

Las sociedades andinas y amazónicas frente al pasado: memoria colectiva, historicidades e historia

Recibido: 02/09/2013
Aprobado: 15/10/2013

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

RESUMEN

Se intentan precisar aquí de modo preliminar algunos conceptos para el análisis del fenómeno de la adquisición del sentido histórico por las sociedades tradicionales del área andina y amazónica en contexto moderno y de la escuela. La frecuente multiplicidad de las interpretaciones de los hechos por estas sociedades durante este proceso trata de ser presentada en su contexto cultural con un abordaje previo de la cuestión de las historicidades y las mitohistorias. En lo que creo es un primer análisis cultural cruzado en referencia a este asunto, se hace una comparación somera con algunas historicidades de la sociedad urbana moderna peruana y se busca precisar las diferencias de todo ello con la historia y conciencia histórica propiamente dichas. Finalmente se hacen unas reflexiones sobre una futura construcción de esta clase de narrativa histórica en sentido propio en cuanto a perspectiva y transdisciplinariedad.

PALABRAS CLAVE: Memoria histórica; historicidades, historiografía y conciencia histórica; etnología y antropología; transformaciones contemporáneas en los Andes centrales y Amazonía.

Andean and Amazonian societies from the past: collective memory and history historicities

ABSTRACT

It is attempted in this study to precise a preliminary set of concepts for an analysis of acquisition of historical sense by traditional societies of Andean and Amazonian areas in modern context and with reference to the school. The usual variety in the interpretation of facts by these societies is presented in its cultural context with a preliminary treatment of historicities and mythistory in these areas. In a first cross-cultural analysis of this way, it is made a somere comparison with some historicities of modern Peruvian society. It is also attempted an analytic differentiation of these historicities with the historiographical thought and historical conscience properly conceived. At the end, there are some reflections about a future construction of a historical narrative of this traditional societies with consideration of the somewhere elusive factors of perspective and transdisciplinarity.

KEYWORDS: Historical memory, historicities, historiography and historical history, relationship between history and ethnology, modern transformations in Central Andes and Amazonia.

Quiero hacer aquí una reflexión y aclaración sobre algunos conceptos y aspectos amplios de la cuestión de la memoria y las historicidades en las sociedades tradicionales sudamericanas —y más específicamente en las andinas, debido a mi especialidad— y sobre lo que se puede percibir hoy en día como la naciente historia —en sentido académico— de los pueblos indígenas. Tendré que hacer, también, con las limitaciones del caso en mis conocimientos, referencia necesaria al legado vivo de las sociedades amazónicas, más intocado en este como en otros aspectos de su cultura, por razones que menciono más adelante. Desprendido de una investigación más convencional sobre mito e historia en los Andes, dirigí este trabajo como una introducción necesaria sobre algunos aspectos conceptuales amplios.

La investigación y discusión de estos temas permite advertir que bastante de la literatura antropológica más reciente aborda frecuentemente la cuestión de la historia y el sentido de la historia de las sociedades tradicionales. Sin embargo, los conceptos de historia que se emplean en estas argumentaciones no se refieren a la historia propiamente dicha, sino a las denominadas historicidades, un concepto aparentemente claro para los antropólogos, pero que tiene sus bemoles para los historiadores. *Ello debido a que luego de reconocerlas en las sociedades tradicionales más complejas, se pasa luego frecuentemente a sostener o deslizar también para la conciencia histórica de tipo occidental un carácter de historicidad entre otras muchas.*

Aunque obviamente conectado a esta discusión, debo postergar por razones de espacio el asunto conectado de la ‘definición’ del término «pueblos indígenas» en América Latina, importante en un contexto en que individuos y colectividades de diferente condición de organización social y constitución cultural al interior de nuestras heterogéneas naciones modernas comienzan a reivindicar una identidad indígena. Esto merece un tratamiento detallado, pero digamos de momento dos asuntos esenciales: a) que en los Andes el asunto adquiere un carácter especial, pues el llamado ‘problema indígena’ se confunde en realidad con el de las mayorías nacionales, de condición más o menos tradicional o urbana en plena y acelerada transformación y b) que la manifestación más importante hoy en día de este fenómeno identitario parece ser en realidad una especie de identidad ideal unificadora, que está detrás —y por encima al mismo tiempo— de las varias formas de organización y grados de transformación social y cultural

de estos pueblos. Este término tiene además tiene otros varios usos por las ONG y entidades internacionales, pero creo que tal como la entiende y usa la propia gente se asemeja más a una prefiguración de las comunidades o naciones imaginadas de que hablaba B. Anderson (1993) en un libro interesante de leer en nuestros países.

1.

Ahora trataremos sucintamente la amplia cuestión de la memoria colectiva —y la historia— como uno de los fundamentos que quienes son más conscientes sobre estos asuntos al interior de estas colectividades empieza a buscar como fundamento obvio de su identidad. En efecto, ese es el papel de la historiografía o de sus equivalentes en todas las sociedades, pero queremos argumentar el asunto con algunos ejemplos. Espero que resulten representativos, pues los he escogido del amplio espacio cronológico —aún no terminado de desbrozar bien siquiera— donde disponemos de fuentes para esta tarea en los Andes centrales. En lo que constituye en realidad una aceleración de la velocidad de un proceso que data del tiempo de los primeros contactos, hoy en día los llamados pueblos indígenas más tradicionales adquieren cada vez más y más contacto con el modo occidental de entender, practicar y narrar la historia a través de la escuela, los medios audiovisuales y la propia formación personal. Pero hay que empezar por precisar que en el sentido más amplio esta no es una adquisición absolutamente nueva.

En efecto, toda colectividad humana organizada tiene una narrativa o conjunto de narrativas sobre los orígenes, que tiende a fijar sus principios de organización. El mito cumple este papel en las sociedades más tradicionales, y los mitos establecen en diferentes narraciones una suerte de ‘carta magna’ colectiva sobre el origen del mundo, la gente, los héroes fundadores, la población, sus divisiones —y jerarquías—, sus territorios, y los derechos adscritos del grupo como un todo y sus grupos constituyentes. El carácter de los mitos y el pensamiento mítico es todavía materia de exploración y disputa entre diversas escuelas de la ciencia etnológica, pero es bien visible que —y esto se notó hace tiempo— los mitos de origen a veces incorporan algunos aspectos del origen real de los pueblos y su gente. Mas estos aspectos a su vez terminan después de algunas generaciones insertados y resituados en los esquemas provenientes de la matriz más amplia de pensamiento de los pueblos —la denominada cosmovisión o cosmología—.

Aquí podría anotarse que la esencia misma de esta forma de reinterpretación de los hechos en torno al origen de una colectividad no es tampoco tan distante en este aspecto de cómo las elites criollas de las repúblicas sudamericanas construyeron poco a poco el equivalente a una mitohistoria nacional «historizante» sobre el origen de las naciones modernas. Estas elites, en su forma más tradicional, son entidades bastante cerradas en una organización social bien autocentrada y autorreferida, que conserva aún bastantes características de estamento. Luego hablaremos sobre el término más preciso de mitohistoria, pero es bien visible que esta construcción histórica que gira en torno a las independencias, sus gestas, el rol de los fundadores de las repúblicas, presidentes y diversos personajes destacados, tampoco estaba o está entre sus cultivadores desprovista de elementos sacralizantes. Así, en nuestro medio, lo que la arqueología y la etnología modernas pueden narrar a unos sobre el verdadero origen de sus pueblos lo puede reconstruir la historiografía para los otros, provocando posiblemente análoga sorpresa e inclusive incredulidad ante las autopercepciones colectivas —o impuestas— sobre los procesos sociohistóricos de sus colectividades.

2.

Volviendo al mito tradicional, se debe precisar que el estudio de las colecciones de esta clase de narraciones, de las etnografías realizadas en conexión y la propia experiencia directa con la gente hacen bien visible el carácter cosmológico del mito. Este lo integra a los patrones más amplios de la cultura de la sociedad dada. Esto aleja al mito del pensamiento propiamente histórico, mas este rasgo no abarca en igual grado a todas las formas de pensamiento y narración de los pueblos indígenas. Queremos citar en primer lugar el caso de los pueblos denominados de las «tierras bajas» sudamericanas, una parte de los cuales son los amazónicos. Bastantes de ellos han sido estudiados en situación más próxima a la del precontacto y su grado de organización social, en general más simple —escogiendo con cuidado los aspectos amplios puestos en comparación— puede ayudar a ilustrar sobre las formas previas a los grandes procesos de centralización social sucedidos en los Andes. Hoy es bien observable y se aportan cada vez más evidencias de que ambas áreas estuvieron siempre en relaciones de todo tipo a través de corredores geográficos que influyeron bastante en la eclosión de los procesos de civilización y transmisión cultural.

La división por las propias sociedades tradicionales entre las «historias verdaderas» —de real importancia ontológica y social— contenidas en los grandes mitos y las ‘historias’ de segunda categoría —que abarcan mitos más fragmentarios que explican el origen de un animal, una costumbre, o las fábulas— es una división ahora señalada por la etnografía del área. Ciertamente hay que explorarla más, pero ya era algo establecido en la historia de las religiones y la mitología en la década de los sesenta, tal como resume M. Eliade (1963/1985). Mas las sociedades nativas sudamericanas siguen siendo, en cierto sentido, las más desconocidas para la antropología, y el comienzo de los estudios en el área andina percibía a estas en especial como un ejemplo de un desarrollo civilizatorio completamente autónomo. ¿Era su cultura completamente irreductible a la de otras áreas culturales de América y el mundo? Parte de los problemas de interpretación posteriores se debió a las asunciones de partida de las investigaciones arqueológicas y etnológicas en Sudamérica y los Andes.

