ de las poblaciones estudiadas— y mal haríamos en acusar de ello a una disciplina que sólo heredó esto, puesto que en realidad fue planteada por sus fundadores más bien como una antropología retrospectiva, una antropología del pasado prehispánico a la llegada de los conquistadores españoles. Los etnohistoriadores peruanos de la generación fundadora estaban en ese sentido doblemente desarmados ante el asunto de la transformación indígena colonial, pero la propia antropología moderna ha enfrentado ya este difícil reto puesto por la historia —real y como disciplina— y esto es algo que examinaremos más adelante en este mismo ensayo.

Así, diré ahora que he usado mucho de este bagaje de conocimiento ganado por la etnohistoria andina fundacional, andinista y peruana en los trabajos aquí mencionados y en mi libro, pero siento aún como una limitación la ausencia de una formación en los problemas más técnicos en antropología, una disciplina que, tomada en serio, exige bastante concentración teórica, más allá de algunos cursos de postgrado y una activa lectura de etnografías clásicas y andinas y de las posibilidades de observación directa en viajes —inclusive cortos— y además cada vez más amplias y frecuentes en una ciudad andinizándose rápidamente como Lima contemporánea. Así, bastantes documentos e información de evidente interés para

mí, pero que exigiría más conocimientos específicos de cuestiones técnicas de organización social o de parentesco, sin hablar de las cuestiones más fuertemente etnológicas de la mitología o cosmología, han permanecido aún fuera de mi radio de acción.

2. El enfoque histórico amplio y sus ventajas

No tenemos nada que oponer a la crítica de los documentos y materiales históricos. El espíritu histórico es básicamente crítico. Pero más allá de prudencias evidentes, es también reconstrucción... (F. Braudel, 1950/1968:23)

Bastante de la información tratada en mis trabajos pertenece a la época media de la colonia —mediados del siglo XVII— por lo que podría hablarse de una etnohistoria colonial en el caso de varios de estos estudios. Así, aunque he debido usar los mencionados conocimientos de la etnohistoria andina y antropología andinista sobre la sociedad tradicional y sus estructuras legadas del pasado, era evidente que para el tiempo colonial esta sociedad estaba —dejando ahora nuevamente por un momento la cuestión de la naturaleza intrínseca de la transformación indígena— en amplias relaciones con la sociedad colonial como un todo, normada por el estado y la iglesia dirigidos desde la capital y la metrópoli. Por tanto, me ha sido necesario emplear el sentido histórico general del historiador en colocar a su objeto de estudio, como en la biografía o historia institucional clásica, en el marco general tanto de las relaciones amplias de la gran sociedad a la que pertenece como de las transformaciones sucediendo en esta sociedad durante el período de estudio determinado. Esto, al margen y como necesario marco amplio de las técnicas de análisis social en pequeña escala aplicadas a la historia, que mencionaré más adelante.

En el reclamado aspecto de la hermenéutica, creo que en efecto estos materiales muchas veces exigen otro tipo de exégesis, debido básicamente a las razones arriba mencionadas de tratarse de otra sociedad y de recibirse la información a través de lo que se ha llamado filtro de los administradores coloniales, pero debido también a que si se llega a distinguir mejor al interior de los diversos planos entretejidos en su redacción, las herramientas de la hermenéutica tradicional se hacen más fáciles de aplicar allí donde pueden y deben ser aplicadas, mostrándose su gran poder cuando es aplicada en el territorio que le corresponde, el de la limpieza, criba y ordenación previa de los materiales, así como determinación de la autoría real, filiaciones e intenciones de muchos de los testimonios que aparecen en las diversas clases de testimonios. A estas herramientas, bien determinadas ya por procedimientos largo tiempo establecidos, se suma una cierta intuición histórica que se desarrolla en contacto con una época o un campo histórico, sus personajes y sus documentos, y también con la observación de ciertas realidades más o menos invariables de la vida social y personal.

Ahora bien, la denominada historia andina, desarrollada más que nada a partir de los ochenta por historiadores norteamericanos, se apropió de muchos de los aportes explicativos de la etnohistoria, y construyó todo un esquema de funcionamiento temprano de la sociedad colonial, reformulando su estudio —que aún está por desarrollar en la complejidad de todos sus elementos en cuanto a la explicación de toda su dinámica inicial y, luego, secular— pero brindando ya una plataforma segura para reconstruir y situar en un marco amplio de relaciones casos particulares como los aquí elegidos, plataforma que he empleado en sus elementos básicos sobre todo en el estudio de caso más amplio contenido en el libro.

3. Enfoques históricos más particulares

a) *Annales* y la *antropologie historique*

Como reacción al predominio de un cierto absolutismo en las explicaciones económicas en las décadas de los 50-60, surgieron al interior de la historia y desde los mismos años 70 algunos enfoques en la historiografía europea que permitían revelar otras dimensiones de lo social también en el estudio del pasado. La influencia de la antropología, con sus logros en la explicación del comportamiento observado de sus individuos en las sociedades denominadas de relaciones *face to face*, cara a cara, tendría no poco que ver en esta ampliación de horizontes de la historia, aunque en general el efecto sobre la investigación fuese más bien estrechar el campo de la observación hacia sociedades delimitadas como las aldeas, el espacio urbano antiguo más pequeño o el individuo. Esto sucedió desde esta época con la *antropologie historique* francesa, nombre con el que terminaron clasificados por sus mismos autores muchos de estos estudios, situados ahora dentro de las nuevas tendencias preconizadas por la *Nouvelle Histoire*, más o menos vinculada a la tercera generación de *Annales*.

