

La historia y los historiadores en el Perú	Título
Burga, Manuel - Autor/a;	Autor(es)
Lima	Lugar
Universidad Inca Garcilaso de la Vega Fondo Editorial de la UNMSM	Editorial/Editor
2005	Fecha
Coediciones	Colección
Siglo XX; Sociedad; Economía; Política; Historiador; Historia; América Latina; Perú;	Temas
Libro	Tipo de documento
"http://biblioteca.clacso.org/Peru/upg-unmsm/20200720063200/La-historia-y-los-historiadores-en-el-Peru.pdf"	URL
Reconocimiento-No Comercial-Compartir Igual CC BY-NC-SA http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Seguí buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

<http://biblioteca.clacso.org>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)

www.clacso.org



INCAUNAMAN.



La historia y los historiadores en el Perú

Manuel Burga

Universidad Nacional
Mayor de San Marcos

Universidad Inca
Garcilaso de la Vega



SERIE COEDICIONES

LA HISTORIA Y LOS HISTORIADORES EN EL PERÚ

Manuel Burga

La historia y los historiadores en el Perú



Fondo Editorial
Universidad Nacional
Mayor de San Marcos



Fondo Editorial
Universidad Inca Garcilaso
de la Vega

ISBN: 9972-46-277-3
Hecho el Depósito Legal en la
Biblioteca Nacional del Perú N.º: 2005-2560

Primera edición: Lima, abril de 2005.

© Del autor.
© Fondo Editorial de la UNMSM.
© Universidad Inca Garcilaso de la Vega.

Tiraje: 1000 ejemplares

La universidad es lo que publica

Diseño de carátula: Juan Luis Gargurevich.

CENTRO DE PRODUCCIÓN FONDO EDITORIAL
UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
Calle Germán Amézaga s/n Pabellón de la Biblioteca Central -
4.º piso - Ciudad Universitaria,
Lima-Perú
Correo electrónico: fondoedit@unmsm.edu.pe
Página web: <http://www.unmsm.edu.pe/fondoeditorial/>

Director / José Carlos Ballón Vargas

—PRODUCCIÓN—

Editor / Odín R. Del Pozo O.

Diagramador / Gino Becerra Flores

—VENTAS Y DISTRIBUCIÓN—

*Edwin Matos Araujo
619-7000 (anexo 7530)*

—ADMINISTRACIÓN—

*Erminia Pérez Vásquez
Telefax: 619-7000 (anexo 7529)*

Impreso en Lima-Perú

*Queda prohibida la reproducción total o parcial sin
permiso escrito de la casa editora.*

*A Ruggiero Romano,
gran maestro y amigo entrañable.*

Contenido

Prefacio	13
----------	----

PRIMERA PARTE

PARA QUÉ APRENDER HISTORIA EN EL PERÚ

1. Historia y circunstancia personal	25
2. La Europa triunfante: la historia como progreso	27
3. Las paradojas de nuestras modernizaciones: ¿Un tipo de conciencia histórica o conciencia de nuestros problemas históricos?	38
a. Conquista y multimodernización	40
b. Una modernización burocrática desde el Estado	44
c. Una modernización política	45
d. Una modernización comercial	47
4. Entonces, para qué aprender historia en el Perú	51
5. Explicaciones finales	63
a. Los discursos históricos en el Perú	63
b. La nación peruana: una realidad posible	69
c. Tres nacionalismos y una nación	73
d. El laberinto de lo andino	76
e. Tito en su laberinto	82
Comentario bibliográfico	86

SEGUNDA PARTE

HISTORIA E HISTORIADORES

6. Edward Hallet Carr ¿Qué es la historia?	91
7. El oficio de historiador	95

8. Desconocidos inventores de tradiciones	98
a. Recaredo Pérez Palma	99
b. Pastor Ordóñez	101
c. «Inventando» la identidad nacional	104
9. Alberto Flores-Galindo: Historiador e intelectual	105
a. ¿Quiénes somos?: Pobres honorables	108
b. Definición ideológica	109
c. Celebración de la vida	110
d. Intelectual heterodoxo y revolucionario	113
10. Ruggiero Romano y la historia-problema	119
11. John H. Rowe: Arqueología e historia: Cambio, continuidad y resistencia en los Andes	127
12. R. Tom Zuidema y la historia andina	130
13. Las aulas aún existen en Occidente	140
a. En la Rue D'Ulm	141
b. El docente y su auditorio	143
c. Lo extranjero como irracionalidad	144

TERCERA PARTE

HISTORIA E HISTORIOGRAFÍA

14. El mármol y el arrayán. Nuestra inconstante alma colectiva	149
15. Entre patria y nación, retratos incompletos	152
a. El espejo y la realidad	153
b. Retratos personales	154
16. La imagen nacional del Perú en su historia	156
a. La nación moderna: una realidad y un modelo	157
b. La idea de patria en el Perú	159
c. Etapas en la construcción de la nación peruana	161
d. Independencia (1821-1824)	162
e. La «nación criolla» (1827-1883)	163
f. Guerra y crisis de identidad (1879-1890)	163
g. La «nación mestiza» (1895-1919)	165
h. La «nación» como problema	166
i. El Perú, una «nación múltiple» (1960-1990)	168
j. Lo central en la construcción de la nación peruana	168
k. Significado de la creación de la nación peruana	169

17. Los Annales y la historiografía peruana (1950-1990):	
Mitos y realidades	172
a. La influencia clásica francesa en el Perú (1930-1950)	177
b. Mitos (1950-1970): las primeras influencias de la Escuela de Annales	180
c. Realidades (1970-1990): la generación afrancesada, el marxismo y la revolución	193
d. Epílogo: Del mito a la realidad	203
18. Historia y antropología en el Perú (1980-1998): tradición, modernidad, diversidad y nación	206
a. Antecedentes lejanos	207
b. Antecedentes cercanos (1950-1986)	210
c. Los indígenas bajo el dominio colonial	214
d. La persistencia del recuerdo: la muerte del Inca	218
e. Desmitificando lo andino	220
f. Cultura, modernidad, identidad y nación	224
Inmigrantes asiáticos	224
Invención de tradiciones	225
Cambio, tradición e identidad	228
 Bibliografía general	 233

Prefacio

Hace aproximadamente cinco años, por gentil y decidida invitación del profesor Lucas Lavado, me comprometí a reeditar mi pequeño libro *Para qué aprender historia en el Perú* que había sido originalmente publicado por la Derrama Magisterial en 1993. Debo confesar que tengo un especial aprecio por este ensayo, quizá por las circunstancias en que lo escribí, su espontaneidad y su significado en mi derrotero personal. Nunca conocí el tiraje de esta edición de 1993, nada acerca de su distribución, pero tengo la certeza de que tuvo una buena acogida entre los profesores de secundaria, algunos amigos historiadores y numerosos lectores que probablemente esperaron la ampliación de este libro. No lo he podido hacer, además siempre me pareció más interesante situarlo junto a otros ensayos que publiqué antes y mucho después de 1993 y por eso es que tercamente, a veces de manera poco explicable, retrasé el trabajo de selección de mis ensayos y artículos que recién ahora doy por concluido.

Quizá además puedan existir dos grandes explicaciones de este retraso. La primera de carácter trascendente a mi persona: luego de la muerte de Alberto Flores-Galindo en 1990, de los enormes cambios políticos que se produjeron en el mundo en los años 90, del gran cambio de actitudes y sensibilidades en el Perú y del sorprendente entusiasmo popular por el fujimorismo, muchos nos quedamos casi sin programa de acción y de investigación y hasta mi convicción en la importancia de escribir se eclipsó. La segunda es más prosaica, inmanente a mi persona, tiene que ver con la fuer-

za de los acontecimientos, con la vida cotidiana, que a veces — por los niveles de intensidad, compromiso y entrega a una nueva actividad — devuelven la vida, la ilusión y nos llevan a situaciones no previstas: entre 1998 y el 2001 dediqué mis mejores esfuerzos a dirigir los estudios de posgrado en Ciencias Sociales en San Marcos y desde mayo de 2001, ya como rector, casi todo mi tiempo y dedicación están al servicio de lograr un cambio profundo en esta prestigiosa y compleja universidad pública peruana.

Pero felizmente nunca he dejado de leer y siempre ocurren cosas nuevas, positivas. Por eso debo recordar que en 1999 conocí a Benedict Anderson, el autor de *Comunidades imaginadas*, e iniciamos una amistad que me llevó a leer cuidadosamente su obra, a discutirla con mis alumnos. Sus novedosas propuestas y la manera original y creativa de estudiar los tan discutidos temas de *nación* y *nacionalismo* me han ayudado muchísimo y los lectores de este libro seguramente podrán comprobar que la gran diferencia entre mi ensayo *Para qué aprender historia en el Perú* y los más recientes es la presencia o ausencia de su teoría y sus propuestas. También quisiera rendir homenaje a Ruggiero Romano, maestro y amigo entrañable, fallecido en enero de 2002 en París, con quien siempre estaré en deuda por sus enseñanzas, apoyo, amistad y advertencias sobre el uso y abuso de los conceptos en la historia, como en este caso *nación* y *nacionalismo*. A este último sobre todo, luego de su juvenil experiencia como *partisano* en la resistencia italiana contra la invasión nazi, consideraba como una demagógica herramienta utilizada por los fascismos de España, Italia y Alemania en su devastador ascenso en la Europa de los años 20, 30 y 40 del siglo pasado.