La antropología de las sociedades de las tierras bajas sudamericanas, también de diverso grado de complejidad, relanzada en los años 1980, está hoy más profesionalizada —pero más separada de las preocupaciones totalizantes de los fundadores de estos estudios—. Aquí también se ha vuelto a observar que, inclusive a nivel de categorización, la población diferencia bien entre los mitos y las historias sobre hechos más mundanos a ser contados.¹ Es cierto que las visiones amplias cosmológicas o de cultura total permean todos los aspectos del comportamiento social, pero al margen de las diversas interpretaciones que han dado los antropólogos a sus datos, en cuanto a la clasificación del propio discurso o narrativa, la distinción existe entre la propia gente, y esto se puede observar entre otros muchos lugares en las etnografías compiladas en el libro de Hill antes mencionado. Ahora las explora con más detenimiento la etnología brasileña.

En esta área se ha registrado claramente también esa especie de género mixto, la narración de las hazañas de guerreros o hechos importantes del grupo, generalmente a través de la composición de cantos que son memorizados por algunos miembros del grupo y transmitidos de generación a generación. La falta de sistemas de registro escrito de los hechos —aunque hay

¹ Ver una discusión interesante del asunto amplio de las historicidades tradicionales en el área amazónica, aunque cae en la relativización ya mencionada, en la introducción de Hill, ed., (1988).

en muchos de estos pueblos toda suerte de artefactos que sirven para recordarlos, inclusive rasgos del propio paisaje—, y el desconocimiento de los contextos más amplios para poder comparar entre ellos y con testimonios adecuados sobre su propio pasado no permitieron ni permiten desarrollar a estas y otras sociedades tradicionales un tipo de pensamiento histórico más parecido al occidental. No conozco estudios con una sistematización de las formas de este tipo de memoria en las sociedades amazónicas —aspecto que como dije está siendo hoy bastante estudiado mediante etnografías— y obviamente esto tiene que estar relacionado a la adaptación ecológica y grado de complejidad social, pero citaré el resumen de un pasaje de un estudio clásico de A. Richards. Se refiere a este mismo fenómeno en las sociedades tribales tradicionales africanas, ampliamente estudiadas para los años 1960 por la antropología británica:

Entre los grupos preliterarios, la transmisión de saber histórico requiere una serie de mecanismos mnemónicos que ayuden en el proceso de recordar y reproducir el pasado. Estos pueden incluir términos clasificatorios de parentesco; sucesión posicional, [de modo] que un hombre sucede a su predecesor en su nombre y relaciones de parentesco; recitación formal de nombres ancestrales en determinados ritos, a menudo como parte de un canto para recordarlos mejor; posesión por distintos grupos dentro de la sociedad de sus versiones particulares del pasado y consiguiente responsabilidad de mantenerlas; y un grupo especial de «custodios del paradigma», personas cuya tarea consiste en recordar y transmitir las tradiciones históricas (Gillespie, 1989/1999: 24, basada en Richards, 1960: 179-180).

3.

La etnología global ha mostrado que las sociedades de jefatura exhiben particularmente bien los comienzos de la tradición universal de rememorar con especial interés político y de diferenciación social las hazañas correspondientes a los miembros de las ‘casas’ nobles, que se registraban del modo antes mencionado mediante cantares, apareciendo especialistas a tiempo completo en su memorización y performance. Ellos inauguran de modo más definido lo que C. Lévi-Strauss, refiriéndose a trabajos previos sobre las sociedades de Polinesia, denominó la puerta o camino hacia el pensamiento histórico (1962/1964).

Sin embargo, en todos los lugares donde se han examinado estas tradiciones, se ha observado que ofrecían distintas versiones de los hechos de acuerdo al interés político de los grupos sociales —un asunto al que tampoco somos ajenos en nuestras propias sociedades—.² El registro escrito de que disponemos sobre las sociedades andinas prehispánicas de tipo jefatura, tardío y que en realidad empieza con la conquista y colonización temprana españolas, cae en esta categoría. Las preguntas hechas por los cronistas y otros funcionarios a los jefes, así como a los ancianos testigos en las diversas regiones transmiten recuerdos de hechos de su pasado, y también detalles concretos de su posterior conquista por los *inkas*. Esto es directamente visible en las *visitas* más conocidas del siglo xvi.

Ahora bien, el número de registros etnohistóricos escritos de la gran historia prehispánica de los jefes, reyes y de los orígenes míticos de estos reinos y jefaturas regionales es escaso, con la excepción relativa de los reinos tardíos de Lambayeque y Chimú.³ Sin embargo, hay imágenes con iconografía compleja de varias sociedades prehispánicas andinas —incluyendo algunas que se remontan al tiempo mismo del origen de sus procesos de centralización originales o prístinos— que parecen aludir a esos mismos temas y hace falta aún estudiar. Como dijimos, dado su carácter trascendental, este tipo de narración se mezclaba también, pero de un modo distinto, con la cosmología y los mitos, configurando lo que se ha venido a denominar ‘mitohistoria’, término que en este caso se hace bastante semejante a la denominada epopeya de la tradición clásica europea o indoeuropea. En ella muchas veces los hechos históricos son rearrreglados dentro de un esqueleto o matriz de tipo mítico que produce la asimilación de los hechos narrados con los de los héroes y dioses de los mitos más básicos.

En los Andes, las crónicas y el propio uso de los *khipus* que observaron cronistas y funcionarios —los *khipus* eran, como es sabido, admitidos como prueba judicial para los *kurakas* hasta el tiempo del virrey Toledo— muestran que estos y quizá otros artefactos mnemotécnicos complejos mencionados por los textos tempranos y que observamos en el registro arqueológico

2 Una descripción y discusión clásica de esto es Leach (1964/1976, IX, 286-314).

3 Ver Cabello de Balboa (1586/1969), Vargas Ugarte (1936). Junto con la demás información disponible sobre estas sociedades, estos han sido motivo de bastantes tratamientos, empezando por Rowe (1948/1970). Pueden consultarse los volúmenes compilatorios de Ravines, ed., (1980) y Dillehay y Cordy-Collins, eds., (1991).

co fueron utilizados también para memorizar. En efecto, las jefaturas grandes y estados utilizaron estos cantares y tradiciones con su componente narrativo. Esto se hacía de un modo que no se ha podido reconstruir hoy en día, y quizá la propia complejidad y eficiencia del *kipu* como artefacto mnemotécnico —con su especialista ‘lector-memorizador’ anexo— conspiró contra la aparición de un sistema de escritura semejante al de las otras civilizaciones de la antigüedad. No parece muy comprobable la hipótesis de que un sistema parecido al del moderno *software* de operadores binarios para transmisión de lenguaje haya estado contenido en la información de los *kipus*, pese a algunas características de su textura y confección.⁴

4.

En el caso de los *inkas*, la evidencia escrita de origen colonial es más abundante. Esto es debido a su dominio de la región a la llegada de los españoles y el interés de estos en coleccionar toda clase de datos posibles al respecto —con sus propios fines coloniales administrativos y políticos— y la práctica establecida de trasladarlos al papel. Es evidente que tendrá que hacerse una revisión de todos los datos al respecto sobre la mitohistoria y otros tipos de memoria en el registro *inka*, pero por ejemplo es perceptible que hay testimonios sobre los procesos históricos del origen del Cuzco en las versiones de las narraciones de los *kipucamayoc* a los enviados por el gobernador Vaca de Castro (1542), al cronista Betanzos (1552) o en las versiones que obtuvieron después Pachacuti Sallcamaygua o Guaman Poma de Ayala a principios del siglo XVII. Todas estas versiones difieren completamente, por ejemplo, de la mitohistoria o mitos de carácter aparentemente más oficial de los *inkas* imperiales sobre una creación *ex-nihilo* desde la isla del Sol del Titiqaqa. Esta última parece haber sido una de las construcciones míticas políticas e ideológicas de la elite *inka*, por lo que todo hace pensar que ésta tenía, efectivamente, distintas versiones de sus mitos según sus diferentes grupos integrantes y contexto de la narración. La arqueología del valle de Cuzco ofrece hoy la oportunidad de confrontar la parte que ha sido reconstruida de ese proceso de centralización estatal con las versiones mitohistóricas, y ese es un trabajo por hacer.⁵

4 Ver Urton (2002), con la interesante discusión subsiguiente y las posiciones allí defendidas, además de diversos otros textos producidos por este proyecto.

5 Un resumen de los hallazgos arqueológicos recientes en Bauer (2008)

Parece que además de los diferentes puntos de vista al interior de su propia elite, el sistema ‘oficial’ mismo de la mitohistoria *inka* para, por ejemplo, contar las generaciones de los gobernantes se regía por números esquemáticos. Los nombres ‘reales’ parecen formar un sistema de títulos, lo que llevaba a repetir los títulos de los gobernantes antiguos en otros para ajustarlos a esquemas clasificatorios amplios de evidente origen cosmológico. Sin embargo, es visible cómo en la narración de los hechos de los reyes-ancestros, en cierta forma confundidos con los propios dioses, hay información de tipo histórico —aunque atribuida a unos u otros—, en un orden que bastantes veces no es cronológico, sino referente a esquemas témporo-espaciales que también presidían la jerarquía social. Todo apunta a que esta información está fusionada con el mencionado ‘esqueleto narrativo’ provisto por los mitos, a los cuales los principios cosmológicos amplios prestan las formas —en este caso símbolos y argumentos narrativos—. Estos ocupaban niveles que llamaríamos más basales o fundamentales en este sistema de representaciones.