La sociedad medieval ofrecía un campo natural a esta reducción de la escala de la mirada histórica, y los trabajos pioneros de los medievalistas G. Duby y J. Le Goff en estos nuevos territorios ahora abiertos al campo, comenzarían a renovar totalmente el área de estudios, en una tendencia que culminaría en el relanzamiento bajo términos totalmente distintos del estudio del individuo particular (Guillermo el Mariscal, San Luis) o del acontecimiento particular (el *Domingo de Bouvines*). Sin embargo, el estudio de E. Le Roy Ladourie (1975/1981), él mismo especialista en la época moderna, pero tratando allí un pueblo occitano en época medieval relativamente tardía, ganaría la atención general por el tipo y amplitud del enfoque propuesto: dada la riqueza del documento, permitía tratar la mayor parte de temas estándar de los estudios establecidos de historia regional y agraria de la escuela francesa en la escala ahora reducida de una pequeña aldea y su man-

sión señorial. La geografía económica y demografía, la economía y composición social de la población, las relaciones y estructura de la casa señorial, el papel de la religión y creencias religiosas, las actitudes sociales generales frente al sexo y la muerte, el papel de la persecución religiosa en el pueblo, eran abarcados gracias al registro muy cuidadoso de un inquisidor.

Como se sabe, este estudio es el mayor éxito de librería entre los libros de historia franceses, aún más que los clásicos de Bloch o Braudel. No voy a negar que, en general, la forma elegante de la redacción en la historiografía francesa, y en el caso de este libro, el uso adecuado de citas extraídas del documento mismo son una influencia que ha sido agradable de intentar seguir.

Desde algo antes, el denominado «Grupo de Cambridge» para la historia demográfica y familiar inglesa, inspirado en los estudios de las aldeas africanas por los antropólogos británicos, había estudiado los registros de aldeas inglesas de tiempos preindustriales, reconstituyendo pacientemente su estructura social a partir de material de archivo. Ellos habían ya cuestionado desde mediados de los años sesenta muchas interpretaciones de la historia inglesa moderna provenientes tanto de la historiografía tradicional como de la historia social marxista inglesa. Aunque aquí se trataba del uso de mucho material del mismo tipo a la vez, también en este caso se buscaba empequeñecer el nivel de observación, contemplar la estructura o en lo posible el movimiento de la estructura y avanzar más allá de la observación—sea de los acontecimientos o de los grandes procesos— del pasado desde un punto vista externo, el de la propia cultura y tiempo del historiador. El diálogo de estos historiadores del pasado inglés con los antropólogos africanistas de la escuela británica ilustró también aquello de que «el pasado es otro lugar» (ver Laslett, 1965, 1983/1987). Menciono esto pues ya existe un buen número de estudios en varias partes de Europa y todo un protocolo para el estudio microrregional de este tipo, que no se ha empleado como modelo en investigaciones en la región andina o en el Perú, hasta donde yo sé, y que no he empleado tampoco entre el tipo de enfoques que he utilizado.

b) La microhistoria italiana y la obra temprana de Carlo Ginzburg

Un enfoque historiográfico más específico, y que se ha extendido hasta constituirse en toda una corriente mundial, es lo que originalmente planteó la *microhistoria* italiana, en especial Carlo Ginzburg. El grupo de historiadores italianos involucrados inicialmente en este movimiento manifestaron algo así como una reacción metodológica tanto frente a la pretensión globalista y monocausal de la historiografía marxista oficial como al uso en los *Annales* 'serialistas' de la era de Braudel de sofisticados y caros procedimientos de cuantificación para el estudio de los fenómenos sociales. Inspirado al principio más en los escritos

de A. Gramsci, Ginzburg eligió una perspectiva más localista y de estudio del valor en sí mismas de las creencias populares. Para ello examinó en el principio de su carrera expedientes de tipo inquisitorial sobre cultos agrarios populares y, en especial, en un segundo libro que se haría muy famoso, la construcción ‘sincrética’ de una cosmología particular por el molinero de un pueblo, que nos dejó testimonio de ella a través de su interrogatorio inquisitorial (1976/1981). El método de los fundadores del grupo original, que se adaptaba así también a las posibilidades de la labor histórica de su contexto en ese entonces y fundó una revista con ese nombre, *Microstoria*, se planteaba opuesto al de la historia serialista francesa en el análisis de estos temas, ya que planteaba la observación detallada de casos particulares, sea de pequeños pueblos o de individuos, reduciendo así el foco de la observación histórica.

Aunque el diálogo con la antropología vendría después en algunos escritos, me parece que la labor posterior de Ginzburg mostró que en realidad su preocupación era ya desde entonces más amplia que la del llamado ‘juego de escalas’ de la microhistoria —incluso algunos fundadores ya no observan más la labor de Ginzburg como parte de la del grupo inicial—. En todo caso, y de modo que resulta en realidad más interesante, él se ha preocupado después en explorar los fundamentos y límites de la reconstrucción histórica, lanzando poco después una teorización inclusive opuesta a la de la historia tradicional, señalando en un muy mencionado y traducido —pero muy poco o nada seguido— artículo (1979/1999), que la necesidad de citar todas y considerar como ‘pruebas’ cada una de las evidencias documentales halladas para sólo establecer después de ello la conexión causal en la escritura clásica de la historia es una herencia del pensamiento positivo de tipo científico natural de finales del siglo XIX.

Por varios milenios, señaló en ese trabajo, los hombres han conectado sincrónica pero también en secuencia temporal los diversos acontecimientos de una forma más intuitiva, ligando los indicios para llegar a una reconstrucción igualmente objetiva de las secuencias causales. El investigador policial y el médico —antes de la actual era de la exageración en los exámenes clínicos— y en especial el psicoanalista, son herederos modernos de estos procedimientos inmemoriales. Y en sus trabajos posteriores Ginzburg ha buscado aplicar esta forma reconstructiva —el llamado método indiciario— al estudio de muy diversos asuntos y ‘enigmas’ históricos de diversas épocas, más allá de la cuestión de la escala de observación.

En algunos de los artículos que aquí comento, así como en varias partes de mi libro, se observará claramente que me he valido de un método parecido de razonamiento en la dilucidación de algunos aspectos y en la reconstrucción necesaria de algunas relaciones entre hechos dispersos en cuanto a evidencia disponible. Considero esto una influencia más importante de este autor en partes de mi propio trabajo que la cuestión de la reducción de escala misma, que ya viene de suyo muchas

veces en el estudio de estas materias en el terreno de la etnohistoria. Dicho sea en conexión a esto, la consideración de las estructuras sociales y de representaciones comunes a algunos tipos de sociedades y en algunos casos, a toda la humanidad, que es suministrada por las ciencias sociales, brinda además otra armazón con qué conectar evidencia dispersa y es, si se quiere, una forma más razonada de razonamiento indiciario que podemos alcanzar también en bastantes casos.