No deja de sorprenderme, como una reacción a la historiografía de mi generación, la existencia actual de una joven y ligeramente agresiva historiografía peruana que no sólo explora nuevas dimensiones de nuestro pasado sino que sutilmente busca reivindicar el papel del criollo y lo criollo en la lenta construcción histórica del Perú moderno. Es como si se quisiera hacer, reinterpretando un discurso conocido, el revés de una misma historia y nos olvidamos de lo que podría ser muy importante para la actualidad: las explicaciones — por más subjetivas o dramáticas que puedan ser — sobre las causas de nuestro cada vez mayor atraso relativo en América Latina.

La historia del Perú es, parafraseando a Vilfredo Pareto, un cementerio de oligarquías, de sus mayordomos y de sus mayorías explotadas y nosotros, con mucha razón, nos empeñamos en denunciar esa historia, pero ya es hora también de pensarla desde sus resultados. Es decir, tratar de explicar y entender ese misterioso recorrido que nos ha llevado a un presente de enormes dificultades; tratar de hacer una historia utilitaria. Quizá este ejercicio intelectual de emergencia nos permita pensar la historia política, económica y social del siglo xx de una manera diferente, también revisarla profundamente, sin los compromisos políticos del pasado, en un escenario histórico de resultados inesperados, y proponer una nueva interpretación del siglo xx que nos ayude a descifrar la lógica y el sentido del derrotero del Perú moderno.

Finalmente quisiera agradecer a Gustavo Montoya, uno de mis mejores alumnos, por su estima permanente a mi obra y su insistencia a reeditarla en un orden diferente: por lo que podría decir, parafraseando también al gran filósofo francés Blaise Pascal, que el orden en que son presentados los artículos y ensayos es lo que hace particularmente nuevo al presente libro. Debo indicar que Gustavo ha cuidado todos los aspectos técnicos de esta edición, junto a cuatro jóvenes alumnos de historia, Jannyna Cotrina, Daniel Franco, Fidel Hidalgo y Gladys Vásquez, quienes han dedicado mucho tiempo en corregir algunos viejos errores de imprenta y a cuidar diligentemente la presente publicación. Mi reiterado reconocimiento al profesor Lucas Lavado por la preparación final de este libro, su trabajo de corrector de los detalles y su permanente convencimiento en la importancia de este libro e igualmente mi agradecimiento al Fondo Editorial de la Universidad Inca Garcilaso de la Vega. Dejo para el final mi agradecimiento a José Carlos Ballón, jefe del Fondo Editorial de nuestra universidad, y a su excelente equipo de colaboradores, por contribuir al desarrollo y transformación de nuestra política editorial.

Manuel Burga

«Que no se diga que yo no he dicho nada de nuevo:
la disposición de las materias es nueva;»

Blaise PASCAL (1623-1662), *Pensées*, París, 1669.

Primera parte

Para qué aprender historia en el Perú

Este ensayo, *Para qué aprender historia en el Perú*, escrito a pedido de los profesores Jorge Jaime y Roberto Silva de la Derrama Magisterial, indaga sobre los nexos invisibles que existen entre el proceso real de nuestra historia y la naturaleza de nuestra conciencia histórica. Mientras la historia de Europa puede ser entendida como la suma de éxitos y de realizaciones, la nuestra —muy a menudo— la percibimos al revés, repetitiva, caminando a ciegas, sin encontrar el derrotero que nos lleve en ascenso al futuro. Así, nuestra conciencia histórica aparece dominada por dos ideas centrales: la primera, considerar a nuestra historia como una memoria del bien perdido y la segunda, como Jorge Basadre solía hacerlo, entenderla como la sucesión de ocasiones desperdiciadas.

Desde mi juventud y para ser más preciso —como le debe ocurrir a muchos peruanos— desde que tengo uso de razón y algunos viajes en mi haber, he considerado que el Perú es un país pobre, inconcluso y singular. En las dos últimas décadas hemos dejado de ser pobres para pasar a ser un país empobrecido dentro de los pobres. Ruggiero Romano, el gran historiador italiano, suele decirme que la catástrofe demográfica que produjo la conquista española en el siglo XVI fue tan radical que la época colonial se caracteriza por una abundancia de tierras, la escasez de hombres, la autosuficiencia de la familia campesina y, aunque parezca paradójico, la ausencia de hambre. Éste es más bien un fenómeno de las últimas cuatro décadas en el Perú. El hambre, la desolación, la enfermedad y la inseguridad de hoy parecen indicarnos que un largo ciclo posiblemente se cierre sobre nosotros mismos y que algo nuevo puede o debe estar por nacer.

No sé cuántas veces en mi vida, en mis viajes entre Lima y Chepén, felizmente en épocas de carreteras menos mortales, he recorrido los arenales y los oasis de la costa norte. Los primeros que me parecían sin vida, aburridos, fatigosos, por eso, a diferencia de Julio Ramón Ribeyro —debo confesarlo— nunca me gustaron estos arenales, sus mediodías ardientes y sus cerros encantados. Siempre preferí los arrozales, las huertas y el agua fresca de las acequias en los veranos de avenidas abundantes. Pero hay una sensación que prevalece sobre todos mis otros recuerdos: las rancherías, los caseríos, los pueblos y las ciudades como cosas inconclusas, a medias, con casas empezadas y abandonadas. Esta sensación de inconstancia, de lo empezado inacabado, con mis viajes posteriores, la he trasladado para entender el Perú en su totalidad. Europa, en cambio, a este nivel, puede ser percibida también al revés. Las grandes ciudades parecen terminadas, concluidas y viejas. Pero no solamente las grandes urbes. El año pasado, en múltiples ocasiones, he visitado Carmona —una pequeña población andaluza a 25 kilómetros de Sevilla— y he experimentado la misma sensación que en las grandes urbes: construcciones terminadas, sobriamente pintadas e iglesias medievales bien cuidadas. Esta sensación no se origina en una ficción, sino en contrastes evidentes y en nuestras realidades urbanas que se caracterizan por estar naciendo y empezando a cada momento.

Las procesiones de Sevilla y las fiestas españolas han cuestionado la idea que yo tenía de la originalidad de la cultura y sociedades andinas. Más aún cuando comprobé que muchas de nuestras costumbres campesinas, consideradas muy auténticas, aún subsisten en España con sus tradicionales rasgos de rusticidad y crueldad. En las procesiones de la Virgen de la Macarena, con sus cofradías, sus mayordomos, las varas y estandartes que ellos exhiben cargando a sus santos, me parece ver muchas cosas que encontramos en las procesiones del Corpus cusqueño. La fiesta de Moros y Cristianos en Alcoy, y en muchos otros pueblos de Valencia, con sus comparsas, figurantes y grupos de parientes, me ayudan a entender nuestra típica fiesta patronal andina. Pero mientras esta fiesta recuerda, con evidente alegría, la victoria cristiana sobre los moros, nuestra comparsa Inca-Capitán —contrariamente— nos hace recordar la derrota indígena por los cristianos. Hasta nuestra

memoria colectiva parece complacerse recordando lo dramático y los campesinos, como para mofarse de un pasado intransferible, lo representan con ironía, gracia e intentando trivializar lo que no se puede modificar, ni alterar.

Debo decir que este ensayo retoma muchas conclusiones de otros historiadores y de manera específica, casi sin habérmelo propuesto, continúa las discusiones iniciadas por Pablo Macera, en 1968, y retomadas por Alberto Flores-Galindo en 1987, sobre la historiografía peruana actual. No construyo un discurso tradicional para culpabilizar a los sistemas, a las metrópolis, a las clases dominantes, de aquí y de afuera, de nuestras pobrezas de hoy. Creo, más bien, que nuestra violenta inserción en la economía-mundo, en el siglo XVI, a través de un agresivo mercantilismo, nos conectó anómalamente con el capitalismo moderno posterior. Nuestras frustraciones, errores, marchas estériles, se han producido por no haber manejado inteligentemente esta relación. Por eso las modernizaciones nos arcaizaron, empobrecieron, en lugar de renovarnos y fortalecernos.

