

¿Existe la cultura andina?

Rommel Plasencia Soto
rplasencia@hotmail.com

«la sociedad indígena, harto enredada en su juego de relaciones, exhibe aquí una faceta más de su complejidad»

Nicolás Sánchez-Albornoz

RESUMEN

Nos proponemos mostrar los cuestionamientos principales que revisan el paradigma culturalista y cómo ésta ha sido apelada por los estudios históricos, y el de reconocer que la lógica del llamado «mundo andino», sus claves y respuestas, deben de ser encontradas al interior de ella misma, enfatizando sus cambios y dinámicas.

Palabras clave: *Cultura andina, cambio histórico, hermenéutica.*

ABSTRACT

We propose to show the main questions that review the cultural paradigm and how this it has been appealed by the historical studies, and to recognize that the logic of the call «Andean world», their keys and answers, must to be founded to the interior of itself, emphasizing its changes and dynamics.

Keywords: *Andean culture, historic change, hermeneutic.*

El título de esta comunicación pareciera ser un ejercicio inútil. Inútil por el hecho de que parece obvio y consabido de que existe una cultura andina que cimienta la nacionalidad peruana. Una verdad casi irrefutable que circula en los círculos políticos, en las organizaciones que tienen a la pobreza como agenda o aquellas que promueven políticas de afirmación cultural. Más aún, parece inútil

nuestra afirmación cuando en la escena contemporánea se ven irrumpir nuevos impulsos nacionalistas, a la par que la identidad étnica y los movimientos de revitalización cultural van tomando nuevas formas expresadas en movimientos sociales y políticos.

Sin embargo, queremos anticipar la respuesta a la pregunta que se expone como título de este texto. Es sí y no. Sí, porque no se puede negar que lo que se conoce por «cultura andina» posiblemente tenga una coherencia y una continuidad que se cristalizó en distintos horizontes culturales; y también no, porque no es como los políticos, los dirigentes indígenas, los operadores de turismo o los antropólogos de ONGs la conciben y la recrean. Con el agravante de que esta visión es la que generalmente se ha impuesto en el imaginario común y la opinión pública.

Lo que pretendo, a continuación, es tratar de descodificar esta segunda corriente de opinión, desde la antropología, y revisando los aportes más recientes del debate andinista.

¿Sociedad o cultura?

Es conocido el debate entre la antropología norteamericana y la británica. Estos últimos han sido reacios a considerar la cultura como una categoría válida y útil para explicar la regularidad y la varianza de las sociedades humanas. Por su herencia empírica, hija del positivismo europeo del siglo XIX, han preferido hablar de «sociedad», para referirse a la relación del hombre con sus semejantes, con la naturaleza y con sus dioses.

Así mismo, lo que para los norteamericanos es cultura, para los británicos este megaconcepto podría contener instituciones como el parentesco, el simbolismo y el ritual, la economía, la política, la ecología, etc.

La noción de sociedad o de estructura social implicaba además su percepción sólo a través de hechos factuales obtenidos a través de un riguroso trabajo de campo. En este sentido, lo que llamaremos el «andinismo»¹ ha sido subsidiaria del concepto de área cultural que la antropología norteamericana instaló académicamente en las primeras antropologías de países como México y Perú.

Las áreas culturales –concepto museológico y con énfasis ambiental– fueron útiles para clasificar «culturas», entendidas como entidades circunscritas con límites más o menos precisos, en la que el aislamiento era su requisito previo. Este particularismo histórico en realidad evocaba el concepto de «áreas naturales», con comunidades específicas y distintas unas de otras. El resultado de esta forma de interpretar la sociedad era usualmente monográfico, con títulos lacónicos que reflejaban estudios de comunidad entendidos como un todo y sin contactos con el exterior (Huarochirí, Vicos, Taquile, Quero o Moche).

Desde que Julian H. Steward emprendiese la formidable empresa de edificar el «Handbook of South American Indians» (1946), el concepto de «área cultural

andina» o «cultura andina» utilizado en el volumen II («The Andean Civilizations») se entronizó como académicamente correcto. Dos factores ayudaron a su rápida difusión en el vocabulario de las ciencias sociales.