Otra influencia importante es la cuestión de la narración. Toda vez que en muchos de estos estudios se depende completamente de la evidencia de una sola fuente, a veces muy corta o limitada, y tenemos que estar a cada paso sustentando de algún modo nuestras deducciones, en muchos casos es imposible separar mucho la evidencia documental de la interpretación, fichar separadamente los diversos tipos de información en un documento breve y/o juntarla con la de otros semejantes para reconstruir una narración abstracta apoyándose en varias fuentes concurrentes en el asunto, como se hace en la narración histórica más habitual.

Entonces, dadas las dificultades, una opción que empleó Ginzburg en el *Queso y los gusanos* fue seguir paso a paso al documento mismo, asunto aún más apropiado en ese caso dado lo interesante del propio proceso. He seguido en algunos casos este procedimiento narrativo, no tanto para examinar los juicios o fuentes mismas, aunque también resulté analizando ese proceso de «formación del documento» en el trabajo mayor, sino también para ordenar la narración, hacer la crítica documental abreviada paso a paso, y depurar así lo máximo posible el análisis posible de los asuntos a ventilar —en el caso de los juicios el evento o eventos en que se basa la acusación—. Con eso busqué dejar la evidencia de estos hechos lo más «limpia» posible, para proceder a un examen de estos hechos sociales, muchas veces y hasta donde resultara posible, como si se tratase de una etnografía de los pueblos originarios y sus relaciones amplias en tiempo colonial, extrayendo el máximo de provecho posible a los documentos abordados.

Otra influencia importante fue el trabajo de Natalie Zemon Davis, historiadora norteamericana a quien se califica frecuentemente de microhistoriadora, y que en bastantes de sus trabajos se ha ocupado de personajes subalternos de la historia francesa y europea de la época moderna. Sin embargo, algunos libros suyos nuevamente desbordan ampliamente toda clasificación y uno de ellos (2000) es inclusive una especie de antropología histórica del don en la Francia del siglo xvi. Ella también en gran parte de sus estudios se preocupa, a través de distintos temas y modalidades de escritura, de explorar las posibilidades y límites de la reconstrucción histórica. La estructura de mi libro se influenció en definitiva, aunque sin habérmelo propuesto, de la estructura de su célebre *Return of Martin Guerre* (1983), pues en la relativamente extensa parte introductoria busco dar contexto al desarrollo del caso mismo, situando los temas generales y evitando, como en la

obra de esta autora, el defecto señalado a muchas narraciones microhistóricas, de estar encerradas en sí mismas y no proyectarse a temas generales.

Así, ingresaba finalmente en el terreno más dificultoso del análisis cultural o antropológico de los documentos de este tipo, tema que en todo caso el documento mismo me planteaba, y a enfrentarme así al aspecto que hace un momento dejé para discutir después: el de la evidencia de la transformación indígena colonial, es decir a la transformación de la sociedad e individuos andinos mediada por su contacto con la sociedad occidental y la nueva dinámica de la sociedad amplia de la colonia. Pero esas consideraciones de transformación exigen una pequeña digresión sobre las discusiones, a menudo algo esotéricas, de los antropólogos sobre el concepto de cultura.

4. El enigma de la cultura

¿Qué es eso característico del hombre y su sociedad, que le otorga casi infinita variedad a sus usos y costumbres, que tiene a pesar de todo algunos rasgos invariables, y que también varía con el tiempo y se 'presta' y 'contagia' entre sociedades? Tal conjunto de características contradictorias y casi indescifrables ha constituido el rompecabezas de la disciplina antropológica prácticamente desde sus orígenes. Es sabido y ya he dicho que la consideración del orden cultural, que es como se concibe el género de cosas que trata la antropología en el ámbito norteamericano sobre todo, contribuyó a la ya parcialmente tratada renovación de los enfoques de la historia sobre las sociedades del pasado. Pero la consideración del orden cultural en sí, de lo que esto sea o signifique, es un asunto de la antropología misma, en la cual los historiadores han debido aprender a distinguir entre las bien distintas concepciones teóricas.

Para la década del setenta era reconocida una especie de crisis terminal, sobre todo en la antropología cultural norteamericana, en torno al concepto de cultura más o menos reconocido, es decir el que de un modo u otro aún seguía la definición descriptiva de Tylor, el etnólogo británico de fines del siglo XIX. Él definió útilmente en el primer volumen de su *Primitive Culture* que

Cultura, o civilización, tomada en su sentido amplio, etnográfico, es ese todo complejo que incluye el conocimiento, creencias, arte, moral, leyes, costumbres y todas las otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad. La condición de la cultura entre las varias sociedades de la humanidad, en la medida en que es capaz de ser investigada en base a principios generales, es un sujeto apto para el estudio de las leyes del pensamiento y acción humanas. (Tylor, 1871:1 mi traducción).

Esta conocida definición, o más bien descripción, que encabeza la obra y es seguida de un comentario sobre la importancia del estudio de la cultura, es sumamente

práctica para propósitos generales y, de hecho se la sigue usando en la descripción estándar de muchas sociedades, culturas o conjuntos de rasgos culturales, pero dado lo temprano de su formulación no podía ser algo más parecido a una explicación. La antropología funcionalista clásica británica de Malinowski y Radcliffe-Brown y sus herederos no se planteó mayormente ya este problema, enfocada como estaba en el estudio de las relaciones sociales, lo que la había llevado a definirse como antropología social.