¿Por qué hacemos de nuestra historia la suma de relatos sobre lo trágico, lo dramático, el bien perdido y las ocasiones desperdiciadas? ¿Por qué la memoria oral campesina tiene las mismas características que nuestra historia profesional, urbana, más técnica y moderna de la actualidad? Quizá, como dice el maestro Raúl Porras Barrenechea, nos hemos alejado demasiado de nuestras tradiciones, andinas o prehispánicas, y hemos occidentalizado hasta nuestra manera de pensar y concebir la historia: «En contraposición con la historia occidental, afecta más bien a recoger las huellas de dolor y de infortunio, la historia incaica sigue una trayectoria de optimismo y de triunfo» (PORRAS 1973: 34). Pero no se olvide que éste es un ensayo breve y, por supuesto, no pretende dar respuestas definitivas, sino más bien formular las preguntas que nos puedan ayudar a entender y explicar nuestros complejos, nuestras minusvalías asumidas y por fin descubrirnos en nuestra propia singularidad y potencialidad. Me complace mucho saber que los principales lectores de este ensayo, también inconcluso y por desarrollar, serán los maestros y profesores de historia de nuestras escuelas y colegios nacionales. Aquí podrán encontrar algunas reflexiones heréticas e iconoclastas, una bibliografía muy reciente y también un gran afecto por nuestro país.

En mi taller «Cultura, historia e identidad» de la Fundación Andina he trabajado, junto a un numeroso y entusiasta grupo de jóvenes antropólogos, sociólogos e historiadores, muchos de los temas que discuto en este ensayo. Ellos sabrán disculparme por no haber presentado este texto en nuestras reuniones regulares de trabajo. La razón es un nuevo viaje de investigación. Asimismo, debo indicar que las ideas que desarrollo en este ensayo sobre la relación entre modernización y tradición en el Perú las enuncié, por primera vez, de manera espontánea en una mesa redonda, en la reunión que organizó la Fundación Andina en septiembre de 1991 denominada «El Perú Hoy: Crisis y Alternativas». En mayo de 1992, ya dentro de una reflexión más detallada, las presenté en el «martes utópico» que organiza SUR (Casa de Estudios del Socialismo). Luego de esta reunión, Cecilia Rivera —quien me sugirió nuevas ideas y otros derroteros a seguir— nunca dejó de insistirme en la necesidad y pertinencia de escribir este ensayo. El 7 de noviembre de este mismo año 92, por invitación de Verena Stolke, pronuncié una conferencia sobre este mismo tema en la Universidad Autónoma de Barcelona y pude contar con las críticas y comentarios de Luis Guillermo Lumbreras. Trabajando en el Archivo General de Indias de Sevilla, en el otoño de ese mismo año, tuve la suerte de conocer a la arqueóloga norteamericana Catherine J. Julien y discutir con ella los temas centrales que analizo en este ensayo. Ella me insistió mucho en llamar la atención sobre la originalidad y gran nivel de la cultural andina. A ellos tres, mi sincero agradecimiento.

Lima, marzo de 1993

1. Historia y circunstancia personal

«El Perú moderno es históricamente una figura peninsular que apenas si modifica la gran masa continental de la historia andina».

Pablo MACERA 1977: I, XLVII.

Este título, Para qué aprender historia en el Perú, es en realidad una pregunta, y una de las más difíciles que se le puede o debe formular a un historiador. Debemos agregar de inmediato que diferentes historiadores ofrecerán, a su vez, ante esta misma interrogante, respuestas diversas y aun contrapuestas. Yo responderé desde mi circunstancia histórica actual, desde mi inevitable subjetividad personal y, por supuesto, desde mi propia experiencia y formación técnica y profesional como historiador.

Debo llamar la atención sobre nuestra circunstancia histórica común a todos los peruanos de la actualidad: la profunda crisis que pone a prueba nuestra constitución y coherencia nacionales. Es muy importante tomar conciencia de esta dura realidad y decir que desde ella organizo y construyo mi reflexión sobre el valor de la historia en el Perú. Es probable que no pueda evitar el pesimismo, la perplejidad, el escepticismo, la frustración y el desencanto que trasmite esta circunstancia histórica. Con toda justicia el historiador inglés Edward H. Carr, en su libro ya clásico *¿Qué es la historia?*, aconseja que cuando se lee un libro de historia, antes de preguntarse por quién lo escribió, hay que preguntarse cuándo fue escrito.



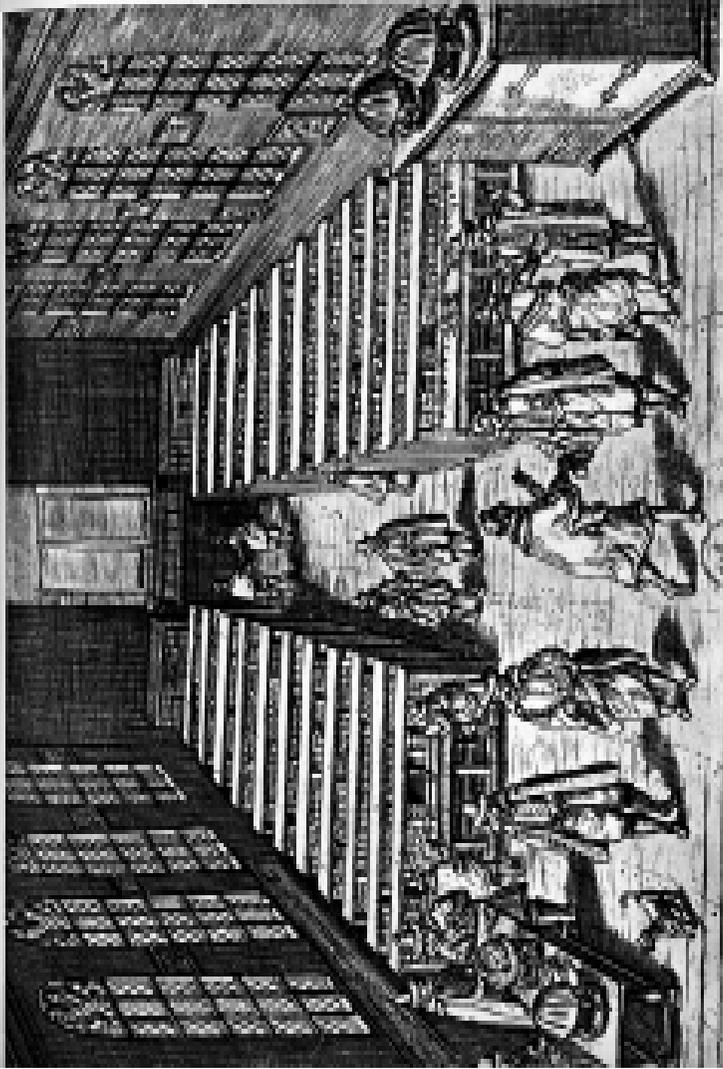
La pasión por el libro en Europa. Lámina: «Juan como el libro». Apocalipsis 10.9-10 (inicios del siglo XIV).
En: J. M. GELLRICH, The idea of the book in the Middle Ages, Cornell University, 1985, p. 16.

Aprender la historia universal es acercarse, de manera innegable, a un proceso gigantesco y mundial, conducido por Europa o por la civilización occidental, a través de un control —progresivo y casi sin interrupciones— de la ciencia y de la tecnología, que ha permitido, desde el siglo xvi a la actualidad, obtener un mayor y más exitoso dominio del hombre sobre la naturaleza. El hemisferio norte, con una cultura densa, una economía fuerte, una ciencia dominante, ejércitos triunfantes y con naciones organizadas de manera racional, parece ser la conclusión de este proceso. Es la parte del mundo donde según algunos voceros del neoliberalismo, la historia ha llegado a su fin. Mientras por otro lado, el hemisferio sur, el Tercer Mundo, al cual —ahora más que nunca— pertenecemos, solamente es un testigo no beneficiario, ni convidado, de este asombroso ascenso.

Más aún, el Perú, en los últimos 25 años, por la fuerza de una entropía singular parece haber retrocedido en múltiples y sustanciales aspectos. Entonces puede ser comprensible que cuando nos planteamos la pregunta ¿Para qué aprender historia?, tratemos de responder, o de dar algunas explicaciones, luego de presentar —aunque sea de manera muy sucinta e incompleta— los procesos que han conducido a estas situaciones actuales contrapuestas. En el caso de Europa me interesa solamente señalar algunas precisiones sobre el pensamiento histórico y las relaciones entre conciencia histórica y la historia misma. Es necesario que me permitan también hablar de las paradojas y las adversidades de nuestra propia historia y de las maneras en que podemos apropiarnos de ella para utilizarla en beneficio de nuestro futuro colectivo. Entonces, me parece pertinente hacer una presentación de las realidades históricas elegidas para luego, en la parte final de este ensayo, intentar responder a la inquietud, muy elogiabile, de saber para qué aprender historia en el Perú.