Una buena parte de toda esta información puede ser aclarada a través de una mayor confrontación con los datos de la arqueología, incluso desde tiempos wari. Esto ya se ha hecho en una sociedad comparativamente más simple pero estudiada como la Polinesia. Igualmente, en el caso de las historias de las conquistas *inka* recolectadas por los cronistas, es evidente que hay bastante información histórica, que se usa a veces literalmente en las narraciones habituales, pero en esos casos será preciso confrontar más con los hallazgos arqueológicos y las matrices cosmológicas amplias que siempre parecen deslizarse en las narraciones. Es evidente que es preciso aún hallar un mejor protocolo para diferenciar entre los diversos ‘estratos de significado’ contenidos en esos documentos complejos que son las crónicas.^{6,7}

y asimismo en el libro reciente de A. Covey sobre el valle de Yucay (2006). Estoy trabajando actualmente este tema y revisando algunas interpretaciones sobre este punto. Un avance en Arana Bustamante (2012) y ms. 2012.

- 6 Betanzos y Cieza —que oyeron a principios de la década de 1550, estos cantares directamente de los especialistas de la memoria incas sobrevivientes— los calificaron como análogos a los cantares de gesta españoles, y hay que recordar aquí cómo esa era la posición de Porras Barrenechea en la década del 1950. Él tenía además familiaridad con la literatura española y esta es una posición a la que solo ahora parecen retornar algunos especialistas. Por ejemplo, ante la desaparición de los borradores quechua respectivos, R. Howard ensaya incluso «traducciones reversas» de la crónica de Betanzos al quechua.
- 7 Ver sobre la memoria e historicidad azteca la esclarecedora introducción de Gillespie (1989), además de artículos más recientes.

5.

En este punto de la discusión es necesario tener en cuenta que con frecuencia nos referimos inadvertidamente a cosas bien distintas con la misma palabra «historia». Una cosa es la historia misma como proceso de cambio de sociedades y pueblos, que existe obviamente en todos ellos. Ahora bien, este proceso no se desarrolla en el mismo «tiempo» o a la misma velocidad en todos los pueblos, pues también actúan en esto, además del ritmo mismo de la evolución social, numerosos factores externos, incluyendo la interacción entre sociedades diferentes, que aceleran los procesos de cambio a través del intercambio cultural. Obviamente es esta diferencia la que genera la diferente subjetividad sobre el tiempo mismo, la diferente percepción del denominado tiempo social, percepción subjetiva diferente por tanto al tiempo cronométrico mismo, base de la cronología histórica. Todo esto es determinante del propio sentido o concepciones sobre la historia —las también denominadas en sentido amplio historicidades— de los pueblos tradicionales.⁸

Como vemos con estos ejemplos de la Amazonía y los Andes, estas historicidades eran una forma propia de conciencia —más o menos sofisticada según las sociedades, culturas particulares y necesidades sociales— pero esta *no* era la forma moderna de la ciencia histórica, primero desarrollada en Occidente. Esta forma de pensamiento sobre el propio pasado social que denominamos historia propiamente dicha, en la forma moderna que ha adquirido, puede considerarse a su vez como la aplicación de la racionalidad técnico-científica occidental al estudio del pasado sobre todo del mismo Occidente. Como disciplina es el producto de un proceso histórico muy largo al interior del pensamiento occidental mismo —que involucró sucesivamente muy diferentes sociedades y tradiciones culturales en el territorio que hoy denominamos Europa—. La historia ha adquirido así una forma emparentada con la del pensamiento de las ciencias en general solo en tiempos comparativamente bastante recientes, puesta al frente

de otras disciplinas —y no solo de las ciencias sociales, como se sabe—.

Aunque en general este tipo de actividad de registro de datos solamente pudo ser sostenida en su origen por sociedades disponiendo de amplios excedentes como eran los imperios antiguos, quedaría la cuestión de por qué solo en Occidente culminó el desarrollo de este tipo de pensamiento. Esto es parte de los orígenes de la propia civilización occidental. Su antecedente remoto, Grecia antigua, hizo uso del tipo de conocimiento social —protocientífico y de todo tipo— de los imperios antiguos más poderosos con que estaba en contacto comercial y cultural. Me refiero a los estados del Cercano Oriente de cuya tradición fue heredero el antiguo imperio persa, el antiguo Egipto y los estados antiguos de su propia área mediterránea.

La sociedad griega antigua, producto en realidad de varias migraciones, replanteó el conjunto de modos y tradiciones de memoria oficial y no oficial de los imperios orientales. Estas eran más que probablemente análogas a las que hemos mencionado para las sociedades tradicionales sudamericanas. Fue la forma particular de gobierno —la polis— no asfixiada por las burocracias estatales, la que posibilitó varias direcciones del pensamiento que resultaban completamente nuevas, como la filosofía, el germen de las ciencias o el principio del pensamiento histórico, saberes que pertenecían a una minoría ilustrada dentro de la minoría de la elite de sus ciudades-Estado. A este florecimiento se le ha denominado el «milagro griego». El objetivo de los primeros historiadores griegos propiamente dichos era, hasta donde les era posible, explicar los hechos sin recurrir al mito o a la intervención de los dioses en los hechos humanos. Esta búsqueda de objetividad se atenuó ya en la propia historiografía romana, y además en la práctica el mito seguía rigiendo el comportamiento diario de la absoluta mayoría de los hombres tanto de la antigüedad griega como romana.

La historia posterior del desarrollo del pensamiento histórico occidental es materia de la denominada historiografía occidental, y se halla bien reconstruida en sus líneas amplias. No es una historia lineal, y a veces parece la historia de la custodia de un saber o las semillas de las posibilidades de un saber que maduró y germinó de acuerdo al contexto histórico concreto y su utilidad social. No solo Occidente se encargó de su custodia. Mientras en ese mismo momento las semillas del pensamiento histórico de la antigüedad se hallaban más o menos congeladas por la interferencia de

⁸ En referencia a esta distinción *subjetiva* o modo de percepción social del paso del tiempo y de la historia que C. Lévi-Strauss trazó una diferenciación, más bien al modo de «tipos ideales», entre las sociedades «frías» y «calientes». Afirma haberla ensayado primero en unas conversaciones con G. Charbonnier, que se remontan al año 1961. Como se puede leer bien allí, no se refería, obviamente, a la pertenencia o no de unas u otras a la esfera de los procesos de cambio histórico, que suceden aunque a distinta velocidad en *todas* las sociedades, sino a la actitud social —e individual— frente al cambio histórico.

la teología medieval, Ibn Jaldún, nacido en Túnez, escribía en el año 1375 que la historia «... tiene como verdadero objetivo el hacernos comprender el estado social del hombre y el de instruirnos acerca de todos los cambios que la naturaleza de las cosas puede aportar a la naturaleza de la sociedad...».⁹ Esta es una definición completamente moderna que aún hoy es un reto que no podemos cumplir del todo, y una visión igual de amplia tardaría en Occidente quizá hasta Voltaire en el siglo XVIII. Ni las historias de Ibn Jaldún ni de Voltaire cumplirían, sin embargo, todavía sus propias aspiraciones teóricas, pero la concepción misma de un modo u otro estaba ya planteada desde hacía varios siglos.

Luego de la maduración del método crítico, un paso decisivo fue, como es sabido, la institucionalización de la historia en la Universidad occidental. Esto, que llevó a la profesionalización —con la enseñanza directa del análisis documental en los seminarios de L. von Ranke— comenzó recién en la segunda mitad del siglo XIX en la Universidad de Berlín. Aunque un antecedente directo —el establecimiento de métodos de crítica interna de las fuentes dadas— se produjo en la primera mitad de ese siglo con la reconstrucción de G. Niebuhr de los orígenes de Roma a partir de las fuentes más tempranas, solo con Ranke se produjo la culminación del largo proceso de maduración de los criterios de falsabilidad de fuentes, la denominada crítica externa. Estas son las bases indispensables para la reconstrucción objetiva del pasado histórico y social, y solo estos logros significaron ya una revolución intelectual en la propia conciencia humana.

Después, con el replanteo de la ciencia histórica como contestación a problemas delimitados además de una narración —la denominada historia-problema— y al enfrentarse con ayuda de las otras ciencias el problema de la interrelación entre los múltiples niveles de causalidad en la dinámica de los hechos humanos —la denominada historia total—, la historiografía francesa puso en los años 1930 las bases metodológicas de la historiografía en su sentido moderno, un asunto indiscutiblemente ligado a la figura de M. Bloch.¹⁰

Otro asunto distinto es el denominado sentido histórico, uno de cuyos aspectos en Occidente fue que el desarrollo del pensamiento histórico haya permitido

—tal como ha sido siempre en realidad— disponer de un conocimiento razonado de su propio pasado y el de las otras naciones a una elite dentro de la elite letrada de las hoy llamadas naciones desarrolladas. Este es un conocimiento con evidente utilidad y repercusión política, ya que permite detectar tendencias sociopolíticas amplias de mediano o largo plazo.