Lo que sucedía en los años setenta era el establecimiento en el panorama teórico de las ideas de un etnólogo francés, Claude Lévi-Strauss —continuador de las preocupaciones teóricas del grupo del *Année Sociologique*, fundadores de la etnología francesa— quien como es sabido había hecho trabajo de campo en los años 1930 entre los indios del Brasil y estuvo en contacto luego con las preocupaciones e información etnológica sobre los indios norteamericanos por la etnología estadounidense de la primera mitad del siglo y las modernas teorías lingüísticas denominadas estructurales, con las que tuvo contacto también allí durante su emigración durante la Segunda Guerra Mundial. Él había lanzado entre mediados de los cincuenta y primeros años de los sesenta una serie de consideraciones sobre las cuestiones culturales, que causaron un profundo impacto en la disciplina. Ellas eran más bien concebidas en términos semejantes, diríase herederos, de las llamadas representaciones, en la citada tradición de Durkheim y Mauss —aunque en verdad el autor ni siquiera empleaba este término, sino directamente el de estructuras, se entiende mentales o, en sus propios términos, del espíritu humano—. Su obra temprana ya había causado una crisis también en el funcionalismo británico en cuanto al análisis del parentesco, que él reformuló completamente.

Esta nueva concepción abría caminos insospechados al análisis del complejo problema de la simbolización, al postular —en un reexamen, esta vez empírico, de las categorías de pensamiento de los llamados pueblos primitivos— el problema de la construcción de las categorías del conocimiento humano, encontrando que las primeras formas de pensamiento construían símbolos con los elementos de la naturaleza circundantes, ayudándose de ellos para clasificar y denotar, a la manera de lexemas concretos primitivos. De ello provenía un sistema cosmológico particular, una estructura de significados construida con los ladrillos simbólicos a disposición de un grupo humano en un medio natural dado, pero en base a estructuras ordenadoras aún más profundas que se contaban entre las cualidades constitutivas mismas del espíritu humano. Pero la conceptualización y exposición de Lévi-Strauss¹⁴ era ardua y especializada, y él no se interesaba particularmente por el cambio histórico, por lo que su versión de la estructura no fue muy asimilable por los historiadores, a pesar de los esfuerzos en ese sentido de F. Braudel, que

14 Ver las exposiciones del asunto en Lévi-Strauss (1962,a y b).

quiso situarla entre los fenómenos de larga duración que teorizó en un célebre artículo (1958/68).¹⁵

Para los comienzos de los años setenta Clifford Geertz lanzó una concepción de la cultura que puede decirse estaba parcial o colateralmente influenciada por Lévi-Strauss, pero finalmente era distinta. Él concibió los sistemas culturales como sistemas de signos también articulados, pero a la manera de un texto, que los participantes de la cultura podían descifrar por ser partícipes del «código» gramatical respectivo, aprendido junto a la socialización. No se pronunció sobre los niveles más profundos, «generativos», de los códigos y sistemas. Más importante resultó que él presentó su concepción en realidad también afectando y relanzando la complejidad de la descripción etnográfica, para la cual proponía que debían articularse los diversos niveles de la realidad social y simbólica en lo que llamó ‘descripción densa’ (Geertz, 1973a), es decir una interpretación o traducción del etnógrafo de los códigos en que se inscribían los hechos etnográficos, una descripción cargada con los significados de la cultura —por ello también se le llamó antropología interpretativa, aunque en realidad toda la antropología de orientación clásica lo es.¹⁶—

Esta concepción se hizo inmediatamente muy popular en la antropología norteamericana, y pasó rápidamente a influenciar a los historiadores, para quienes resultaba más comprensible y les acercaba de un modo más práctico a una versión más accesible y aplicable del análisis cultural que se hallaban buscando en la antropología. Así, al decir de P. Brown (2003), en los setenta todos los historiadores en el ámbito anglosajón «andaban con su Geertz bajo el brazo» y para la siguiente década, y en medio del comienzo de una ola de crítica al interior de la disciplina en los Estados Unidos, proveniente tanto de un neomarxismo como de las posiciones previas a lo que después sería el postmodernismo, ambas concepciones producirían finalmente su correlato histórico en ese mismo país, que ahora poseía el mayor número de antropólogos en el mundo.¹⁷

5. Aplicaciones de estas conceptualizaciones culturales a los problemas históricos

Como mencionamos antes, los *Annales* de la llamada ‘tercera fase’ y la *antropologie historique* dentro de ellos, en los años setenta habían empezado a aplicar la antropología a la historia, empezando por la época medieval, inspirándose en el estudio

15 Un volumen reciente muy recomendable de artículos y entrevistas con carácter de presentación actualizada al pensamiento del autor, aparecido con ocasión de su centésimo cumpleaños, es la *Lettre* del College de France, Hors Serie, de noviembre de 2008, disponible en el sitio Perseé de publicaciones electrónicas francesas en la Internet.

16 El trabajo paradigmático de Geertz en ese sentido, como se sabe, es el de la ‘descripción densa’ del juego de gallos en Bali, incluido en esa misma recopilación (1973b).

17 He publicado un reexamen del asunto de la cultura, también en relación al problema planteado por la transformación cultural en Arana Bustamante (2011).

de una serie de temas semejantes a los tratados por los antropólogos, extrayéndose de ella los temas y estrategias de análisis en una serie de áreas: el estudio de la familia, los valores, los símbolos o el cuerpo (Berlioz, Le Goff y Guerreaux, 1989). George Darnton, colega universitario de Geertz en Princeton desde los setenta, cuenta que al comentarle sobre las novedades francesas a éste, Geertz le comentó como respuesta asombrada que eso parecía antropología (Murilo de Carvalho, 2002: 289). Y Darnton, historiador de los libros y la lectura, hizo entonces también un análisis cultural ‘denso’ de algunos fenómenos históricos, dando lugar a un artículo que se haría clásico e influyente, en que se analizaba en realidad la simbolización cultural detrás de una protesta en un taller de obreros tipográficos en París.

Más allá de la exactitud del análisis cultural preciso del incidente, metodológicamente el artículo mostró a los historiadores anglosajones cómo efectuar un análisis de tipo descripción densa de un acontecimiento aislado, en este caso bizarro, pero que podía ser mejor comprendido colocándolo en la ‘red de significados’ de la cultura de una sociedad concreta del pasado, y esa fue la razón de su éxito. El trabajo pasó a nombrar un libro (1984/1987), compilación de artículos no siempre en esta misma vena del autor, que es fundamentalmente un historiador de la lectura como fenómeno social. Y Geertz mismo analizó información histórica sobre el reino de la isla de Bali, a fin de estudiar los aspectos simbólicos del funcionamiento de su estado (1989).