2. La Europa triunfante: la historia como progreso

Herodoto (484-428 a. C.), el fundador de la historia, nunca pensó la historia como un proceso progresivo. Más bien consideró que su nación, la griega, y su época, el siglo v a. C., eran las mejores y expresó, lógicamente, un cierto temor por las incertidumbres que



Biblioteca europea en el siglo xvi. «La pasión domesticada: El Taller del Triunfo».

el futuro podía deparar a las nuevas generaciones. La misma concepción encontramos en Tucídides y en Jenofonte: una historia cíclica, compuesta de épocas independientes, que no se encadenan necesariamente unas con otras ni se necesitan mutuamente para existir. Más aún, unos cinco siglos antes, Hesiodo (ss. VIII-VII a.C.), en *Los trabajos y los días*, transmite la concepción de que la marcha de la historia trae consigo un proceso de degradación de la condición humana: recurre al simbolismo de las edades del oro, de la plata, del cobre, de los héroes y del hierro, para mostrarnos su punto de vista. Los historiadores latinos de Roma, con algunas diferencias, tuvieron la misma mentalidad histórica: su nación y época como esplendor y culminación.

Es en *La Ciudad de Dios* (412 d. C.) de San Agustín, escrita en medio de la ruina del imperio romano por un testigo del saqueo e incendio de Roma por Alarico (410 d. C), donde se abandona la mentalidad histórica griega y romana, pagana en general, para —frente a la hecatombe del mundo material— elevar la mirada hacia el cielo y proponer que la vida terrena sólo es un tránsito necesario y obligado para ganar el descanso eterno. Agustín no solamente propone una interpretación de su tiempo, sino de todo el proceso histórico de la humanidad: desde los orígenes hasta su momento final, la resurrección de los cuerpos y el encuentro con Dios. Hace de la historia una historia universal: todos descienden de Adán y Eva, lógicamente todos los hombres son hijos de Dios e iguales ante él. Dios, nos dice San Agustín, elabora la trama de la historia y el hombre la ejecuta ciegamente: esto es lo que se denomina providencialismo. Por primera vez, desde la concepción cristiana, se plantea que la historia universal es un proceso progresivo con un sentido y con un fin: desde el alejamiento de Dios, por el pecado, hasta su reencuentro final, luego de una vida ejemplar. El sentido, ganarse un sitio en el cielo, y el fin, encontrarse con Dios y vivir en una sociedad sin apremios ni necesidades, quedan así nítidamente enunciados dentro de un proceso escatológico, liberador, que impulsa al hombre hacia la perfección espiritual y moral.

Durante la Edad Media domina el feudalismo y las mentalidades cristianas. Jacques Le Goff suele decirnos que durante esta época el hombre mira hacia el cielo y se olvida de sí mismo y de su entorno material. Del siglo VII al XIII, aproximadamente, domina este



Óleo de Cristiano BANTI, Galileo ante la Inquisición, Florencia, 1857.

sistema. Florecen la economía rural, los grandes latifundios, los hombres eran señores o siervos y las iglesias, con sus cadenciosos toques de campana, organizaban la vida de todas las poblaciones europeas. En el siglo xiv se presenta la primera crisis estructural de este sistema: malas cosechas, guerras, hambrunas, enfermedades y muerte masiva son sus manifestaciones más conocidas.

Por oposición a las realidades medievales en los siglos xv y xvi, los siglos del Renacimiento, la economía se dinamiza, la vida se vuelve más urbana y el hombre deja obsesivamente de «cuidar su alma» para preocuparse por sí mismo. Jan Patocka, en su libro *Ensayos heréticos*, define al Renacimiento de manera precisa y por su rasgo esencial:

El siglo xvi parece ser el momento del gran giro en la vida de la época occidental. A partir de esta época otro tema, opuesto al tema del cuidado del alma, se sitúa en primer plano, se apodera de un dominio tras otro —de la política, de la economía, de la fe y del saber— e introduce en ellos un nuevo estilo. La preocupación o el cuidado por el tener, la preocupación por el mundo exterior y su dominio va más allá del cuidado del alma, del cuidado del ser (1988: 105).

En otras palabras, el hombre se despreocupa por la suerte de su alma y comienza a atender fundamentalmente los requerimientos de su bolsillo (el tener), de su cuerpo, de su existencia prosaica y material, de los gozos de la vida de su entorno físico y material; el hombre empieza a observar y estudiar la naturaleza, nos dice Jacques Le Goff (1988).

Todo comienza a girar fundamentalmente en torno del hombre tal como es y no tal como debe ser. Nicolás Maquiavelo escribe *El príncipe* (1512) para advertir que el hombre es malo por naturaleza y que solamente el respeto a las leyes puede frenar o controlar sus instintos perversos. Martín Lutero, en el norte de Europa, desarrolla un gran esfuerzo para crear una nueva Iglesia, más acorde con los tiempos, la cual construya una nueva ética donde la usura aparezca como ganancia legítima y los ricos como buenos cristianos que con sus generosas limosnas puedan ganar el acceso al cielo. Por otro lado, Copérnico, primero, y Galileo, después, desarrollan y divulgan la teoría heliocéntrica del universo y el uso de las matemáticas

para el estudio de la naturaleza. Al mismo tiempo que Michel de Montaigne, en sus famosos Ensayos, difundía la opción del escepticismo y de la incertidumbre y se oponía a la autoridad y a las verdades absolutas. Los artistas, desde Piero della Francesca hasta Miguel Ángel, pasando por Leonardo, revolucionan los colores, inventan la perspectiva, retoman las formas naturales y regresan a los iconos de la antigüedad: miran el arte antiguo como inspiración para una renovación artística y cultural total.

La ciencia y la tecnología nuevas, al servicio de lo cotidiano, permiten el descubrimiento del Nuevo Mundo (1492), la aparición del Estado moderno (monarquía absolutista), la mundialización de la economía y la conquista del mundo por Occidente. Como nos dice Jan Patocka, y esto no hay que olvidarlo, es el impulso por el tener, y no el cuidado del alma lo que domina esta expansión. Gana la ciencia y pierde la religión, gana la economía-mundo y pierde la piedad medieval, gana lo prosaico-humano y pierde lo caballeresco. Gana el hombre y se olvida momentáneamente de «cuidar su alma», de vivir para ella. Occidente inicia su marcha ascendente. Surge, como indica Jacques Le Goff, la singular conciencia histórica de que los tiempos inmediatos a la Edad Media habían sido de decadencia, de atraso, de ignorancia y que los tiempos más lejanos de la Antigüedad, de esplendor material e intelectual, debían renacer.

En el siglo xvii se produce una enorme contracción económica y una reafeudalización, más o menos evidente, de la sociedad europea. Eso explica la ejecución de Giordano Bruno, la cacería de brujas, la retractación de Galileo Galilei, el triunfo de los jesuitas y de la toda poderosa presencia de los tribunales de la Santa Inquisición. Sin embargo, marchando contra la corriente, hombres como René Descartes, Roger Bacon, Thomas Hobbes, Baruch Spinoza, John Locke e Isaac Newton continuaron sus investigaciones hasta formular las bases teóricas de un nuevo impulso de la razón instrumental en Occidente. Permítanme transcribir una cita de Jacques Le Goff que resume muy bien lo que acabamos de explicar:

Se pueden esquematizar las actitudes colectivas con relación al pasado, el presente (y el futuro) indicando que en la Antigüedad pagana predominaba la valorización del pasado desde la idea de un presente decadente, que en la Edad Media el presente es asediado por el peso del pasado y la esperanza de un futuro escatológico,

que en el Renacimiento la inversión se hace contrariamente sobre el presente, y que desde el siglo xviii al xix, la ideología del progreso dirige la valorización del tiempo hacia el porvenir (1988: 46).

El siglo xviii, de la Ilustración y de la revolución política e industrial, será la centuria en que se inicia el progreso sostenido e ininterrumpido de Occidente: la ciencia puesta al servicio de la tecnología y las grandes máquinas al servicio de la naciente burguesía de la época. El progreso que se inicia no beneficiará solamente a la industria, la agricultura y la minería, sino que las nuevas ideas de Montesquieu, Rousseau y Voltaire, por ejemplo, conducen, sin que ellos lo quisieran, o promovieran, a la revolución social y política: el progreso alcanza a los ordenamientos sociales y la razón invade la organización del Estado burgués capitalista. Los principios básicos de los revolucionarios franceses, igualdad, libertad y fraternidad, entusiasman al mismo gran filósofo G. W. F. Hegel, quien luego de ver a Napoleón pasando por su pueblo, luego de la batalla de Jena, proclama con euforia: «He visto a la razón a caballo».

El Antiguo Régimen francés terminó indudablemente en 1789. Con este gran acontecimiento quedaron liquidados, en una parte de Europa, las organizaciones aristocráticas, la perpetuidad de las noblezas reales, los privilegios sociales, para dar paso a una sociedad que comenzó a privilegiar a la inteligencia, a la laboriosidad y a la capacidad emprendedora y creadora de los individuos, sin atender a las genealogías aristocráticas o títulos de nobleza. En este ambiente de gran ebullición, impulsado por las mismas ideas, unos años antes, en 1776, se produce la revolución norteamericana, sin la violencia jacobina francesa, pero con una eficiencia y una velocidad mayores. Algunos, sobre todo desde hace una década, consideran que esta revolución, junto con la difusión del pensamiento de la Ilustración, conducen al estallido social, a las movilizaciones colectivas y al radicalismo político de julio de 1789 en París.