Es obvio que el grado y formas en que este saber se ha difundido en la escuela como parte de la identidad y conciencia de sí de los ciudadanos en Occidente no es materia simple ni uniforme de tratar en las naciones ni épocas. En general dos extremos opuestos en ese sentido, por ejemplo, son las actitudes amplias hacia la historia tomadas por el Estado y los ciudadanos en Francia y los EE.UU. durante el siglo XX. Pero el proyecto global neoliberal ha terminado por socavar en estos países buena parte de la extensión del saber histórico hacia la ciudadanía de las generaciones anteriores de historiadores, educadores y estadistas.

6.

Volviendo a nuestra historia y nuestro territorio, el contacto de algunos hombres andinos con el pensamiento histórico de tipo occidental de su época fue temprano, aunque limitado en cuanto a elaboración propia a solo algunos individuos. Este contacto fue parte de la propia coyuntura de la temprana colonización, y quizá la ausencia de sistemas de escritura parecidos a los de los mesoamericanos en los Andes retrasó e impidió la escritura de más historias indígenas semejantes a las existentes allí, generalmente escritas por nobles indígenas instruidos por los sacerdotes y que escribieron la historia de sus reinos. En los Andes esto podría tratarse de una distorsión debida a desaparición de muchos escritos en contexto colonial, pero en los relativamente escasos ejemplos de este tipo que nos han llegado, la temprana percepción de la naturaleza de la historia occidental por los tempranos escritores andinos resulta evidente.

Así, nos referiremos para empezar a un testimonio del tipo más tradicional, aunque relativamente tardío. En 1609 un auxiliar de la evangelización del pueblo de San Damián de los Checas, en Huarochirí, quizá de la familia de los *kurakas*, escribió en quechua los mitos de su pueblo por encargo del sacerdote doctrinante. Entre ellos se incluye varios de carácter mitohistórico. Pero, aunque creía en la narración mítica de los ancestros míticos de la región y el pueblo, él había leído las

9 Utilizo la cita incluida en Vilar (1980: 32).

10 Ver la introducción de J. Le Goff a la nueva edición de la *Apología de la historia* de M. Bloch (1993). Además, aunque no muy enfocada en lo historiográfico, la biografía de Bloch de C. Fink (1989/2004), recién traducida al castellano.

crónicas españolas y captado bien en qué consistía la historia de los europeos. De hecho, empezó su compilación con las siguientes palabras:

Runa Indio ñisqap machunkuna ñawpa pacha qillqata yacanman kasqan chayqa, hinantin kawsasqankunapas manam kanankamapas chinkaykuq hinachu kanman, hinataqmi kanman. Imanam Huiracochappas sinchi kasqanpas kanankama rikurin, hinataqmi kanman. Chayhina kaptinpas, kanankama mana qillqasqa kaptinpas, kaypim curani kay huk yayayuyq Huaruchiri ñisqap machunkunap kawsaqanta, ima fenyuyqca karqan, imahinac kanankamapas kawsan, chay chaykunakta...

Si en los tiempos de *ñawpa pacha* [tiempo y mundo antiguo], los antepasados de los hombres hubieran conocido la escritura, la vida de ellos, en todas partes, no se habría perdido. Se tendrían también noticias de ellos como existen sobre los *wiracochas* [españoles] y sus jefes; aparecerían sus imágenes. Así es, y por ser así y como hasta ahora no está escrito eso, yo hablo aquí sobre la vida de los antiguos hombres de Huarochirí, hijos y protegidos de un solo padre... (Anónimo [¿Thomas?, f.1).¹¹

Algunos años después Felipe Guaman Poma, noble andino de origen huanuqueño —pero cuyo padre había sido administrador *inka* residiendo en Ayacucho— y que había tenido contacto prolongado con bibliotecas como auxiliar burocrático y eclesiástico colonial, terminaba cerca a 1613, con más de ochenta años, una crónica larga en castellano. En ella trató, a la manera de los cronistas medievales, de historizar la antigua tradición mitohistórica andina, uniéndole lo que colectó de la tradición *inka* en Cuzco, donde también residió. Continuó esto con la historia de la colonización temprana de que había sido testigo, y trató de coordinar además todo esto con la historia bíblica y de la cristiandad occidental. Describió su esfuerzo en la dedicatoria de su crónica al rey español Felipe III con las siguientes palabras:

Muchas veces dudé, Sacra Católica Magestad, azepatar dicha ynpresa y mucho más después de auerla comensado me quise bolber atrás, juscando por te-

meraria mi entención, no hallando supgeto en mi facultad para acauarla conforme a la que se deuia a unas historias sin escriptura nenguna, no más de por los quipos y memorias y rrelaciones de los yndios antiguos de muy biejos y biejas sabios testigos de uista para que dé fe de ellos [sin] ser letrado ni dotor ni lesenciado ni latino...[y] me determiné de escribir la historia y descendencia y los famosos hechos de los primeros reyes y señores y capitanes nuestros aguelos y de los principales y vida de los indios y sus generaciones y descendencia... (Guaman Poma, c. 1613/1980, f. 12).

Quizá las motivaciones de estos autores relativamente tempranos fueron muy particulares, y además el acceso a las bibliotecas no era de ningún modo fácil a los indígenas. Aunque los nobles andinos comenzaron por esta misma época a asistir a colegios jesuitas de caciques, el hecho es que no existen testimonios posteriores parecidos. Había un amplio mercado colonial de libros, y se han encontrado las listas completas de las bibliotecas personales de *kurakas* en inventarios y testamentos.

Avanzando el siglo xvii, el tiempo de las generaciones de los testigos de los tiempos anteriores a la llegada de los europeos habían pasado. En cuanto a uso de la historia escrita, parece que a pesar de este comienzo más o menos precoz, la memoria de los sectores letrados de la sociedad andina colonial sobre su pasado prehispánico pasó a depender desde entonces en buena parte de escritos anteriores, entre los cuales los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso de la Vega adquirieron un lugar especial.

La posibilidad de los pueblos andinos de un cierto grado de construcción propia de su historia en términos cercanos al modo occidental quedó interrumpida así hasta un tiempo bastante reciente. El interés de los propios andinos y extranjeros sobre la historia de los tiempos prehispánicos en los Andes ha basculado después, como notó F. Salomon en un estudio (1985), con el grado y sesgo de las relaciones de la región con el mundo.

7.

También tuvo que ver en este interés por la historia de los tiempos prehispánicos, obviamente, el tipo de construcción ideológica que sirvió de base a las Repúblicas sudamericanas y a las andinas. A este respecto, en los años fundacionales de la misma hubo, por ejemplo,

11 Este texto ha sido objeto de tantos estudios que hay diversas transliteraciones y traducciones académicas. Usamos la transliteración de la más reciente edición de Taylor (Anónimo 2008), mas para la traducción, aspecto siempre difícil por razones literarias, hemos utilizado la suya anterior de 1987 y las ediciones de Arguedas y de Salomon. Esto naturalmente queda al mejor juicio de los lectores hablantes del quechua del centro.

en Argentina toda una discusión historiográfica muy interesante sobre los fundamentos mismos de la nacionalidad. Una posición (Fidel López) sostenía como elementos fundacionales civilizadores a unos *inkas* completamente idealizados y hasta hechos parientes lingüísticos de los pueblos indoeuropeos —unos «incas arios», en una suerte de invención de parentesco artificial con Occidente—. La otra, sostenida por Mitre, terminó por imponerse, y reivindicaba la conquista española como el hecho fundacional (ver Quijada Mauriño, 1996).

Mas con el tiempo, de modo amplio, la fundación de la propia República terminó por ser observada o reivindicada como el «año cero» de la autopercepción historiográfica de nuestras naciones en la percepción criolla asumida por los Estados, colocándose los períodos anteriores en una especie de casilleros separados. Los períodos coloniales resultaban inocuos en algunas naciones e incómodos en otras debido a las reminiscencias que traían en cada caso sobre situaciones latentes o no resueltas del propio presente social. La fuerza de estas visiones ha variado con la propia historia y las características de cada uno de nuestros países y dentro de los Andes, un área con una mayoría indígena tradicional o ahora más bien andino-urbana.

Aunque, paradójicamente, el área andina tiene la mayor riqueza de fuentes de todo tipo para la reconstrucción del pasado de las sociedades nativas, debido a estas connotaciones latentes este aspecto ha sido también digno de particular preocupación por las elites y hasta por las potencias neocoloniales. Por diversidad de condicionantes históricas y sociales, el relegamiento de esta historia de los antecedentes de las mayorías nacionales al «desván» de la historia nacional peruana ha sido particularmente intenso y sistemático. Ha tomado multitud de formas, hasta convertirse en una versión extrema de la virtual operación global de destrucción de la memoria del pasado y de la historia de los últimos treinta años, un aspecto que en nuestros países no podemos darnos el lujo de considerar separado de su evidente componente político de dominación.

Así, una imagen histórica tradicionalista oficial basada en los actos de los gobernantes —de allí el apelativo de «historizante» que usamos al principio—, construida por la República y asumida por el Estado, fue transmitida a todos los sectores de la sociedad peruana —incluida aquella mayoría que no se encontraba a sí misma en ninguna parte de esta misma narración—. Estas mayorías se hallaban —o hallan— así relegadas

en esta narración oficial al desván de un pasado arqueológico concebido en los antiguos términos descriptivos y asépticos propios de los museos, o al exotismo de una etnología sin componente histórico.¹²

Ambas ciencias —etnología y arqueología— terminaban así concebidas, sin decirlo, como variedades locales de una prehistoria o etnología europea del siglo XIX, incapaz de ser conectada por sus lectores o practicantes actuales a su propio presente —ni siquiera a su verdadero pasado—, lo que incluye una obvia consideración del hecho colonial y sus consecuencias históricas inmediatas y de largo plazo.