Sin embargo, en 1981, un antropólogo oceanista también norteamericano, Marshall Sahlins, que había tenido contacto directo con el estructuralismo en Francia a fines de los años 1960, tomó el reto más difícil de considerar la propia noción de estructura de Lévi-Strauss, o al menos los fundamentos de tipo lingüístico —semiológico y no textual o gramatical— que empleó él para sustentarla, al considerar la historicidad y los cambios históricos de algunos de los pueblos del área que estudiaba. Así, los acontecimientos y reacciones de los pueblos de Polinesia frente a la llegada de los colonizadores británicos se convirtieron ahora —como antes en el caso de la evolución social de las formas políticas— en una especie de banco de pruebas de la influencia mutua y forma en que eran procesados los hechos históricos por los partícipes de otra cultura. Los sucesivos análisis, ciertamente sofisticados, que Sahlins denominó *etnografía de la historia*, proveían explicación a hechos como la entrega de las mujeres a los hombres blancos, con contenido tanto político como mágico, la adopción ambivalente de la religión cristiana por los jefes, el desarrollo de un comercio suntuario de bienes europeos a cargo de los jefes, que usaban las nuevas telas y objetos puestos a su disposición de manera ostentosa y dispendiosa, y se explicaban así muchos de los hechos particulares del contacto y frecuente confrontación de los años iniciales del «ingreso» de los nativos polinesios a la moderna historia mundial.

Lo más importante, se explicaba bien, aunque en un marco de pensamiento ciertamente extraño para el historiador corriente, uno de los hechos emblemáticos de la colonización británica del Pacífico, la muerte del capitán Cook por los nativos, asunto que a su vez dio título a la primera compilación de escritos del autor sobre el tema.¹⁸ Él defendió allí y en el libro de 1981, de un modo sorprendentemente argumentado, el dato clásico de las fuentes de que Cook había sido sacrificado al ser tomado como un dios por los nativos, identificando al dios preciso del panteón polinesio con el cual se le había identificado, las razones de tipo calendárico y geográfico en que se basaba la identificación, y las razones de tipo cosmológico y propiciatorio que habían causado primero la identificación y luego la necesidad de su muerte.¹⁹

Lo novedoso de la propuesta era que se buscaba explicar las reacciones de los nativos en sus propios esquemas mentales de acción. Ellos actuaban muchas veces guiados por esquemas míticos y cíclicos, y al principio «proyectaban» sobre hechos no explicados como la presencia de los extraños blancos estos arquetipos de su concepción de la realidad. Considerando este factor se arribaba a una visión «interna» de los eventos desde la perspectiva nativa también, es decir no se contaba solamente ya con la descripción puramente externa y desde la racionalidad propia del historiador —en realidad el marco cultural y los cánones de su actividad tal como se ha gestado en Occidente—. Hay que decir que se había hecho un reclamo semejante por una visión así en los propios años sesenta y setenta en el área de la etnohistoria latinoamericana: se trata de la famosa «visión de los vencidos» de Miguel León Portilla (1959)²⁰ y después Nathan Wachtel (1971/1976). Pero el nivel de sofisticación de la interpretación de Sahlins era lo que hacía la diferencia, pues se trataba de un antropólogo con el conocimiento especializado de un área cultural que había sido objeto de estudios etnológicos abundantes por mucho tiempo, y que realmente comenzaba a explicar detalladamente las razones de las reacciones y actitudes de los nativos de Polinesia durante los primeros años del contacto, mientras los estudios del área andina recién habían empezado en su forma moderna unas décadas antes.

Abordando incluso lo que podríamos llamar filosóficamente el plano gnosológico de esta reacción frente al encuentro, él marchó a la búsqueda de una

18 Sahlins (1985/2001), precedida por su libro de 1981 sobre este mismo tema, por el cual es recomendable empezar, aunque no existe traducción castellana, mas sí portuguesa. Ver también el artículo de 1990 mencionado en la bibliografía.

19 Una polémica subsecuente respecto a esta interpretación en los años noventa se ha hecho merecedora de bastante tratamiento, ya no secundario sino terciario, incluso en Latinoamérica y a supuesto nivel filosófico, pero en verdad en estos tratamientos no suele haberse entendido bien la posición de los primeros trabajos sobre el tema del autor.

20 Ver el dossier sobre el 50 aniversario de la aparición del libro de León Portilla al interior de *Cuadernos de Cultura Náhuatl* 40, 2009, de la UNAM.

explicación de lo que debiera estar detrás de la «transformación estructural» de las representaciones experimentada por los nativos, es decir el cambio de sus esquemas del pensamiento, postulando una naturaleza lingüística de la estructura —inconsciente y entendida *a la Lévi-Strauss*— que le permitía intercambiar o permutar los elementos de la realidad empleados para formular figuraciones, conceptos y razonamientos, asunto que se podía rastrear empíricamente viendo qué objetos, personas o hechos eran tomados por los nativos por los análogos en su propia estructura cultural. Así, aunque Lévi-Strauss mismo no había previsto un desarrollo en este sentido de su sistema, pues él mantuvo siempre la igualdad o equivalencia completa de las culturas, que diferían sólo en grado de especialización en diversas funciones, es evidente que su concepción de la formación de las representaciones abría una puerta segura a la explicación de la transformación cultural y de la evolución de la cultura como parte paralela a la evolución social, derivada así de las prácticas.²¹

Puesto que toda práctica humana es un acto teleológico, guiado por un propósito que se establece antes de llevarla a cabo, el cambio gradual en las concepciones llevaba —en este caso a ambas partes del encuentro de dos sociedades, dicho sea de paso— a un cambio en la posibilidad de formular prácticas ajustadas a las nuevas realidades. Así, el resultado de la ejecución de esas prácticas y su ajuste —generalmente por ensayo y error y ajuste mutuo— a las realidades sociales y naturales es el que permite el establecimiento de nuevas estructuras sociales y sus comportamientos asociados, así como el establecimiento de nuevas relaciones con la naturaleza. De esta manera, la cuestión de la evolución social se hacía idéntica a la de la historia, dicho sea de paso.