El primero fue la influencia norteamericana en la antropología peruana desde Luís. E. Valcárcel hasta la década de los 70, aproximadamente. El segundo fue su uso extendido por el indigenismo, que la blandió en la arena política, artística y del periodismo.

Sin embargo, la crítica más sutil que se le puede hacer al concepto, es el de haber sido apelada por la historia. El área cultural andina o la cultura andina no sólo no es homogénea, sino que los procesos históricos han ido reformulando sus límites y su arreglos internos.

¿Se puede entonces hablar de una cultura y un orden social primordiales? Para hacerlo, como lo argumentan los propugnadores de la «cultura andina» es necesario adscribirse a lo que algunos académicos llaman «el mito de la autenticidad» y la «utopía de la diferencia». Estos procesos se relacionan con una postura ahistórica que curiosamente hecha mano de la historia (entendida como antigua y primordial) y en que la continuidad (el folklore, la «cultura») se imponen sobre el cambio (la historia, la economía política, la diferenciación regional). Eso explicaría el privilegio de las ideas, las mentalidades, la religión o las representaciones del mundo, cuando se quiere caracterizar lo «auténtico».

De este modo, la sociedad sujeta a cambios, mezclas, contactos, y contradicciones es incompatible con el concepto de «autenticidad», y si no se es auténtico no se tiene la diferencia primordial que nos hace únicos, singulares y ajenos a la variación.

Para ordenar mejor esta exposición, abordaré muy brevemente las que, a mi juicio, son las entradas teóricas de las que se ha beneficiado el concepto de cultura andina, entendida como inalterable y trascendente.

El culturalismo

El área cultural andina puede ser criticada como muchas otras, como lo ha sido el «mediterráneo», por ejemplo: *«Lo mediterráneo no es, en este sentido, «una sociedad» ni una generalización de un remoto nivel de abstracción sobre las características de las sociedades que la componen; en realidad, parece poco probable que se pueda generar una abstracción que subsuma todas las sociedades mediterráneas y al mismo tiempo excluya al resto del mundo. Más bien debe entenderse lo mediterráneo como el resultado de una interacción (con distintos fines) de gentes de diversas sociedades (...) y deben investigarse de forma histórica y comparativa»*². Es por ello que la «pureza» de lo andino explica porque tradicionalmente la antropología ha escogido las áreas consideradas como «homogéneas», es decir, las más «indígenas» para hacer sus estudios, como: Cusco, Puno, Ayacucho y Apurímac.

Cuando ha trabajado en áreas dinámicas reputadas como mestizas y plenamente mercantilizadas, lo ha hecho por su excepción y singularidad³, como el valle del Mantaro o la han descartado por no ser suficientemente andinas como la sierra norte.

Lo autóctono es entendido como lo pretérito (el culto a los antepasados), que se enraíza en un «centro» original dotado de autenticidad. Este reflejo difusionista ha sido reelaborado recientemente con el concepto de «núcleo duro» en la tradición mesoamericana expuesta por López Austin⁴.

Finalmente, no olvidemos que fue la Arqueología la que apuntaló la restauración indianista⁵ del debate de los años 30 y 40, y que hoy también es esta misma disciplina la encargada de proporcionar insumos para la nacionalización de nuestro pasado prehispánico, entendida como la ampliación de nuestro horizonte temporal, presentándonos como un país no sólo diferente sino también milenario.

El ambientalismo

«Los Andes constituyen una de las áreas más propicias para el estudio de la ecología cultural del mundo», así se expresaba un antropólogo norteamericano de una comunidad mestiza de la sierra norte⁶.

La matriz geográfica ha sido también utilizada para reclamar en el discurso de hoy, la singularidad, la diferencia y la autenticidad del «área andina». En esta propuesta se funden la cultura con la naturaleza. La sociedad ha enfrentado el reto del «espacio andino». El macizo montañoso que lo alberga es en cierto modo indestructible y perenne, es decir, se ha elaborado un proceso de historización de la «naturaleza» simultáneo a una «naturalización» de la historia. Proceso utilizado en la elaboración de los discursos nacionales tal como lo ha planteado Anthony D. Smith siguiendo el concepto de «comunidades imaginadas»⁷. Este *telurismo* que exalta el paisaje, se ha expresado en todos los ámbitos de representación. Ha impregnado la estética, la literatura –sobre todo la poesía– y el discurso político regional. Mirko Lauer (1997) ha mencionado cómo los Andes han sido vistos como remotos y exigentes para la vida *«como si a partir de cierta altitud, el hombre y el paisaje se mejoran el uno al otro»*.