8.

Un primer momento en que el interés sobre la historia de esta mayoría aumentó se dio en el Perú a principios del siglo XX. La apertura cultural influenciada por la expansión económica occidental de esta época motivó diversos movimientos intelectuales, entre ellos el denominado indigenismo. En un marco de alzamientos campesinos se promovió, con directo afán reivindicativo, una serie de estudios y testimonios sobre la vida contemporánea y pasada andina por escritores y artistas mestizos y algunos andinos sobre todo en el sur andino. En el terreno mismo de la ciencia, la figura de J.C. Tello destacó en estos años de modo notable. Formado en esos años en la Universidad del Cuzco, L.E. Valcárcel tuvo después en San Marcos un papel esencial en la institucionalización de los estudios etnológicos en el Perú. Precedida por las expediciones de arqueólogos y etnólogos norteamericanos desde los años 1930, la posterior llegada de la denominada etnohistoria andina —en realidad una antropología o reconstrucción antropológica de las sociedades andinas de los siglos XIV y XV— constituyó otro momento especial desde mediados de los años 1950.

Pero fue solo con la masificación de la educación universitaria a partir de los años sesenta-setenta que se dio lugar a un surgimiento de toda una generación de estudiosos del área en historia y ciencias sociales. Esto incluyó a numerosos de origen andino o popular, que tuvieron como interés principal a diversos momentos y aspectos de esta historia, a diferencia de los historiadores de origen criollo predominantes en las anteriores generaciones. Este cambio en orientación y preo-

12 Ahora tenemos también un tipo de descripción museística *light*, emparentada con lo turístico o lo meramente estetizante.

cupaciones tuvo también como uno de los escenarios principales a nuestra Universidad. Gracias al trabajo de estas generaciones y lo avanzado por los estudios andinistas extranjeros en el terreno de los especialistas ya se ha superado la visión tradicionalista de la historia peruana. En realidad los historiadores peruanistas, con sus especialidades respectivas, lo mencionen o no, tienen casi todos ese panorama amplio más moderno de la historia peruana.

9.

Aunque ha habido y hay cierta difusión pública, en términos amplios y prácticos este saber o cuadro amplio histórico y de otras ciencias sociales casi no ha trasvasado a la escuela ni al saber más amplio. Debido al nivel general bajo de la educación, una de las manifestaciones de esto es que los descendientes actuales de todo ese rico pasado no tienen una idea clara de él ni de las líneas maestras y la articulación amplia de la historia nacional.

Hay que decir que tampoco las elites nacionales peruanas han tenido particular interés por dotarse de esta perspectiva de largo plazo, y más bien han tratado de perpetuar la antigua visión con modificaciones superficiales o desincentivando abiertamente la enseñanza y conocimiento históricos. Con el advenimiento del proyecto global neoliberal, esta imitación del proyecto global de borrar la memoria histórica colectiva les ha costado en realidad caro. Ellos también han pasado a una posición de aun mayor dependencia de los grandes intereses extranjeros y han perdido o preferido perder referentes a veces básicos de orientación.

Puede decirse que respecto a la historia y al papel de las mayorías nacionales, dos «vertientes del olvido» entraron en los Andes desde fines de los ochenta en una coalescencia de mutua conveniencia, que en el Perú aún se mantiene en buena parte. Mientras tanto, el «desmarque» muy gradual de América Latina como un todo de este proyecto vuelve poco a poco a otorgar voz en otras naciones a estas preocupaciones de los propios protagonistas antiguos y actuales por encontrar su lugar en la historia nacional y latinoamericana.

Por circunstancias tanto geográficas como sociales, la incorporación de los propios miembros de las sociedades amazónicas a estos intereses sobre su propio pasado ha sido más lenta en el Perú, pero en la actualidad es algo que empieza también a percibirse. Los modernos estudios etnohistóricos, arqueológicos y lin-

guísticos en diversas zonas de esta extensa región de las llamadas ‘tierras bajas’ sudamericanas muestran, con un detalle que antes no hubiéramos podido sospechar, las posibilidades de una reconstrucción del pasado de estos pueblos. De igual manera, hay narraciones cada vez más detalladas de la historia posterior al contacto de estas poblaciones, marcadas en ciertos aspectos de un modo incluso más profundo por los estragos del contacto con Occidente. Su historia es, en el caso de muchas de ellas, virtualmente una de continuación por episodios o prolongación indefinida de la situación misma de la conquista, solo que ahora con medios infinitamente más destructivos.

10.

Abordaremos ahora la cuestión de la relación de todo esto con las disciplinas académicas y sus autodefiniciones, así como con la disciplina de la historia formalmente entendida como tal. Empezaremos por la situación de la mayoría de la población al respecto. Para cualquier observador con una cultura histórica básica resultará obvio que los conocimientos, más o menos salpicados, otorgados por la escuela en las condiciones actuales no permiten —ni la visión de los programas parece estar diseñada para permitirlo— la adquisición de un mínimo de conciencia o sentido histórico para la amplia mayoría de ciudadanos.

Aquí actúa también la excesiva confianza «cosmológica» de la elite que, en una actitud típica de sociedad de antiguo régimen, presupone la ausencia de cambios como una suerte de premisa o, en todo caso, de objetivo supremo.¹³ La visión del largo plazo, nunca muy asumida, ha sido echada por la borda en estas décadas de neoliberalismo asumido por el pragmatismo y la negación de la historia. Por tanto, el verdadero sentido histórico amplio, escaso a veces hasta entre los profesionales del asunto —y en todo el mundo— es aún más escaso en nuestras sociedades. La historia pasa así a tomar socialmente solo su usual papel legitimador antes mencionado, basado en versiones inclusive multiplicadas por cada uno de los sectores sociales o estamentos respectivos. Ellas, como es de esperarse, con frecuencia se encuentran distantes o absolutamente reñidas con las interpretaciones de la historia profesionalmente entendida.

¹³ De hecho, ese es quizá el sentido cultural profundo del dicho criollo de que aún en el terreno cotidiano, la actitud típica es de ‘pasar trabajos para no trabajar’.

El paso de las «historicidades» tradicionales o urbanas a la adquisición de la cultura histórica por los grandes sectores sociales es un proceso que toma tiempo y dependerá completamente de políticas de Estado futuras respecto a la educación. De hecho, para el individuo promedio, pasar de los referentes socioculturales inmediatos a una consideración más amplia de los factores sociales e históricos en su propio destino es algo no solamente difícil de adquirir, sino que suele traer todo género de obvias resistencias, pues las historicidades son parte integrante de una visión del mundo con su propia lógica interna.

Esta lógica suele ser de carácter tan autocontenido que incluso a nivel universitario los historiadores tenemos muchas veces que informar a los alumnos inscritos en la carrera de historia el hecho básico de que la historia puede y con el paso del tiempo debe —como toda reconstrucción de carácter científico— ser inevitablemente reformulada con nuevos materiales e interpretaciones. Muchos de los alumnos principiantes, por ejemplo, esperan —o solo les es permitido— oír o concebir alguna variante quizá con más detalles de una versión ya constituida que han oído en la secundaria o instituto, solo que esta vez suministrada por el profesor y apoyada por algunas fuentes o libros. Hay que decir que aun terminando formalmente la carrera una gran parte elige por toda meta en el trabajo de graduación aportar algunos detalles más sobre un esquema que, en el fondo, es el mismo de la escuela.

11.

Si esto ocurre con la historia más o menos formal, es de imaginarse las dificultades de todo tipo que enfrentará la incorporación a la visión moderna de la historia de toda esa mayoría, subordinada en el tiempo que oficialmente reconocemos como histórico. Esto es decir —según la versión que se elija— después de la conquista española o de la fundación de la República. Y estamos dejando de lado en este ensayo problemas como la transformación sociocultural que conduce al denominado «mestizaje cultural», el problema de la historia de las minorías producto de otras migraciones y que se integraron más bien a los contingentes populares, o las obvias dificultades y otros problemas que, más allá o más acá de las diferencias socioétnicas, trae siempre la consideración del presente en términos históricos.

Así, a la historia precolonial o a la «historia paralela» de todas esas otras poblaciones, «cortes» ya sea cro-

nológicos o en las especialidades concebidas en forma distinta a la historia pueden, proponiéndoselo o no, hacer más aguda la separación sociocultural. O hacer aun más difícil la adquisición de un conocimiento de tipo verdaderamente histórico. Eso se hace extensivo necesariamente a la totalidad de los integrantes de la nación —no solo a toda esa mayoría silenciada—, pues la visión correspondiente complementaria de la elite es ya de partida parcial, generándose otra historicidad y no una historia. Este es en realidad el origen social o la «etnogénesis», si se quiere, de las denominadas «visiones» indigenista e hispanista de la historia nacional en su forma usual de la escuela. Por una reacción natural, a su vez, «la otra sección» neoindigenista ha construido y reconstruye con los elementos que tiene a su disposición una visión idealizadora del pasado prehispánico. El asunto ideológico inevitablemente ligado a este asunto —por el mencionado papel social legitimador de la historia— lo hace difícil de tratar a este nivel, y no es obvio que podrá ser solucionado sino como parte de transformaciones sociopolíticas mayores.