6. Aplicando la ‘descripción densa’ y ‘etnografía de la historia’ a materiales andinos

En el mencionado estudio más extenso de 2010, así como en otros más breves ya mencionados, he comenzado a hacer uso de algunos de estos métodos de interpretación asociados a la antropología histórica, aplicándolos sobre material inédito de archivo tratando las sociedades e individuos andinos en contexto definitivamente colonial. Durante esta labor, al repasar nuevamente la información colateral édita que se suele revisar para dar contexto y apoyar los argumentos en esta clase de estudios, reparé en que la cantidad y calidad de información édita disponible sobre

21 Es en este sentido que Sahlins bromea en entrevistas diciendo que más que un continuador es una especie de «hereje», si se le considera desde la ortodoxia estructuralista, pero es que afrontó precisamente una de las cuestiones más arduas legada por la concepción de la estructura y la cultura por parte del maestro francés, efectuando para ello una especie de *experimento crucis* que en nuestros términos describiríamos como de tipo etnohistórico.

las sociedades andinas al momento de la conquista española ha alcanzado hace tiempo una «masa crítica» como para una aplicación más general de estos procedimientos y experimentar así una renovación en su tratamiento.

Pero en verdad algunas de las formulaciones más recientes tanto en historia —como por ejemplo la obra de Ginzburg o la «descripción densa» aplicada a hechos históricos— o en antropología histórica, como las mencionadas concepciones sobre etnografía de la historia y la transformación estructural indígena de M. Sahlins, han sido poco entendidas aún en los medios académicos en que se formularon. La discusión sobre la microhistoria se reduce por ejemplo con frecuencia a la cuestión de las escalas de observación histórica, y la discusión en profundidad sobre la obra de Sahlins pareciera por momentos reservada al campo de los estudios oceanistas, cuando sus implicancias son extraordinariamente amplias y posibles de aplicar a cualquier área cultural con suficientes estudios de base sobre sus sociedades tradicionales e incluso, si se lo piensa bien, a *cualquier* territorio de la historia «propriadamente dicha», en el cual las diferencias culturales en los puntos de vista estarán sustituidas por las diferentes concepciones de los grupos sociales sobre las cosas.

En efecto, en el libro citado concluyo en que este retomar de las mejores tradiciones del diálogo entre la antropología y la historia permitiría satisfacer el reclamo de una «historización del concepto de cultura»²² que se hizo en antropología en los años 1990 y retomar en nuestro campo las mejores tradiciones del diálogo internacional entre las disciplinas dedicadas a los estudios andinos durante los años ochenta. Se concluyó en que el aumento de evidencia empírica sin renovación teórica que viene dándose en los últimos años en el campo lo ha conducido por una vía algo rutinaria. Así, a modo de experimento metodológico se comenzó a hacer uso de varios de estos procedimientos a la vez en el examen de un documento suficientemente extenso como para plantear varios problemas sustantivos de interpretación y de contenido sobre aspectos socioculturales derivados de la implantación del régimen colonial y la reacción, adaptación y participación indígena en el mismo. Pero, como ya dije, ello llevó inevitablemente a una superposición de metodologías en mi esfuerzo por extraer el máximo de información posible del material —y aún extraeré de él un poco más de información y conclusiones en un próximo trabajo—, y es este asunto teórico-metodológico el que he tratado de aclarar al lector en este ensayo.

En los artículos basados en documentos más breves hice uso de una combinación más simple de menor número de estrategias de entre las arriba mencionadas. Y en referencia al asunto del estudio de la transformación cultural terminado de discutir en el párrafo anterior, creo que en mi ensayo sobre el *kuraka* cañari

22 Tomo la expresión de Ohnuki-Tierney (2005).

Francisco Chilche en Cuzco (2009b),²³ hice por ejemplo un uso quizá más claro tanto de la denominada «descripción densa» de un episodio directamente observado en la vida social de un pueblo, como de los procedimientos de «etnografía de la historia» tal como los definió M. Sahlins en los estudios mencionados y desarrolló posteriormente en varios trabajos sobre la historia colonial temprana de Hawai.²⁴

En el primer método, como dije, se ha hecho corriente buscar una costumbre, institución o personaje aislable en la «observación histórica» del pasado, que de por sí resulta no muy inteligible en términos de la cultura del observador —o inclusive resulta obscuro o bizarro— y situarlo en lo que para Geertz le brinda inteligibilidad, es decir su pertenencia en el entramado de significaciones que para el autor representa la totalidad de una cultura —a la manera de un gran texto escrito y leído simultáneamente por los actores sociales con sus actos y reacciones a los mismos.²⁵— La otra aproximación a la que gradualmente me acerqué al avanzar en mi trabajo con esta clase de materiales fue la mencionada *etnografía histórica* de M. Sahlins en que, como dije ya, se analiza de cómo las acciones y reacciones de los individuos vienen mediadas por las propias cosmologías²⁶ de los mismos, a través de las cuales ellos «leen» los sucesos exteriores. En este método va implícito, —también dado su origen antropológico— que los contactos coloniales brindan plataformas para observar cómo interaccionan los miembros vivientes de las culturas entre sí y cómo interpretan los actos de los «otros», lo cual es útil para su uso en un territorio como el de la etnohistoria andina. Por ejemplo, en el testimonio estudiado en este ensayo —una vez hecha la ‘limpieza’ hermenéutica hasta donde era posible, pues viene contado por Garcilaso con una retórica totalmente inventada o al menos muy recreada— se disponía de la lectura del mismo evento por protagonistas que lo interpretan desde su propia cultura o distinta posición social.