Aparte de estas ideas que han fundado una especie de misticismo contemporáneo, vinculado a lo cósmico y la pureza incaica vista esta como una edad de oro, tenemos el aporte de la moderna antropología. El sustantivismo, diestramente desarrollado por John Murra, mostró evidencias de que la sociedad prehispánica se constituyó mediante arreglos de adaptación a su «peculiar geografía». Su tesis del «control múltiple de pisos ecológicos» utilizó las variables de adaptación y equilibrio, variables que traducen una sociedad confinada al autoabastecimiento. Creo que Dollfus, Golte y Rodrigo Sánchez, han ajustado la tesis a indicadores más dinámicos como lo fue la expansión de la esfera mercantil en los Andes desde el siglo XIX. Si bien Murra utilizó modelos etnohistóricos, sus discípulos se

encargaron de registrarla en comunidades contemporáneas, comprobando así la continuidad de dicho patrón cultural. Si bien reconocían la importancia del mercado y de la diferenciación social; la redistribución y la reciprocidad eran los insumos que condicionaban y modelaban la esfera mercantil y del capitalismo rural.

Pero estas comunidades tuvieron que ser ubicadas en las vertientes orientales, menos expuestas a la circulación mercantil y a la articulación vial, donde el modelo «compacto» se mostraba íntegro (Huamalíes, Chaupiwara, Quero, Ucchumarca o el Vilcanota). Este modelo etnográfico trajo aparejada una fecunda tradición de estudio e interés por los sistemas productivos y la tecnología andina, que no sólo inspiró programas gubernamentales sino que también, reforzó ideas acerca de una sociedad ancestral y eficaz.⁸

Ahora bien, presentados los dos paradigmas que han cobijado lo «andino», quisiera exponer brevemente aquellos que no la descalifican, pero que la precisan como una conjunción de tradiciones europeas e indígenas que se cristalizaron en distinto periodos históricos. Aquí converge la idea del cambio, de ruptura y de mezcla, como partes constituyentes y que en cierto modo jerarquizan a lo autóctono y lo continuo. Aquí es preciso recordar a Henri Favre, quien consideraba a lo «andino» como fraguado en el crisol colonial, o a Magnus Mörner, quien se preguntaba acaso si lo andino no sería sólo la consecuencia de la legislación separatista colonial.⁹

La historia y la hermenéutica

Aquí importa analizar el concepto de indio y de sociedad andina, pues de sus características –que han ido mutando– y sus modos de representación se puede deducir muchas veces las incoherencias del punto de vista «andinista».

¿Qué es el indio? ¿Cómo se construye textualmente el indio? Responder a la primera pregunta significa reconocer al indio como una categoría colonial. Lo que llamamos «cultura andina» se construyó en distintos momentos y con diferentes ritmos desde el siglo XVI. El indio fue una categoría colonial, pues esta se impuso con un criterio homogenizador para una población étnicamente disímil. Su rol de tributarios en el proyecto toledano y la necesidad de su evangelización, -preocupación de los Concilios Limenses– perfilaron el mapa social que los constituyó. En este sentido, es necesario replantear la noción de «resistencia» que subyace en el discurso indigenista.

No ha habido suficiente atención para evaluar la voluntad indígena de integración y el rechazo del poder colonial a esa integración. No se intuyó que el fracaso de la evangelización era una necesidad colonial para intensificar e ideologizar la imposición religiosa¹⁰. Pues reconocer el estatus de cristiano era negar su condición de indio, es decir, ni tributarios, ni adscritos a las comunidades. De ahí que el concepto de «nuevos en la fe» era un mecanismo de exclusión y de negación de la igualdad.