Es en estas circunstancias también, en 1793 específicamente, que Condorcet escribe su *Bosquejo de un cuadro histórico del progreso en el espíritu humano*, donde la idea del progreso se transforma en una doctrina para entender la historia occidental. Su intención era: «[...] mostrar los cambios sucesivos de la sociedad humana, la influencia que cada instante ejerce sobre el siguiente y así, en sus



MONTESQUIEU (1689-1755). Noble de ideas revolucionarias.

modificaciones sucesivas, el avance del género humano hacia la verdad o la felicidad» (BURY, 1971: 190). Condorcet, en su interpretación de la historia, según el mismo John Bury, anunciaba una prometedora homogeneización universal: «Además de la igualdad entre los individuos que componen una sociedad civilizada, Condorcet consideraba la igualdad entre todos los pueblos de la tierra, una civilización uniforme en todo el mundo y la desaparición de la distinción entre razas avanzadas y retrasadas» (1971: 195). Nuevas voces, al mismo tiempo, promovían los movimientos abolicionistas de la esclavitud. El progreso parecía total.

Adam Smith, en su *Riqueza de las naciones* (1776), en la Inglaterra de fines del siglo XVIII, afirmaba también la posibilidad de un crecimiento indefinido de la riqueza y del bienestar. Más bien con cierta cautela que Robert Malthus en su *Ensayo sobre el principio de la población*, de 1798, advertía sobre los peligros del desigual crecimiento entre la población y los recursos que la alimentaban. Era una de las pocas voces preocupadas. Los alemanes también elogiaron el progreso. Habría que mencionar solamente a Wolff, Lessing, Herder y Kant, quien en su corto ensayo *Idea de una historia universal basada en un plan cosmopolita* (1784), trataba de buscar un sentido a la historia y explicar la causa principal de su direccionalidad. Luego habría que indicar las lecciones de la filosofía de la historia de G. W. F. Hegel, donde culmina lo que I. Kant había iniciado: una interpretación filosófica de la historia universal. Su conclusión la sintetiza muy bien John Bury: «Ha existido progreso, pero ya ha terminado su misión; el Estado monárquico prusiano es la última palabra de la historia» (1971: 231). La teoría del progreso tuvo poco interés para los románticos franceses del siglo XIX como Chateaubriand, De Maistre, Bonald y Lamennais. Es por eso que Jules Michelet, compañero de los anteriores, tradujo y divulgó la *Ciencia nueva* (1725) del italiano Giambattista Vico; obra que no tuvo ninguna repercusión en su época y que a mediados del siglo XIX comenzó a ser leída con avidez por aquellos que dudaban de la carrera ascendente e ininterrumpida del progreso.

Así llegamos a los que se interesan, de manera quizá aparentemente más científica, pero no menos doctrinaria, por buscar la ley del progreso, por matematizar la evolución humana y de su historia. Entre ellos debemos mencionar a Saint-Simon, Auguste

Comte y finalmente Karl Marx. Este último, en un polémico diálogo con Hegel, propone una lectura al revés de la historia: desde la economía, el progreso técnico y las modificaciones de las relaciones de producción. El marxismo catequístico, posterior a Marx, por supuesto, y dentro de las directivas estalinianas, propuso los principios básicos de un materialismo histórico según el cual la humanidad había pasado por cuatro fases: la comunidad primitiva, la esclavitud antigua, el feudalismo y el capitalismo a las que seguiría el momento final, que debería ser el comunismo. Las cinco, incluyendo a la última ahora, estaban profundamente imbricadas. Una alumbraba a la otra y el desenlace final era la inexorable consecuencia del progreso ininterrumpido de la ciencia, la tecnología, la justicia social y del incremento inexorable de la explotación capitalista. Marx pensó la historia, como en todos los casos anteriores, desde el escenario europeo y propuso un esquema para entender la historia universal.

La doctrina del progreso no solamente se constituyó en una forma universal de pensar la historia, o de pensar el universo dentro de una sola historia, sino que también se convirtió en ideología que legitimaba, ante las conciencias de los sometidos, las estrategias coloniales europeas. Dejemos a Josep Fontana que nos presente un caso particular:

Quando los ingleses del siglo XIX interpretaban la India de los príncipes como una sociedad feudal, deducían que el presente de la India era el pasado de Europa, y que ellos, que habían vivido esa experiencia y la habían superado, estaban en condiciones de guiar a estas gentes «atrasadas» por el mismo camino. «Esta construcción de una historia universal permitía a los británicos controlar el pasado de la India» y no sólo les daba derecho a intervenir en su presente, sino que convertía esta ingerencia en un acto de virtud (1992: 132).¹

En las primeras décadas del siglo XX se comienza a hablar del imperialismo como la fase final del capitalismo (el libro de Lenin,

¹ En la siguiente página, el mismo Josep Fontana nos dice: «Si tenemos en cuenta que las diferencias económicas entre países “civilizadores” y países “salvajes” parece que eran menores hace ciento cincuenta años de los que son hoy, resulta lícito preguntarse si no les hubiera ido mejor sin nuestra ayuda (como le ha ocurrido al Japón, que no se dejó “civilizar”）」 (1992: 133).

por ejemplo). Luego vendrá la Primera Guerra Mundial (1914-1918) que produjo la primera gran conmoción europea y el nacimiento de una aguda crítica a la teoría del progreso. En los años 1920 aparecen los dos tomos de *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler y en los años 30 y 40, los 10 tomos de *Estudio de la historia* del historiador inglés Arnold J. Toynbee, donde indica que los espacios inteligibles para analizar y entender la historia universal son las civilizaciones y no el escenario mundial. Reconoce veintiún civilizaciones: unas antiguas, muertas; otras modernas, vivas; y unas cuantas abortadas. Es una lectura muy particular de la historia universal: presenta a Occidente como una civilización más entre otras y afirma que no se puede pensar en la homogeneización como una meta universal, tal como lo habían propuesto Condorcet, Hegel y Marx. Por otro lado, Toynbee, hay que indicarlo, escribió durante el ascenso del fascismo en Europa y esto lo condujo a criticar duramente a los ultranacionalismos que se desarrollaban como aparente culminación del proceso occidental.

De la Segunda Guerra Mundial a la actualidad han surgido los movimientos intelectuales de la modernidad y la posmodernidad que critican y desconfían del progreso. Así llegamos al libro del filósofo norteamericano Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre* (1992), donde se anuncia que el colapso de los socialismos de Europa oriental es la mejor prueba para demostrar la caducidad de Marx y para confirmar, contrariamente, la veracidad de la propuesta hegeliana. No es la primera vez que se habla del fin de la historia: antes lo han hecho Agustín, ante el desolador espectáculo de la destrucción del mundo romano; Hegel se aventuró a lo mismo ante el fin de las sociedades aristocráticas y su gran entusiasmo por el éxito de la monarquía prusiana; y Marx, cuando —mediante un enorme esfuerzo y un estudio genial— constató las dificultades estructurales del capitalismo de mediados del siglo pasado y descubrió las fuerzas dialécticas que deberían conducir a las revoluciones socialistas modernas. Ahora frente al colapso de los socialismos realmente existentes, un joven filósofo norteamericano, sin antes haber publicado ningún libro importante, resucita a Hegel —a través del filósofo franco-ruso Alexandre Kojève— para hablarnos, de nuevo, del fin de la historia con la generalización del Estado liberal y democrático en el mundo.

Ésta es la lección de Occidente al mundo. Su progreso social y material, desde el siglo xvi en adelante, lo conducen a formular la teoría del progreso como una doctrina de validez universal. ¿A caso estamos ante una certidumbre irrefutable? ¿El progreso occidental se ha difundido de la misma manera en nuestros territorios, por ejemplo? ¿Podríamos encontrar en nuestras tradiciones intelectuales, o en nuestra conciencia histórica, algo similar a esta teoría del progreso para Occidente? La historia de Europa, de alguna manera, es la historia de este progreso, material, social y espiritual. Por eso, con toda razón, Edward H. Carr nos dice: «La historia es, en términos generales, recuento de lo que han hecho los hombres, no de lo que se frustró: en cuya medida es una narración del éxito» (1967: 170). ¿Podemos decir, de la misma manera que para Europa, que la historia del Perú es o debe ser una historia de los éxitos alcanzados?

3. Las paradojas de nuestras modernizaciones: ¿Un tipo de conciencia histórica o conciencia de nuestros problemas históricos?

¿Por qué no sabemos, aunque sea con un gran margen de error, hacia dónde vamos y cuál podría ser la direccionalidad de nuestra historia? ¿A caso nuestro destino es la repetición exacta, o más o menos parecida, como algunos lo sostienen, de la historia tal como ha acontecido en Europa? ¿O quizá un proceso, como otros lo sugieren sin indicar precisiones, peculiar y propio a nuestro país, antes un gran imperio indígena, luego un extenso y rico virreinato y después una frágil y poco estructurada república?