Aunque, por tanto, hay diferencias en la concepción misma de cultura entre estos dos autores —y ellas se podrían quizá reducir *grosso modo* y resumiendo lo antes dicho a una concepción de cultura como estructura de significados vs. una estructura más bien cosmológica— creo que para un análisis como el realizado en ese y otros artículos no necesité hacer un sondeo demasiado profundo en estos asuntos ni en los estratos culturales implicados,²⁷ sino que apliqué de modo general procedimientos de ambos métodos, basándonos a veces más en su evidente

23 Buena parte del cual está incluido como caso de contraste en el capítulo 1 de mi libro de 2010.

24 Ver además de los citados trabajos pioneros citados del autor, Kirch y Sahlins (1994) y Sahlins (2000).

25 Se pueden ver la Introducción del libro sobre la interpretación de las culturas de Geertz con su tratamiento de la descripción densa (1973a) y Darnton (1984/1987) para las formulaciones iniciales de un procedimiento que después se hizo algo estándar en la historia cultural anglosajona, pero tiene obvios puntos comunes con los procedimientos estándar de la *microstoria* y italiana y la *antropologie historique* francesa.

26 Más o menos las armazones conceptuales —y pre-conceptuales— totales de los miembros de una cultura, abarcando todos los aspectos de la realidad.

27 Aunque me he aventurado después en tal empresa, como se observa en el citado ensayo de 2011 sobre el asunto.

fundamento etnológico amplio para el desciframiento de las intenciones de los personajes estudiados y, como en mi artículo sobre Chilche, de algunas de las reacciones de los circunstantes, lo cual era mi principal tarea como «observador» etnográfico del pasado. De otro lado, ya dijimos que este tipo de uso más bien genérico de las concepciones antropológicas de la cultura se convirtió a partir de los años setenta en un procedimiento regular de la antropología histórica y la microhistoria, y se ha incorporado luego a algunas de las variedades de historia cultural.

Sin embargo, hay que recalcar aquí que la razón de los testimonios y el porqué de la conducta de los participantes en ellos no resultan posibles de explicar sólo por el análisis de la cultura, sino de todo el proceso histórico colonial en que están inmersos, y esto en mayor medida cuanto más tardíos son los testimonios escogidos. Así, la ruta de empezar por episodios en la historia colonial termina encontrándose también con la propuesta de la microhistoria italiana (Levi, 1991/2003) para descifrar los mecanismos generales e ideológicos de una sociedad a través del análisis de un sólo caso particular pero ilustrativo en sus conexiones más amplias con la sociedad general y su dinámica temporal.

7. Conclusiones

Creo que una aplicación semejante de las concepciones de *etnografía de la historia* no se había hecho aún en el territorio de los estudios andinos, y mis trabajos deben verse ante todo como exploraciones que, en todo caso, ilustran de un modo preliminar las promesas interpretativas del método. Sin embargo, también podrían, si de clasificaciones se trata y por tratarse muchas veces de estudios basados en materiales plenamente coloniales, ser clasificables como trabajos de etnohistoria o historia social o cultural colonial. Y también, de varias maneras, como estudios de microhistoria. Así es que por ello debo decir que en este aspecto más amplio sí hay antecedentes y muestras de estas formas de hacer historia en los estudios sobre los Andes, concretamente sobre el Perú. El más remoto hasta donde sé —aunque formalmente inspirado en un estudio de M. Foucault— es el estudio detallado de un expediente de libertad de una esclava por su amo español en Cajamarca, analizado en su aspecto jurídico y publicado íntegro por F. de Trazegnies (1981). En un libro de 1991, Alexandra Parma Cook y Noble D. Cook estudiaron a un encomendero del Colca y temprano vecino de Arequipa, trazando su vida, relaciones y un cuadro de la temprana vida colonial en el marco de un juicio por «bigamia trasatlántica» que le siguió su primera esposa en Sevilla, expediente que atrajo su atención hacia el personaje y es el eje del libro. Después, un libro de L. Millones (2002) sobre un «brujo» natural de Cajamarca, activo y procesado en Lima por hechicero en el siglo XVIII, es un estudio que también se puede encuadrar dentro de estos procedimientos. Y la tercera edición de la biografía de Francisca Pizarro,

hija mestiza del conquistador del Perú, por María Rostworowski (2003) asume algunas de las características de una microhistoria al propio tiempo que de historia de las mujeres o de género.

Así pues, este ensayo quiere servir, dentro de su sentido panorámico y remitiendo naturalmente a los lectores y estudiantes a los trabajos citados respectivos, de una introducción metodológica a estos trabajos y de una cierta explicación del «cluster» teórico que me he visto obligado a emplear en el más extenso de ellos —y de los componentes de las combinaciones más simples en los más cortos— a fin de examinar el material desde el mayor número de puntos de vista posibles y extraer su información e interpretarlo con la variedad de aproximaciones que ponen a nuestra disposición las modernas escuelas históricas y antropológicas. Espero que tenga alguna utilidad para ejercicios semejantes de investigación concreta y fecundaciones mutuas entre los campos generales de la historia y antropología y entre algunas o incluso más de las metodologías y estrategias de investigación aquí reseñadas. Es obvio que el requisito previo y *sine qua non* para su uso es una asimilación básica de los fundamentos de las teorías y métodos que elijamos para un trabajo particular de este tipo, y que siempre la fuente elegida planteará sus propios problemas metodológicos a superar, obligándonos a nuevas y mejores síntesis teóricas y metodológicas.

Agradecimientos

Los artículos mencionados aquí fueron presentados como proyectos para el Instituto de Investigaciones Histórico Sociales de la Facultad, con los códigos que figuran en las publicaciones respectivas. Una parte de los capítulos iniciales del libro mayor aquí comentado se publicó también como artículo en el No. 17 de la revista del Instituto, y el libro mereció el primer premio en el V Concurso del Libro Universitario, Área Humanidades, en 2009, y su publicación respectiva por la Asamblea Nacional de Rectores. En la sección 'Agradecimientos' de dicha publicación menciono y agradezco el apoyo recibido dentro y fuera de la Facultad para la realización de ese proyecto, así como a los repositorios y bibliotecas empleados. En el tiempo transcurrido, que me ha permitido contemplar con cierta distancia lo allí conseguido y sistematizar mejor mi tratamiento de la información y la síntesis metodológica alcanzada, he recibido más «feedback» producido por aquella publicación, el cual agradezco profundamente, y he leído más literatura relacionada, lo cual ha hecho posible la escritura de este ensayo. Asimismo, he seguido discutiendo con los alumnos de Historia de San Marcos diversos temas de etnohistoria andina, documentos etnohistóricos, modernas metodologías de la historia, y absolviendo sus incesantes consultas a la medida de mis posibilidades.