12.

Pero en cuanto a la interpretación misma a ofrecer, que es algo que debe ser previamente pensado y discutido en terreno académico, parece también difícil ponerse de acuerdo en este momento. Dejando otra vez de lado nuestras propias adscripciones ideológicas —nuevamente inevitables, pues los académicos también pertenecen a la sociedad como un todo— en realidad este asunto de la interpretación ya viene siendo discutido desde hace más de década y media de debates en la academia internacional, a veces bajo el marbete un poco estrecho de «historización» del pasado de determinadas naciones.¹⁴ Pero en términos teóricos amplios este tema permanece aún como un asunto de discusión en este preciso momento,

14 El contenido y la recepción de un libro como el de P. Klarén (2004) resulta a este respecto un caso mercedor de estudio, más allá del caso comentario oficial. La perspectiva externa le brinda a este autor la posibilidad de síntesis equilibrada y de acceso a los libros y estudios modernos, la mayor parte de ellos no traducidos, pero siempre hay un sesgo hacia la reducción en extensión y profundidad de la historia antigua prehispánica. Las dificultades se prolongan con la lógica propia del período colonial, y se encuentra de algún modo el énfasis usual en la república y los tiempos más recientes, hasta llegar incluso a lo *evenementielle*. El experimento sin embargo parece exitoso y haber tenido buena acogida, pues brinda acceso a ideas de libros inaccesibles para muchos estudiantes o profesores por no haber sido traducidos ni difundidos. En esto puede ser comparado favorablemente, pese a lo señalado, a las presentaciones más inconexas de académicos locales convocados en otra serie de manuales editados por la misma editorial.

sobre todo por antropólogos y algo menos por los propios historiadores. He publicado algo sobre mi opción teórico-metodológica para abordar esto en el análisis del pasado, un asunto que suele provocar discusiones a veces interminables por desconocimiento o desacuerdo sobre lo ya avanzado en otras áreas con problemas análogos, así que remito a esos trabajos.¹⁵

Independientemente de que las diversas versiones propiamente históricas siempre existan y deban existir, confundir esto con la existencia de las mencionadas versiones múltiples derivadas de la visión exclusiva de cada grupo social —imposibles de defender desde un punto de vista histórico propiamente dicho— es confundir o pretender confundir lamentablemente los términos. Esto es, sin embargo, frecuente de oír en las argumentaciones de las ciencias sociales actuales, debido a la multiplicación de versiones postmodernistas. Estas versiones se han aprovechado en parte de la orientación necesariamente relativista dentro de la antropología social, disciplina que ha influenciado en uno u otro modo a la historia desde los años ochenta. Esta influencia de la etnología se ha derivado de que al observar otras sociedades —e incluso, es el caso de la historia, de nuestro bien distinto pasado social— se necesita conocer la interpretación mediada por la cultura que hacen los individuos de sus actos o de la realidad, para entender así dichos actos y no analizarlos bajo nuestras propias premisas cognoscitivas o morales —el denominado etnocentrismo—.

Ahora bien, hay que aclarar que este asunto de la consideración del punto de vista ajeno —este relativismo moral o del punto de vista— no llevó a la etnología o antropología clásica, como saber concebido en términos científicos, al relativismo gnoseológico o al agnosticismo, es decir a la renuncia al objetivo de alcanzar una dilucidación o interpretación explicativa de la relación entre todos estos factores sociales. De hecho, esta disciplina, en conjunción con la observación histórica de las sociedades, ha alcanzado las herramientas teóricas para hacer interpretaciones explicativas de este tipo observando virtualmente a todas las sociedades humanas. Es más bien la antropología postmoderna, que ha infiltrado desde los años ochenta toda la discusión teórica antropológica, la que ha propuesto esta más que dudosa salida —ya sea en su variantes seudofilosófica o

literaria «estetizante»— a este problema de interpretación de las ciencias sociales y la historia.

En etnología se ha tratado de extender así al conocimiento científico y su validez un relativismo más bien de tipo moral —o de la formación o incluso suspensión momentánea del juicio frente a lo estudiado— que debe adquirir necesariamente el antropólogo. Esta posición de suspensión o flexibilidad del juicio y criterio deriva de que muchos de los patrones que nos resultan más arraigados y naturales en nuestra vida social y diaria tienen un fundamento cultural y sociohistórico, y es obvio que una vez reintegrado —bien o mal— a su propia sociedad el antropólogo participa en el fondo de la mayor parte de sus referentes y valores. Este difícil equilibrio necesario, aunque tremendamente demandante, no llevó nunca a la antropología clásica hacia la postulación de la incognoscibilidad de las sociedades o aspectos a estudiar en las sociedades tradicionales.

13.

Como vimos, los grupos sociales tradicionales cuentan de modo muy distinto los mismos sucesos o la historia, y esto es una forma más de la visión humana mediada a través de los condicionantes socioculturales. Es obvia para los historiadores la observación o autoobservación de que algo equivalente sucede —incluso a través de la confrontación de interpretaciones alternas— en la propia historiografía moderna. Mas solamente en su esencia más abstracta el caso es el mismo. Gracias al método crítico clásico y los aportes más modernos, cualitativamente se ha adquirido —y no hace mucho tiempo, como vimos, y tampoco por todos los historiadores— lo que podríamos considerar un nivel superior de desacuerdo, ya más semejante al desacuerdo científico. Este consiste en una forma —referida esta vez a la interpretación del pasado humano y social— del desacuerdo entre las hipótesis o teorías explicativas de los fenómenos en las ciencias.

Sucede que las reconstrucciones históricas son falsables, es decir verificables gracias al método crítico y en algunos casos incluso a disciplinas como la arqueología u otras disciplinas que permiten datar e identificar restos materiales con suma precisión —incluidos papel, tinta, objetos personales y los propios restos humanos—.¹⁶ Observando bien la historia de la

15 Ver un ensayo amplio de usar un enfoque múltiple de este tipo en mi libro de 2010, más algunas reflexiones teóricas adicionales en Arana Bustamante (2011a y b). Es obvia la influencia de los estudios de M. Sahlons en los dos primeros trabajos citados.

16 Esto, desde luego, a pesar de toda la discusión puramente filosófica sobre el asunto.

historiografía se percibe que tras un tiempo, una posición o un conjunto de posiciones sobre los métodos de reconstrucción histórica son adoptadas por la comunidad de estudiosos. Esto sucede, como en las ciencias, más que del resultado de torneos o polémicas —que en realidad las más de las veces son inútiles, sobre todo en estos temas con carga ideológica y social— mediante la adopción del nuevo o nuevos puntos de vista por las siguientes generaciones.

De momento, como dije, quiero concentrarme en el asunto de la supuesta delimitación de los territorios académicos y el tipo de historia a construir para abordar el pasado de las sociedades tradicionales. En este punto la mera discusión teórica también se mezcla con los intereses que dentro del ámbito académico buscan impulsar una u otra posición. Mas con toda esa contaminación inevitable, la Universidad es el lugar donde se llevan a cabo estas síntesis, discusiones o silenciamientos y «suspensiones del debate», a veces por largos períodos. Mas siempre es desde el espacio universitario de donde son proyectadas las ideas hacia la sociedad. El área andina, por sus propias características, fue una de las primeras observadas con estas herramientas teóricas de tipo etnológico, y produjo adelantos en ese sentido en los propios años en que se producía un acercamiento mundial más sistemático al pasado de los pueblos tradicionales en todos los medios académicos. Ello sucedió desde fines de los años 1940, con la institucionalización de la llamada etnohistoria como una rama específica dedicada al estudio de los indígenas norteamericanos en los EE.UU., de donde hemos repetido todo este tiempo de modo bastante mecánico un término que ya resulta obviamente inadecuado.

En los años 1960-1970 esta perspectiva estaría resituada dentro de los primeros esbozos de lo que después se llamaría antropología histórica en Francia, más enfocada en la comprensión de su propio origen medieval y de la sociedad del Antiguo Régimen. Sintetizando este diálogo entre diversas corrientes de análisis, en los Andes, puede decirse que varias de las formulaciones de N. Wachtel, a comienzos de los años setenta, trazaban todo un programa a seguir, que en realidad fue continuado con más intensidad en otras regiones. En los estudios andinos, según una percepción en 1973 de este autor, se imponía «... como una evidencia la convergencia de todas las ciencias sociales: arqueología, etnología, lingüística, geografía, historia, etc...» (1973: 19).

Después de mediados de los ochenta, puede decirse que este asunto de las historicidades se mantuvo a nivel mundial en la academia como una discusión minoritaria, ante su obvia dificultad teórica. Mas también fue debido a la interferencia, primero, de una crítica presentada como neomarxista y luego de las ideas postmodernistas en antropología, historia, y todo el debate entre ambas disciplinas. La óptica particularista adoptada en los estudios andinos propició más bien la prolongación de una situación de acumulación de estudios especializados y un gran aumento de evidencia a disposición. Mas la investigación sobre estos asuntos empleando la búsqueda de una síntesis apropiada entre las herramientas puestas ya a disposición por el edificio de las ciencias continuó en muchas otras áreas de estudios durante este mismo período.