El Inca Garcilaso de la Vega, al escribir desde su exilio en la simpática ciudad de Córdoba (España), con sus *Comentarios reales de los incas* (1609), inauguró un tipo de discurso histórico muy peruano y muy actual. En esta obra, fundadora de nuestra conciencia histórica, no digo pensamiento, encontramos un enorme esfuerzo por presentar al Perú como el resultado feliz o el fruto original de una confluencia difícil, pero inevitable, de Occidente y del mundo andino, de lo europeo y lo indígena. Una confluencia que, en su opinión y experiencia, deviene en un mestizaje donde vencedores y vencidos parecen o imaginan ganar. Pero hay algo más en el discurso garcilasiano y lo que, como decía líneas arriba, fundó

nuestra conciencia histórica: la historia como «memoria de un bien perdido», como recuento de la victoria de su padre, la derrota de la nación de su madre y la ruina del imperio de sus tíos.² Éste es el drama del cual parte nuestra historia. La partida de bautismo lejana, antes de que exista la nación peruana, consagra la derrota de una mayoría —la que continúa como mayoría— y la victoria de una élite. Ésta es, o fue hasta mediados de los años 80, la forma como Pablo Macera pensó nuestra historia y la recuerda en una frase muy breve y lacerante: los vencidos de ayer son los pobres de hoy. Por eso hemos elegido como epígrafe de este ensayo una frase donde resume de nuevo su pensamiento histórico: lo hispánico como un tardío barniz que oculta y asfixia la profunda densidad de la historia andina. ¿Por qué pesa tanto este hecho en nuestra memoria histórica y en nuestro proceso histórico real posterior?

a. Conquista y multimodernización

El descubrimiento de América en 1492, como también y lo indicamos, es una de las consecuencias innegables de la revolución renacentista que experimentó Europa: la imprenta, la carabela, la brújula, el astrolabio, las cartas marítimas, las matemáticas, una nueva astronomía, la admiración por la cultura antigua y el surgimiento del Estado moderno bajo la forma de monarquía absolutista son algunos de los elementos de esta primera modernidad europea.

El historiador húngaro Etienne Balazs, autor del sugerente libro *Burocracia celeste. La historia de China imperial* (1974), nos dice con mucha razón que hasta el siglo xv existía un equilibrio mundial resguardado por las distancias, las diferencias culturales y el relativo aislamiento de Europa, África y Asia. Pero luego de la expansión atlántica, Europa se posesiona del mundo gracias a su enorme desarrollo tecnológico: la ciencia y la razón al servicio de los cañones y de la política de los Estados. El progreso se pone en marcha y se expande, como práctica y teoría, desde Occidente a todo el mundo.

² Tomo el nombre, y también las ideas principales, del hermoso libro de Max HERNÁNDEZ *Memoria del bien perdido* (Madrid, 1992) donde—desde la utilización inteligente del psicoanálisis— explica la importancia de la vida privada para entender las actitudes y la obra del Inca Garcilaso.

En los Andes, bajo la acción de las vanguardias armadas de la monarquía española, se produce una rápida y sorprendente victoria militar: Francisco Pizarro, al frente de 166 hombres, trepa las montañas de la sierra norte, llega a Cajamarca, captura con facilidad a Atahualpa (1532) y un año después, para sorpresa de sus guerreros y de sus parientes nobles, lo ejecuta secretamente con pretextos ficticios y argumentos nada convincentes. De 1533 a 1537 se producen constantes encuentros y escaramuzas bélicas entre indios y españoles. Este último año la resistencia indígena estatal, al mando de Manco Inca, primero reconocido por los españoles y luego manipulado y despreciado por ellos mismos, se instala en Vilcabamba, una región selvática al norte del Cusco, el legendario e inaccesible Antisuyo. Aquí resistieron hasta 1572, año en que Túpac Amaru —el último inca— fue capturado por Martín García de Loyola, traído al Cusco y ejecutado —esta vez ante la estupefacción de la multitud indígena— en la plaza Huacaypata, la gran plaza de los regocijos incas. Entre estas fechas, 1532 y 1572, la dominación española había pasado de manos de los primeros conquistadores a la de los funcionarios de la monarquía española.

El monarca español finalmente había triunfado y los rebeldes colonizadores —que en algún momento intentaron apropiarse de lo conquistado³— habían sido convertidos, paso a paso, en rentistas (encomenderos), hacendados usufructuarios de la mano de obra indígena controlada por el Estado, mineros, aventureros, comerciantes inescrupulosos o en venales funcionarios de la monarquía. Lima era ya el centro administrativo y fiscal del nuevo virreinato y el Cusco, administrativamente, había sido relegado a un segundo lugar. Los territorios y los hombres del Tahuantinsuyo, antes dedicados a impulsar una enorme economía agropecuaria para incrementar las reservas almacenadas en los tambos del Estado, fueron puestos al servicio de una agresiva economía minera de extracción y exportación de metales preciosos. La moneda, impuesta a través de las obligaciones fiscales que pesaban sobre los grupos indígenas, había comenzado a circular por los espacios andinos, demoliendo —al mismo tiempo— las anteriores formas económicas de

³ Me refiero a las rebeliones de Gonzalo Pizarro y Francisco Hernández Girón. Marcel Bataillon, en un ensayo clásico de los años 50, afirmaba que de haber triunfado la rebelión de Gonzalo Pizarro se habría producido el nacimiento de una aristocracia terrateniente que, muy probablemente, hubiera conducido al nacimiento más temprano de América Latina.

producción donde la reciprocidad, la redistribución, el aprovechamiento vertical de las ecologías y los tambos, en los bordes de los caminos, formaban parte de un sistema más o menos armónico y coherente. Un sistema donde la ideología, la reciprocidad, legitimaba y disimulaba las injusticias de una redistribución abusiva de los bienes y servicios desde la capital cusqueña.

¿Cómo podemos sintetizar este monumental acontecimiento que había, de manera definitiva, conmocionado las vidas de los indígenas y de los europeos? Para los indígenas, era una aparición casi milagrosa de hombres barbados que venían de los mares del Chinchaysuyo; para los europeos, encontrar hombres en un Nuevo Mundo, y aceptarlos como tales, los obligó a iniciar la construcción de un cuarto espacio, que se agregue a los tres espacios tradicionales conocidos (Europa, Oriente y África) y ampliar así la noción de una *oecumene* cristiana más extensa y compleja. Pero además, a un nivel más prosaico y palpable, se trataba —como suele decir el arqueólogo Luis G. Lumbreras— de la imposición del neolítico europeo y la interrupción, con todas sus consecuencias, de lo que se estaba desarrollando en el mundo andino. Esto significó, para utilizar las palabras de los textos escolares de historia, el triunfo del hierro frente al bronce, de las armas de fuego frente a los arcos y flechas, de la rueda y el caballo frente a la tracción humana y los simpáticos camélidos de nuestra puna, de las plantas y animales europeos frente a las plantas y animales andinos, del trigo y los viñedos frente al maíz y la papa; finalmente —para hacernos entender de manera más directa, pero mejor—, se trata del triunfo de la primera modernidad occidental frente a una civilización diferente, no materialmente menos desarrollada, sino con respuestas y resultados propios —pero bastante eficaces— que le habían permitido manejar y controlar adecuadamente las ecologías andinas y alimentar a una población bastante considerable.

De 1532 a 1600, para tomar un período más amplio, un enorme proceso de occidentalización distorsionó todos los ordenamientos andinos: la religión cristiana, la escritura, la economía de mercado, los aguardientes, la masticación indiscriminada de la hoja de coca en los fríos socavones de Potosí, el hierro, las plantas y los animales europeos invadieron los espacios andinos e impusieron sus fines, medios y racionalidad en los Andes. ¿Cuáles fue-

ron los resultados, más indiscutibles y evidentes, de esta primera modernización en los andes peruanos?