Referencias bibliográficas

- ARANA BUSTAMANTE, Luis (2008). La tengo tratada de casar... Condición colonial, poder y sexualidad en la historia de Isabel de Arroyo (Huarmey, 1651). *Investigaciones Sociales* 20:103-113.
- ARANA BUSTAMANTE, Luis (2009a). Hiço 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 (2011). De la etnohistoria andina a la etnología general. Una propuesta de aproximación integrativa a la conceptualización de la cultura. *Investigaciones Sociales* 26: 75-96.
- BERLIOZ, Jacques y Jacques LE GOFF (con la colaboración de Anita GUERREAU-X-JALABERT) (1989). Anthropologie et histoire. En *Actes des congrés de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*. 20e congrés, Paris, 269-304.
- BRAUDEL, Fernand (1950/1968). Las responsabilidades de la historia. En su *La Historia y las ciencias sociales*, 60-106. Madrid: Alianza Editorial.
- BRAUDEL, Fernand (1958/1968). La larga duración. En su *La Historia y las ciencias sociales*, 60-106. Madrid: Alianza Editorial.
- BROWN, Peter (2003). *A Life of Learning. Charles Homer Haskins Lecture for 2003*. American Council of Learned Societies, Occasional Paper No. 55. Disponible en la web del ACLS.
- COOK, Alexandra Parma y Noble D. COOK (1991). *Good Faith and Truthful Ignorance. A Case of Transatlantic Bigamy*. Durham - London: Duke University Press.
- DARNTON, Robert (1984/1987). *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- DAVIS, Natalie Zemon (1983). *The Return of Martin Guerre*. Cambridge MA - London: Harvard University Press.
- DAVIS, Natalie Zemon (2000). *The Gift in Sixteenth-Century France*. Madison - London: The University of Wisconsin Press.
- GEERTZ, Clifford (1973a). Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura. En su *La interpretación de las culturas*, 19-40. Barcelona: Gedisa.
- GEERTZ, Clifford (1973b). Juego profundo. Nota sobre la riña de gallos en Bali. En su *La interpretación de las culturas*, 339-372.
- GEERTZ, Clifford (1980/2000). *Negara. El estado-teatro en el Bali del siglo XIX*. Barcelona: Paidós.
- GINZBURG, Carlo (1976/1981). *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Muchnik Editores.
- GINZBURG, Carlo (1979/1999). Indicios. Raíces de un paradigma de referencias indiciales. En *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia*, 138-175. Barcelona: Gedisa.
- OHNUKI-TIERNEY, Emiko (2005). Always Discontinuous/Continuous and «Hybrid» by its very Nature: The Culture Concept Historicized. *Ethnohistory* 52(1): 179-194.

- KIRCH, Patrick y Marshall SAHLINS (1994). *Anahulu: The Anthropology of History in the Kingdom of Hawaii. Vol.1: Historical Ethnography*. Chicago: The University of Chicago Press.
- KUPER, Adam (1973/1984). *Antropología y antropólogos. La escuela británica: 1922-1972*. Barcelona: Anagrama
- MILLONES, Luis (2002). *Las confesiones de don Juan Vásquez*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos – Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MURILO DE CARVALHO, José (2002). Entrevista com Robert Darnton. *Topoi* 5: 389-339. UFRJ, Río de Janeiro.
- LASLETT, Peter (1965,1983/1987). *El mundo que hemos perdido*. Madrid: Alianza Editorial.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel (1959). *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. Primera edición. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- LE ROY LADURIE, Emmanuel (1975/1981). *Montaillou, aldea occitana de 1294 a 1324*. Madrid: Taurus.
- LEVI, Giovanni (1991/2003). Sobre microhistoria. En Peter Burke, ed., *Formas de hacer historia*, 119-143. Madrid: Alianza Universidad.
- 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.
- GARCÍA PALLARES-BURKE, María Lucía (2005). *La Nueva Historia. Nueve entrevistas*. Valencia: Universidad de Valencia – Universidad de Granada.
- SALOMON, Frank (1985). The Historical Development of Andean Ethnology. *Mountain Research and Development*, 5(1):79-98.
- SAHLINS, Marshall (1976/2006). *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. Barcelona: Gedisa.
- SAHLINS, Marshall (1981/2008). *Metáforas históricas y e realidades míticas. Estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich*. Presentación y traducción de Fraya Frehse. Río de Janeiro: Zahar.
- SAHLINS, Marshall (1985/2001). *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Tr. de Beatriz López. Barcelona: Gedisa.
- SAHLINS, Marshall (1990). The Political Economy of Grandeur in Hawaii. En Emiko Ohnuki-Tierney, ed., *Culture through Time. Anthropological Approaches*, 26-56. Stanford: Stanford University Press
- SAHLINS, Marshall (2000). *Culture in Practice. Selected Essays*. New York: Zone Books.
- TYLOR, Edward B., Sir (1871/1920). *Primitive culture*. 2 vols. London: Murray. Sixth Edition.
- ROSTWOROWSKI, María (2003). *Doña Francisca Pizarro. Una ilustre mestiza, 1534-1598*. Tercera edición. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- TRAZEGNIES, Fernando de (1981). *Ciriaco de Urtecho : litigante por amor, reflexiones sobre la polivalencia táctica del razonamiento jurídico*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- VIAZZO, Pier Paolo (2003). *Introducción a la antropología histórica*. Tr. de Ximena Fernández F. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú - Instituto Italiano de Cultura.
- WACHTEL, Nathan (1971/1976). *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza Editorial.