Lo que puede observarse al examinar la evolución de estos estudios en el ámbito internacional es una obvia dificultad de clasificación, autodenominación, y de adscripción institucional dentro de las Universidades, con su sistema de departamentos construido según el modelo del siglo XIX. Ello no ha llevado, sin embargo —o por lo menos no es perceptible en su trabajo—, a los investigadores trabajando en estas áreas de síntesis a ninguna duda de tipo existencial, cuestión que sí se ha hecho más aparente en aquellos adscritos al movimiento postmodernista —al parecer condenados por algún poderoso designio espiritual a la crítica improductiva de por vida—.

En esto, he observado que los estudiosos buscando combinaciones más precisas entre las disciplinas clásicas han compartido en este tiempo, aunque ubicados en trincheras diferentes, una cierta actitud existencial con sus colegas más conservadores. Ellos, trabajando su campo de acuerdo a las reglas establecidas —sobre todo en historia—, sin perder el tiempo en debates que les eran más bien confusos, después de concluir un libro o alguna serie de artículos, de vez en cuando han emergido la cabeza de la mesa de trabajo para comentar al respecto. En algún artículo o comentario ellos se han preguntado algo así como: ¿qué crisis?, ¿de qué hablan estos señores? Generalmente se han contestado a sí mismos en esos foros sosteniendo la imposibilidad lógica del postmodernismo y que no había crisis alguna en la historia. Y tras la presentación respectiva volvían así a la tranquilidad de su torre de marfil —o *nirvana* académica, como ha sostenido un comentarista agudo—. Lo cual nos lleva ahora a un pequeño *ex-cursus*.

14.

La realidad es que sí hubo un ataque directo, y que en ciertos medios continúa, a la validez de la historia y las ciencias sociales por el propagandizado movimiento postmodernista. Mas lo teórico en este ataque quizá no era tan importante, ya que la crisis pretendía ser más provocada —precisamente por el ataque masivo— que diagnosticada. Es cierto que el campo de la historia, cuyo método histórico o hermenéutico se enseña desde la primera formación profesional y está justamente construido a prueba de toda clase de falsificaciones, resultó comparativamente casi inmune a esta clase de seducciones. Mas la discusión sobre este tema de las historicidades, que comenzó a mediados de los ochenta, contribuyó a la confusión, pues participaba de las dudas existenciales globales de la antropología respecto a sus pueblos estudiados y de estos pueblos respecto a sí mismos.

Estas dudas también fueron empleadas para pretender, en el espíritu general de la época, introducir, como dijimos ya, un relativismo gnoseológico de contrabando en el propio territorio de la interpretación histórica. Los historiadores —ni los sociólogos más «normales»— no están habituados a este tipo de fenómenos, mejor analizables en sociedades distintas a la suya propia. No lo están en lo teórico ni en lo práctico —en realidad ignorándolos en su mayor parte—, así que podían ser tomados de sorpresa. Los historiadores —olfateando por su propia preparación heurística alguna clase de estafa— podían con frecuencia mover negativamente la cabeza y volver tranquilos a sus documentos.

Sin embargo, el debate productivo, no el improductivo, sobre este asunto de las historicidades, aún en desarrollo, ha sido y es importante —y más en un país como el nuestro— y trae necesariamente consecuencias de todo tipo. Una de las primeras que se puede observar es que en este territorio de la construcción de un enfoque adecuado a la reconstrucción de este «otro» pasado, se impone una confluencia necesaria de especialidades, cada una con sus propias tradiciones de pensamiento. Estas son con frecuencia bien distintas y necesitan ser bien establecidas con los criterios amplios de la historia de las ideas. En la mayor parte de campos de estudios esto es más una meta futura que una realidad, aunque los resultados sean ya bien visibles e iluminadores en los campos donde se ha ensayado. Esta discusión institucional y académica, incluso solo

en cuanto al aspecto de los términos de caracterización de la reconstrucción a ofrecerse suscita desde ya algunas reflexiones.

15.

En primer lugar hay que indicar que los pueblos mismos, interesados por este pasado remoto, hacen bien en guiarse por el sano sentido común, y concebir y calificar a este pasado como su historia. De hecho, es perceptible ya en el Perú un movimiento de autoafirmación colectiva de estas identidades e historias regionales. Su gran motor, al margen de las semillas académicas antes plantadas de diverso origen, son los descubrimientos arqueológicos modernos, la puesta en valor de los monumentos prehispánicos, el papel de los museos regionales —a veces con otras intenciones, que pueden ser turísticas—. Incluso los discursos asociados a esto pueden estar aún mediatizados por la escuela, el Estado y por diferentes instancias intermedias como los intereses turísticos, pero ello en realidad no importa a mediano plazo. Además, la facilidad de las comunicaciones también posibilita hoy en día a los pueblos acceder directamente a visiones algo más completas provenientes del medio académico o universitario.

Todo esto en términos históricos y sociales significa una puesta en contacto con las evidencias directas de un pasado por sus propios herederos, que hoy tienen más posibilidades potenciales que nunca para entenderlo y asumirlo como tal. Este es un fenómeno que en este momento es global, y en el cual el grado en que este autorreconocimiento sucede o es asumido difiere ampliamente del tamaño, constitución y política de los Estados hacia él. La constitución social «fraccionada» de América Latina, herencia colonial, quizá más evidente en el área andina, hace que esto tenga un sesgo muy particular en esta área, donde desde luego hay también variaciones en este asunto de acuerdo a las naciones y su forma de organización político-social.

16.

Estas consideraciones nos llevan de regreso al ambiente universitario, donde los discursos por construir variarán en su propia clasificación según muchos factores. Un asunto de partida es que si bien una reconstrucción de este tipo necesita la concurrencia de la actividad de todos los campos antes mencionados, ello no es muy posible y a veces ni siquiera permitido. Por ejem-

plo, en los denominados estudios andinos, la academia norteamericana más oficiosa pretendería, como en general se manifestó durante el auge del postmodernismo a nivel global durante los años noventa, determinar qué enfoques deben o pueden o no ser utilizados. Es difícil hacer abstracción de este factor concreto, origen de muchas discusiones también al interior de la propia academia metropolitana. En ese debate es bien visible que existe también un grado de incompreensión real de las perspectivas propuestas verdaderamente totalizadoras en este terreno por los especialistas en cada campo. En esencia, estas son ya antiguas, pudiéndose remontar quizá hasta las propias aspiraciones teóricas de M. Mauss a principios del siglo xx y a su influencia sobre los miembros del *Année Sociologique* primero y *Annales* después —especialmente sobre M. Bloch—.

El problema es que estas perspectivas exigen el manejo al menos básico de los conceptos de una serie de disciplinas que las tradiciones académicas suelen separar debido a la especialización profesional, que en cierto modo también ha devorado a las propias ciencias sociales universitarias. Esta discusión está todavía en desarrollo, y está en gran parte mediatizada, como vemos, aunque en los hechos se disponga en la metrópoli de toda la información y posibilidades científicas de elaborar estas síntesis. De manera que, previo conocimiento de los términos científicos generales de este asunto y manteniendo un diálogo que en realidad es una característica irrenunciable de la ciencia, es imprescindible comenzar a formular también una posición propia para los países latinoamericanos, andinos y el Perú en particular, aunque las perspectivas difieran de manera casi necesaria.

17.

Al margen de las dificultades teóricas y prácticas de la convergencia, que no es asunto de este artículo, hay que recalcar que estas dificultades suceden también por una cuestión precisamente de perspectiva. El asunto es más fácilmente ilustrable volviendo al asunto de las identidades regionales. La población misma asumirá, por ejemplo, directamente la imagen que ofrece un museo arqueológico regional sobre su pasado como historia. De hecho, cuando la recolección de evidencias y la reconstrucción han avanzado lo suficiente, se percibe bien la evolución en el largo plazo y, en las sociedades más complejas, son bien visibles las cuestiones del poder, política, guerra, desigualdad, lucha por los

recursos y excedente social, propias todas de la historia *tout court*. En eso los arqueólogos de la región también coincidirán de modo general más allá —o más acá— de la teoría, e incluso estarán mejor posicionados para advertir las continuidades aún vigentes en modo más o menos transformado en el propio presente. Pero, aparte de la posición teórica en el debate al respecto, en realidad la perspectiva social misma hará que sus colegas limeños tengan más cuidado o reparos respecto a asuntos que parecerían solo relativos a los fueros de la especialidad profesional.

Como dijimos, la academia extranjera inició ya hace buen tiempo debates al respecto en su propio seno, pero que resultan en buena cuenta autocentros y también influenciados por el tipo de relación que mantienen nuestras naciones. Así que el antiguo pero vigente programa de Wachtel de los años setenta, aunque hoy más realizable en nuestra región, sigue dependiendo de estos factores y problemas ligados a la propia obvia constitución social de las ciencias sociales. En el estado actual de las investigaciones, en este terreno de los estudios andinos esta síntesis es pues tarea para las generaciones más jóvenes, más abiertas a las novedades y de las cuales una cada vez mayor proporción comparte los mismos antecedentes históricos con la población estudiada. Así, estamos arribando en los Andes a aquella «contradicción de tipo lógico y moral» mencionada por C. Lévi-Strauss en un texto del bastante lejano 1961: la de pretender estudiar un pasado que tenemos a nuestro lado y es parte de nuestros propios antecedentes nacionales y personales con las ciencias y procedimientos extraídos de los distintos cajones de la «estantería» del utillaje científico creado por Occidente para estudiar a los pueblos distintos a ellos. La creación de este utillaje, en efecto, sucedió en condiciones distintas tanto de los pueblos mismos como de las relaciones globales más amplias entre las sociedades.