Por eso era necesario «cristianizar el pasado indígena», para construir una indianidad sin pasado pre-hispánico que se perpetúe. Por ello es importante repensar el axioma muy común en los estudios andinistas, de que todo lo reprimido era religión pre-hispánica.

Cuando en realidad era lo que el propio poder colonial había construido y que había decidido tomar nuevo rumbo, como lo fue cristianizar el espacio laico y político indígena. Estenssoro quizás ha expresado con elocuencia los problemas contraídos al tratar a las sociedades como inmanentes pues. «*sino corremos dos riesgos: pretender que un objeto que no ha cambiado significa siempre lo mismo, esté en el contexto que esté; y, en segundo lugar, negar a personas o grupos su verdadera capacidad de respuesta ante coyunturas y hechos diversos al suponer que no cambian*»¹¹.

La historiadora Ana Sánchez de la Universidad Complutense de Madrid nos ha relatado a través de un caso puntual, las estrategias panandinas de cristianización¹². La primera aparición de una Virgen en los Andes centrales no sólo estuvo acompañada de un temblor –sólo percibido por los personajes involucrados en el milagro– sino de una serie de acontecimientos que demostraría «(la) habilidad con que supieron hilvanar los sucesos y acertar los pasos precisos para no errar sus propósitos» (Sánchez 1990: 109). Pues bien, estas apariciones de vírgenes y de súbitos cristos andinos como parte de una elaborada política colonial de imposición religiosa sustentada en los códigos nativos, han pasado a la memoria andina como una parte constituyente de su identidad. La fiesta religiosa en este sentido, es más que expresiva.

Las fiestas andinas se alimentaban de la diferencia. No sólo estimulaban sino que necesitaban la aparición de subalternos andinos –incas, chunchos, *shapis*, negritos y moros– que convocaban las muchas etnicidades que contenían el concepto colonial de indio, como en el *Corpus Christi*. También fue un espacio de representación de una historia idealizada del pasado prehispánico o de acontecimientos históricos como lo fue la captura del inca o la guerra con Chile. Lo importante es que la dimensión festiva sedimentó rituales que han pasado a ser considerados como «andinas», soslayando su origen colonial y muchas veces contrapuesto e incluso hostiles con lo prehispánico.

Eso explica por qué, mientras la historiografía andina y por extensión la americana, desmontaban sagazmente las instituciones coloniales (como el tributo, la mita, los circuitos coloniales o el servicio personal) mostrándonos una sociedad móvil desde el periodo colonial hasta inicios del siglo XIX, curiosamente la antropología del siglo XX nos dejó una imagen de estaticidad.

De repente los mestizos, trajinantes, caciques hispanizados, forasteros, artesanos, *palliris* y temporeros, van dando paso al indio aislado en su comunidad y ajeno a los contactos con el exterior. Es decir no sólo fue una mirada desde la distancia –aunque paradójicamente estaban en las comunidades haciendo trabajo de campo– sino que crearon la distancia.

La otra cuestión, es la construcción textual del indio. Y esto se puede explicar por tres mecanismos básicos:

- a) La reconstrucción post-facto del material recolectado por el investigador. Esto se concilia con la crítica general a la etnografía; es decir que muchas veces la materialidad andina es en realidad una construcción textual pautaada por razones ideológicas o teóricas. Pues el acto de escribir-narrar está sujeto al estatuto del autor, a sus espejismos y, sobre todo, a su necesidad de mostrarnos un mundo sin fisuras ni contradicciones.
- b) La necesidad de prestigio social de los antropólogos, tanto en la academia como en el mundo de las ONGs. Es atractivo y rentable en un mundo ávido de exotismos, mostrar lo «andino», cuyo costo es un agotador trabajo para demostrar su continuidad y su originalidad, descartando los mecanismos que la hacen contingente o que la van disolviendo como el mercado, la renta, el salario, y las clases sociales.
- c) El protagonismo político de muchos líderes y organizaciones «indianistas». Ha sido frecuente la iniciativa de quienes han «inventado» de cierta manera realidades indígenas obviando la auto-organización y la auto-adscripción de los propios actores sociales involucrados. La esfera que han delimitado no ha coincidido con la que los propios grupos indígenas han reconocido. Es decir, las evaluaciones externas no han concurrido con las identidades internas. Además de que muchos de estos líderes «indígenas» son de origen urbano y con educación universitaria.