En Europa, de acuerdo con Earl J. Hamilton,⁴ los resultados fueron la masiva llegada de los metales preciosos americanos y la inflación de los precios y de los beneficios. Karl Marx, un atento lector de Jean Bodin (protomonetarista y testigo inteligente de la época), inventó una categoría para explicar seriamente el secuestro de las riquezas del Nuevo Mundo: acumulación originaria, un paso indispensable en el desarrollo del capitalismo moderno. Si nos situamos hacia 1630, y contemplamos los territorios andinos desde las alturas del Cerro Rico de Potosí, podemos contemplar un panorama desolador. Una población indígena reducida a un 20% de lo que fue originalmente: donde antes existían 10, en este momento, sólo sobrevivían 2. Minas y socavones abandonados. Una ciudad como Potosí, antes de 150 mil habitantes, tanto como Madrid o París, tenía ya un aspecto fantasmal. Se puede observar también el avance de los algarrobos, las tierras eriazas y de los barbechos. Multiplicación de los forasteros, de los indios litigantes e incremento de los mestizos en las poblaciones urbanas. Expansión de las propiedades terratenientes de las órdenes religiosas en detrimento de la propiedad laica, de las tierras comunales y de los pequeños y medianos propietarios. Evidentemente que también debemos señalar los beneficios, o más bien a los beneficiados, los encomenderos, los comerciantes, una élite indígena de curacas, pero la macroeconomía andina, las estructuras económicas, sociales y materiales que más tarde van a albergar a las repúblicas criollas, se descapitalizan, aun se arcaizan y quedan exangües. Pablo Macera, en los años 70 al referirse a este proceso, tal como lo he presentado, solía citar al gran historiador belga Charles Verlinde, para hablar de arcaización al estudiar este mismo proceso, y agregar de inmediato que las sociedades andinas regresaron a un período probablemente anterior a Chavín. Podría llegar de esta manera a la conclusión, no por simple menos verdadera, que la modernización de Europa, su marcha hacia el capitalismo, costó la arcaización y casi demolición de las sociedades y territorios andinos o americanos. La respuesta indígena durante el siglo xvii, centuria de una enorme toma de conciencia, fue: la

⁴ Me refiero a su clásico estudio sobre El tesoro americano y la revolución de los precios en España, ed. Ariel, 1975.

resistencia disimulada, el apego a sus valores, la idealización de la sociedad inca y la invención de la utopía andina.

b. Una modernización burocrática desde el Estado

A mediados del siglo XVIII, cuando el despotismo ilustrado borbónico deja ver sus primeros frutos, observamos de nuevo un enorme esfuerzo por manipular/ transformar —técnicamente— las economías andinas—con decretos y cédulas reales— en función de un plan de salvataje de la monarquía española. Nuevos impuestos, libre comercio, reforma del Estado, destrucción de los obrajes andinos, reactivación/ tecnificación de la minería, masiva introducción de productos españoles y mayor presencia de los españoles como funcionarios del Estado colonial. Se buscaba, aunque con muy poca coherencia, transferir al ámbito de la administración cotidiana de la monarquía, los postulados de Campomanes, Feijóo, Jovellanos, tomados de la Ilustración francesa, que promovían el desarrollo industrial, el mejoramiento de la educación popular, la difusión de los conocimientos técnicos, la libertad comercial y la iniciativa privada. Promovían un «reformismo» dictado desde arriba.

Las consecuencias, en el Perú específicamente, son bien conocidas: explotación más racional de la minería; multiplicación de los impuestos, de las alcabalas, de las aduanas internas; crisis agrícola en la costa; expulsión de los jesuitas y secuestro de sus bienes; resistencia indígena que conduce a la gran rebelión de Túpac Amaru II (1780-1781) y despertar de una conciencia criolla que transformará a estos actores sociales de socios de los colonizadores a impetuosos propagandistas del nuevo sistema republicano. Esta modernización burocrática, que buscaba convertir a los territorios andinos en un mercado de España y en un proveedor más eficaz de metales a través de un manejo más técnico y racional del Estado, no tuvo los resultados que la monarquía esperaba. Bastaría mencionar la represión contra las poblaciones indígenas luego de la gran rebelión, el maltrato a los descendientes de la nobleza inca, los abusos de los corregidores con sus repartos forzosos, el incremento desmedido de la renta terrateniente de la Iglesia y los apremios de los agricultores costeños. Los criollos, de alguna manera, también perdieron con la rebelión de Túpac Amaru II, ya que en el futuro, inmediato o lejano,

nunca llegaron a reconquistar la confianza y la solidaridad de los indígenas, sino más bien —como consecuencia de las actitudes en esta rebelión— surgió una animosidad y un peligroso abismo entre las dos castas que debilitará, o bastardeará, el futuro proyecto republicano nacional en los Andes.

c. Una modernización política

La independencia criolla de 1821 ha recibido muchas explicaciones e interpretaciones, además de eruditas investigaciones. Quisiera, en este caso, aproximarme a ella desde otra perspectiva: su significado como sistema político. Sabemos, desde José Carlos Mariátegui, que en el caso peruano no hubo una clase social que asumiera el liderazgo de este movimiento y que, más bien, fue necesaria la presencia de los ejércitos del sur y del norte, de San Martín y de Bolívar, para llevar a cabo esta «epopeya» política. Sin embargo, a pesar de todas las contradicciones y ambigüedades tan estudiadas, los criollos independentistas —como los que estudiaron en el Convictorio de San Carlos— existieron, divulgaron sus principios y lucharon por implantar los nuevos ideales republicanos. Bastaría mencionar algunos nombres. Hipólito Unanue, José de la Riva-Agüero, B. Torre Tagle, José J. Olmedo y José Faustino Sánchez Carrión, por ejemplo.

Muchos de ellos, el segundo y el último sobre todo, conocían el pensamiento de la Ilustración y se esforzaron por entender el significado histórico, dentro de la evolución del mundo occidental, de la revolución norteamericana de 1776 y la revolución francesa de 1789. Tenían una idea más o menos clara del sistema republicano y de los principios en los que se fundaba: libertad, igualdad y fraternidad. Libertad política, igualdad social y fraternidad con todos los seres humanos para respetar las diferencias y desterrar las marginaciones y los racismos. Además, el nuevo Estado republicano, como lo concebía Alexis de Tocqueville, debía ser fuerte, centralizador y respetado para poder difundir estos nuevos principios, más racionales y a la vez más humanos.

¿Qué sucedió en los territorios peruanos como consecuencia de la Independencia criolla y de la implantación del sistema republicano, entre los años 1821 y 1854, aproximadamente? Es posible detectar una profunda crisis de las economías agrarias que se ex-

presa en el descenso de la producción agrícola, el deterioro demográfico (de nuevo las epidemias) y una aguda escasez de mano de obra que llevó a Domingo Elías, al final de este período, a comparar demagógicamente a la agricultura peruana con la Venus de Milo: bella, pero sin brazos. El Estado central, a diferencia de la época colonial, por la acción de los caudillos militares y la emergencia de poderíos regionales, se debilitó hasta dar paso, en determinados momentos, al gobierno paralelo de numerosos presidentes, cada uno con sus ministros y sus ejércitos de pacotilla (en realidad montoneras).

La explotación de la población indígena, de acuerdo con ciertos indicadores, parece incrementarse por el tipo de política estatal y por la ausencia de una legislación de protección a la población indígena. Por otro lado, todo parece indicar que —durante este período— podemos observar la expansión de las propiedades terratenientes altoandinas, la yanaconización de las poblaciones campesinas y la emergencia de un feroz gamonalismo en las regiones surandinas. Entonces podemos preguntarnos de nuevo: ¿qué había sucedido como consecuencia de esta modernización política, que tenía tantas pretensiones en Europa, y que los patriotas criollos la llevaron a cabo, no porque simplemente la impusieran desde fuera, sino que estaban plenamente convencidos de que este paso significaba la superación de las condiciones de existencia del período colonial?

Éste es un excelente ejemplo de un proceso de modernización donde los beneficios y las pérdidas, considerados en sus dimensiones fundamentales (la economía, el Estado y la sociedad civil), más pierden que ganan cuando nos acercamos a 1854. No quisiera explicar los detalles ni las razones de esta frustración. Me podrán decir, lo que también es muy cierto, que de las grandes revoluciones, la francesa de 1789 trajo consigo un largo período de dificultades económicas, pero nadie podrá negar que paralelamente se racionalizó el funcionamiento del Estado y desarrolló la sociedad civil con la aplicación progresiva de los principios de libertad política, igualdad social y fraternidad humana. Aquí en el Perú, olvidamos a las élites y pensando en el componente mayoritario de la sociedad civil, creo que los costos y pérdidas fueron mayores que los beneficios y las ganancias. No quisiera detenerme, para las

décadas posteriores, a analizar el despilfarro de las ganancias de la exportación del guano y los pobres resultados que dieron los ambiciosos programas ferrocarrileros que en lugar de articular al país lo segmentaron⁵.

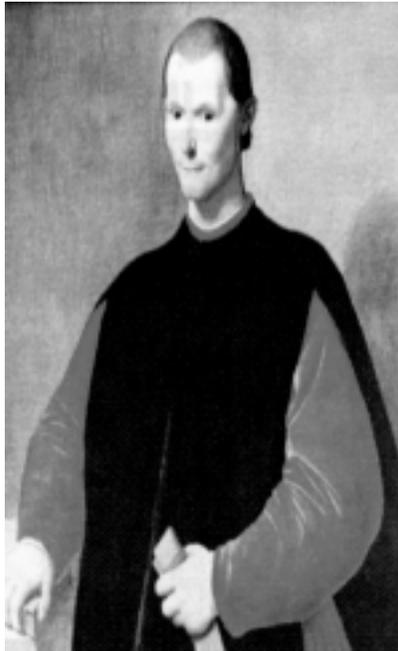
d. Una modernización comercial

Ahora quisiera analizar, aunque sea de manera muy breve, un último ejemplo, que conozco bastante bien y que puede ser un caso bastante ilustrativo para entender nuestro siglo xx. Se trata del auge del comercio de las lanas en el sur andino entre 1895 y 1930, aproximadamente. Esta actividad mercantil tenía tres momentos bien definidos:

- a. el rescate o acopio de lanas en las regiones rurales del sur andino;
- b. el traslado de las lanas de los mercados del interior a la ciudad de Arequipa; y
- c. la exportación de esas lanas, por las grandes casas comerciales arequipeñas (como Ricketts, Forga, Brailard, Gibson o Roberts) hacia los mercados ingleses.