18.

La historia de las ciencias es una gran fuga en la que las voces de los pueblos se van dejando oír gradualmente.

J.W. GOETHE, 1828/1907/1993:136

Debemos dar ahora una conclusión preliminar, pues hemos debido tratar el asunto dentro de los límites de un artículo. He dado aquí forma más académica a este conjunto de reflexiones, pues creo que aborda algunos asuntos que es preciso esclarecer más allá de las profesiones

y territorios académicos. Pero debido a su origen no he buscado ser exhaustivo en citas de referencia y cuestiones que suelen ser conocidas y cuyas definiciones pueden encontrarse en cualquier manual o monografía básica. Este debate internacional sobre el carácter de las historicidades se encuentra, por otra parte, en pleno desarrollo. Ahora, si bien se pueden recusar nombres de disciplinas o la unilateralidad de metodologías, obviamente, no es recomendable —ni siquiera posible— sustraerse al pensamiento científico en sí. Y no es posible tampoco imitar a Occidente cuando ha pretendido hacerlo en este último tiempo, pues ello sería en verdad imitar elecciones de tipo más bien suicida.

En términos prácticos tampoco será posible renunciar a un grado de especialización académica debido al reparto mismo de labores y a las cualidades e inclinaciones personales mismas, todo ello ligado a las carreras profesionales mismas. Pero será cada vez más necesario para los especialistas y los alumnos de las nuevas generaciones conocer lo básico de los métodos, procedimientos, tipo de razonamiento y resultados fácticos y teóricos de las disciplinas vecinas, lo que demanda un esfuerzo y formación extra especial. El hecho de que los propios pueblos comienzan a apoderarse de su historia, no sin recelo, lo cual también es comprensible, es un factor que habrá que tomar cada vez más en cuenta. De modo que el diálogo más activo y estrecho de las disciplinas —la tantas veces mentada interdisciplinariedad, acompañada de un cierto grado de transdisciplinariedad— se hará cada vez más imprescindible más allá de las palabras decorativas de proyectos en que suelen convertirse con frecuencia. Parece que este momento corresponde al paso previo hacia una futura fusión de las disciplinas que tratan de los pueblos más tradicionales.

Finalmente, el contacto con la propia gente más allá del tradicional papel de informante es cada vez más imprescindible para los expertos. Ello ha sido señalado por los antropólogos más contemporáneos, pero creo que la versión que generalmente ofrece la antropología postmoderna dista mucho de la comprensión que estos pueblos exigen respecto a la sociedad y la cultura. Una antropología «dialógica» sin explicaciones —mutuas— es en realidad otra forma de ejercicio estéril, y la propia gente lo percibe rápidamente.

Se puede concluir que la construcción de una aproximación objetiva e interpretativa del pasado de estas sociedades y hasta cierto punto de las mayorías nacionales irá ligada en el futuro al propio proceso

educativo. Para ello, como ha sido señalado, tanto la historia convencional, la denominada etnohistoria, la etnología, indispensable para la interpretación, como la propia arqueología sufrirán necesariamente cambios en sus aparatos conceptuales y en sus estrategias prácticas. De hecho, el historiador se coloca inevitablemente en otro plano frente al sociólogo práctico, pero en nuestro caso, este campo de estudios del pasado de las sociedades no occidentales equivaldrá en el futuro al nacimiento de una forma distinta, que ahora nos resulta más compleja y exigente, de concebir y hacer la historia.

NOTA. Este texto se desprendió de los seminarios dedicados a la mitohistoria de los procesos de centralización del Cuzco inka dictados durante los semestres académicos 2012-2/2013-1, donde se hicieron necesarias algunas aclaraciones previas para situar la discusión especializada posterior. De algún modo ha quedado también incorporado al proyecto específico de investigación 131501295 del Instituto de Investigaciones Histórico Sociales de la Facultad, por lo que puede concebirse como un marco conceptual y una reflexión previas sobre la dimensión social de este tipo de estudios en nuestro medio. Por otra parte, debo mi iniciación al estudio de algunas sociedades y culturas amazónicas a un curso de verano (2012) del profesor James Regan en la Facultad.

Referencias bibliográficas

- ANDERSON, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- ANÓNIMO ([c.1608] 2008). *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Edición bilingüe, transliteración moderna, versión paleográfica, traducción castellana, presentación y notas de G. Taylor. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos-Instituto de Estudios Peruanos-Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- ARANA BUSTAMANTE, Luis (2010). *Sin malicia ninguna. Transformaciones socioculturales coloniales en un kuraka ilegítimo (Huaylas, 1647-48)*. Lima: Asamblea Nacional de Rectores.
- ARANA BUSTAMANTE, Luis (2011a). Reflexiones sobre método y teoría en microhistoria, etnohistoria e historia colonial andinas. *Investigaciones Sociales* 27:421-444.

- ARANA BUSTAMANTE, Luis (2011b). Narración y perspectiva etnográfica en un fragmento de la Nueva Corónica. *Anthropologica* 29:31-51.
- ARANA BUSTAMANTE, Luis (2012). Brian S. Bauer. Cuzco antiguo. Tierra natal de los incas. Reseña en *Investigaciones Sociales* 29: 124-126.
- ARANA BUSTAMANTE, Luis ms. 2012. Perspectivas de investigación en etnohistoria andina: estados y cacicatos andinos. A publicarse.
- BAUER, Brian (2008). *Cuzco Antiguo. Tierra natal de los incas*. Cuzco: CERA Bartolomé de Las Casas.
- BLOCH, Marc ([1949]1996). *Apología para la historia o el oficio del historiador*. Nueva edición crítica y traducción, con estudios preliminares. México D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia – Fondo de Cultura Económica.
- BROWN, Peter (2003). A Life of Learning. American Council of Learned Societies. Ch. Homer Haskins Lecture, 2003. Occasional Papers. Disponible en www.acls.org. Consultado el 28-8-2010.
- CABELLO DE BALBOA, Miguel ([1586]1969). *Miscelánea Antártica*. Edición de Luis E. Valcárcel. Lima: Instituto de Etnología de la Universidad Mayor de San Marcos.
- DILLEHAY, Tom y Alana CORDY-COLLINS, eds. (1991). *The Northern Dynasties. Kingship and Statecraft in Chimor. A Symposium at Dumbarton Oaks*. Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- ELIADE, Mircea (1961/1985). *Mito y realidad*. Barcelona: Labor.
- FINK, Carole (1989/2004). *Marc Bloch. Una vida para la historia*. Valencia: Universitat de València.
- GILLESPIE, Susan (1989). *The Aztec Kings. The Construction of Rulership in Mexica History*. Tucson-London: The University of Arizona Press. Existe traducción castellana en Siglo XXI, México.
- GOETHE, Johann W. ([1829/1907]1993). Consideraciones desde la perspectiva de los peregrinos. Arte, ética, naturaleza. De 'Los años de peregrinaje de Wilhem Meister'. En sus *Máximas y Reflexiones*, 117-150. Barcelona: Edhasa.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe ([c.1615]1980). *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Edición crítica de J.V. Murra y R. Adorno. Traducción de los textos en lenguas nativas de J. Urioste. México D.F.: Siglo XXI. Versión digital del manuscrito, transcripción paleográfica, índices y abundantes materiales conexos y estudios en www.kb.dk/elib/mss/poma
- HILL, Jonathan, ed., (1998). *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- KARÉN, Peter (2004). *Nación y sociedad en la historia del Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1961a/2008). ¿Está la antropología en peligro de muerte? *Correo de la Unesco* 2008,5. Disponible en sitio *web* de la UNESCO en Internet.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1961b/1971). *Arte, lenguaje, etnología. Entrevistas con G. Charbonnier*. Colección mínima, 14. México D.F.-Buenos Aires-Madrid: Siglo XXI.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1962/1964). *El pensamiento salvaje*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- LEACH, Edmund (1964/1976). *Sistemas políticos de la Alta Birmania. Estudio sobre la estructura social Kachin*. Barcelona: Anagrama.
- MURRA, John (1984). The cultural future of Andean cultural majority. En David Maybury-Lewis (ed.). *The Prospects for Plural Societies*. Washington D.C.: American Ethnological Society, 30-38.
- QUIJADA MAURIÑO, Mónica (1996). Los incas «arios»: historia, lengua y raza en la construcción nacional hispanoamericana del siglo XIX. *Histórica* 20 (2):243-269.
- RICHARDS, Audrey (1960). Social mechanisms for the transfer of political rights in some African tribes. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 90:175-190.
- ROWE, John ([1948]1970). El reino de Chimor. En Roger Ravines, ed. *Cien años de arqueología en el Perú*. Lima: Petroperú-Instituto de Estudios Peruanos.
- SALOMON, Frank (1985). A Historical View of Andean Ethnology. *Mountain Research and Development*, 5(1):79-98.
- URTON, Gary (2002). Codificación binaria en los khipus incaicos. *Revista Andina* 35:9-68.
- VARGAS UGARTE, Raúl (1936). La fecha de la fundación de Trujillo. *Revista Histórica* 10 (2):229-239.
- VILAR, Pierre (1980). Historia. En su *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, 17-47. Barcelona: Crítica.
- WACHTEL, Nathan (1973). *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.