Para concluir con esta comunicación, una última cuestión. La noción de lo indígena a oscilado entre las taxonomías locales o el de ser una categoría supraétnica. La primera propone que lo indio es un conjunto de variables e indicadores que sólo tienen validez en una región o en una determinada época, y que no son en absoluto extrapolables.

Pero cuando más criterios se incorporan a la definición de indio, menos gente se ajusta a ella. Friedlander (1977)¹³, desalentada, reconoce que todo el detalle y esmero que tuvo para delimitar al indio en Hueyepan fue útil sólo en esa zona, y que incluso, esos marcadores no eran compartidos por pueblos vecinos también considerados –por la opinión ladina– como indígenas.

Es por esta razón que Bonfil Batalla¹⁴ ha expresado que «*El indio ha evadido constantemente los intentos que se han hecho por definirlo*», concluyendo en forma definitiva de que la definición de indio no puede basarse en el análisis de las particularidades propias de cada grupo sino que «*la categoría de indio, en efecto, es una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico... sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social del que forman parte. La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial*».

Es necesario reconocer, por lo tanto, que la dificultad de auto-reconocimiento indígena –a diferencia del resto de países andinos– en la sierra peruana obedece a cómo la historia nos bifurcó a partir del siglo XIX, en un proceso de disolución étnica, de atomización política y de homogenización social, en la que se incorporaron de lleno como campesinos y, en el que los límites étnicos sólo son reconocibles en versiones locales o regionales y que muchas veces no rebasan la plausibilidad del entorno familiar.

Notas

1. Starn, Orin. «Antropología Andina, Andinismo y Sendero Luminoso». *Allpanchis* (39), 1992.
2. Davis, John. «Antropología de las sociedades mediterráneas». Barcelona, Gedisa, 1983, p.23.
3. Un caso temprano es el de Gillin, quien estudio la aldea costeña de Moche.
4. López, Austin Alfredo. «El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana». En: *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los Pueblos Indígenas de México*. Johanna Broda y Félix Béz-Jorge (Coords). México, CONACULTA/FCE, 2001
5. Lauer, Mirko. «Discursos del indigenismo 2». Lima, Sur, 1997.
6. R. Brush, Stephen. «El lugar del hombre en el ecosistema andino». En *Revista del Museo Nacional* (40), 1974.
7. Smith, Anthony D. «Conmemorando a los muertos, inspirando a los vivos. Mapas, recuerdos y moralejas en la recreación de las identidades nacionales». En *Revista Mexicana de Sociología* (60), 1, 1998.
8. Muchas ONGs de la sierra poseen este discurso oculto en sus programas, que inspiran también un modelo de sociedad: de pequeña escala, rural, autárquica, solidaria y empeñada con propósitos políticos como el de «descolonizar los Andes» propugnada por el PRATEC, por ejemplo. Además, no deja de ser interesante el hecho de que el proyecto PISCA de los 80 se concentrase en universidades de Cusco, Ayacucho, Puno, Arequipa y Cajamarca.
9. Mörner, Magnus. «En torno a la penetración mestiza en los pueblos de indios. Las composiciones de tierras y las encomiendas en el siglo XVII». En *Revista Histórica* (28) Lima, 1965.
10. Estenssoro, Juan Carlos. «¿Estructuras andinas o proyectos misionales? La evangelización del Perú y la transformación de la memoria (1523-1650)». Conferencia dada el 27 de agosto en el Museo de Antropología y Arqueología de San Marcos.
11. Estenssoro, Juan Carlos. «Los bailes de los indios y el proyecto colonial». En la *Revista Andina* (10), 2, Diciembre, 1992.
12. Sánchez, Ana. «La aparición de la Virgen de Acoria (Huamanga, 1688)». En la *Revista Española de Antropología Americana* (20), 1990.
13. Friedlander, Judith. «*Ser indio en Hueyepan: un estudio de identidad obligada en México contemporáneo*». México, FCE, 1977.
14. Bonfil Batalla, Guillermo. «El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial». En *Anales de Antropología*, (9) 1972, México.