Este movimiento de bienes del campo a la ciudad generó, lógicamente, un movimiento opuesto y necesario para completar la circularidad de los intercambios mercantiles, textiles y otros productos ingleses comenzaron a ser introducidos al interior con la finalidad de animar el comercio y poder recuperar las monedas, de oro y plata, que los indígenas tanto demandaban para vender sus lanas de alpaca y de ovinos. ¿Cuáles fueron las principales consecuencias de estos intensos intercambios comerciales en el sur andino? ¿La modernización del comercio o de las estructuras productivas?

⁵ Hay que mencionar el estudio de Heraclio BONILLA (1974) *Guano y burguesía en el Perú* (Lima: IEP, 1974) y varios estudios del historiador inglés Rory Miller donde demuestra, por ejemplo, que el ferrocarril central de Lima a Huancayo, no convirtió al valle del Mantaro en la despensa de Lima —como soñó José Pardo—, sino más bien convirtió a esta región en más dependiente de las importaciones que ingresaban por Lima. Los liberales de esta época, para desgracia de la mayoría de peruanos, olvidaron que los ferrocarriles no producen la revolución industrial, sino que ésta crea a los primeros.



Nicolás MAQUIAVELO (1469-1527). El autor de *El príncipe*, que funda la ciencia política moderna.

Mencionaremos las principales consecuencias. La emergencia de una oligarquía comercial arequipeña que, según los hacendados del altiplano, fue la principal beneficiaria del negocio de las lanas, ya que siempre logró tener una tasa de beneficio mercantil cercana al 10% del capital invertido. Estos mismos hacendados, o sus técnicos y representantes, dieron numerosos testimonios del deterioro de las haciendas, de la imposibilidad de tecnificarlas y de implantar las relaciones salariales en reemplazo de las arcaicas formas de producción de tipo servil. La razón, de acuerdo con ellos, era muy simple: los precios se importaban, no se formaban en las regiones del altiplano, por eso la renta de la tierra —en la región surandina durante este período— siempre fue menor a la ganancia mercantil y al interés de los préstamos bancarios. Las regiones australianas o inglesas, con mayor productividad, imponían sus precios en los mercados. En estas condiciones, la intensificación de los circuitos mercantiles agudizaron la explotación feudal dentro de las haciendas y empujaron a los hacendados —como la manera casi única de aumentar su producción— a expandir sus propiedades.

Ya en el ámbito estrictamente mercantil, podríamos decir que los productores indígenas se beneficiaron modestamente, pero nunca aceptaron correr riesgos para obtener ganancias y se aferraron a sus comportamientos tradicionales. Esto explica que dentro de las poblaciones campesinas se constituyeron «bolsones de retención monetaria», de atesoramiento, que obligó a los comerciantes a utilizar estrategias abusivas e inmorales para poner en movimiento las lanas y vender sus productos manufacturados. Las haciendas, tal como lo demostró hace más de dos décadas Francois Chevalier, se expandieron —de nuevo— en detrimento de las comunidades y pequeños y medianos propietarios. Por otro lado, el ingreso masivo de los textiles de Inglaterra y de las textilerías limeñas arruinó a la pequeña producción artesanal de los obrajillos campesinos y también a las textilerías medianas de Cusco, Chectuyoc (Scuani) y Arequipa. Esta avalancha de textiles terminó por frustrar y arruinar a una protoindustrialización. Pero quizá, después de todo, hubo una consecuencia positiva para la región: la emergencia de una nutrida y activa red de medianos y pequeños comerciantes instalados en los diversos pueblos, de

Sicuani a Cabanillas, que habían surgido como estaciones o simples paradas del ferrocarril del sur. Estos dinámicos comerciantes, editores de periódicos como *La Verdad de Sicuani*, *El Siglo de Puno* o *El Pueblo de Arequipa*, criticaron a los gamonales y difundieron la elemental idea de que un mercado es el lugar donde todos pueden entrar, salir, comprar o vender sus bienes y servicios. Una idea que minaría, a la larga, la consistencia y la legitimidad del sistema gamonal altoandino.

He presentado cuatro casos históricos de modernización: una multimodernización con conquista (s. xvi), una modernización burocrática (s. xviii), una modernización política (s. xix) y, finalmente, una modernización comercial (s. xx). Las dos primeras impuestas por una monarquía ultramarina y las dos últimas, en los tiempos republicanos, accionadas por los intereses conjuntos de las élites regionales y del capitalismo internacional. Jacques Le Goff (1988: 83-84), reconoce tres tipos de modernizaciones:

- a. equilibrada (Japón);
- b. conflictiva (impuestas); y
- c. a ciegas (África).

Nuestras dos últimas modernizaciones se ajustan a este tercer tipo. En todo caso, las cuatro que he presentado, en realidad, han tenido como telón de fondo, mecanismo determinante en última instancia, la expansión capitalista mundial. Nos interesaría sobre todo discutir las razones del fracaso de las dos últimas, aunque éstas puedan ser muy obvias. Sin embargo, indicaré lo que me parece esencial.

La modernización política fracasó porque nuestros ideólogos criollos, de Lima y de provincias, se preocuparon fundamentalmente de pensar —no estudiar— los modelos extranjeros, norteamericano y francés, y descuidaron analizar nuestras condiciones reales de existencia y preguntarse por los niveles de compatibilidad o incompatibilidad que esos modelos políticos tenían con nuestras realidades socioeconómicas. La modernización comercial fracasó porque las élites beneficiarias, oligarquía arequipeña y gamonales andinos, pensaron sus realidades y proyectos regionales al margen de la nación peruana y más bien como ilusos socios del capital internacional. No fueron capaces, como en el caso de los criollos del siglo xix,

de hacer de sus intereses —aunque sea ficticiamente— los intereses de la nación peruana y pensar a sus empresas y a sus haciendas como partes de una totalidad mayor. Éstas son, una vez más, las desastrosas consecuencias de la ausencia de un proyecto nacional en nuestras modestas élites sociales.

Por otro lado, quisiera destacar, por ser una respuesta reiterativa, que todas estas modernizaciones han originado respuestas regresivas o arcaizantes. La respuesta indígena del siglo xvii fue el apego a las tradiciones y la utopía andina. En el siglo xviii, de múltiples maneras, se constata una respuesta similar: en el arte, para mencionar una dimensión de la cultura, surge un arte propio retomando lo andino y lo arcaico de Europa. En los siglos xix y xx, las mayorías campesinas —por necesidades políticas elementales— transfirieron lo andino al campo de la lucha social y responden a las modernizaciones, como en los siglos anteriores, con la rebelión, social, política y cultural: apego a lo propio y automarginación de la sociedad global. Desde los años 50 a la actualidad, sin ninguna duda, hemos vivido una nueva modernización —expresada de múltiples maneras— que ha conducido a la crisis económica, a la descomposición social, a la violencia política destructiva y al colapso de los partidos políticos.

No he querido demostrar —como es lógico pensar— que todas las modernizaciones, en el caso de nuestro país, arcaízan o fracasan. Ni que el Perú, a causa de estos procesos, ahora, en pleno siglo xx se encuentra condenado a modernizaciones que arcaízan o subdesarrollan. Lo único que he querido demostrar es que los procesos de modernización, cuando se imponen o se importan, sin la existencia previa de un proyecto propio, o nacional o de una élite social esclarecida, dan como resultado la arcaización, el deterioro de las economías, la descomposición del Estado y de la sociedad civil y, frecuentemente, la frustración colectiva. Una sensación que parece haber perdurado en las mentalidades peruanas, como efecto y consecuencia de estos procesos donde ganan otros y, generalmente, pierde el país.

4. Entonces, para qué aprender historia en el Perú

He recurrido, en realidad, a un esquema comparativo —la historia europea y la historia nuestra— para poder enfrentar final-

mente la cuestión decisiva, ¿para qué aprender historia? He tratado de mostrar, sin exageraciones ni injusticia, para retomar el acertado título del libro de Richard M. Morse, que nuestra historia es una suerte de «espejo de Próspero» de la historia occidental: los grandes acontecimientos y procesos parecen darse o producirse al revés en nuestros territorios andinos. Es también por esto que considero que aprender historia en el Perú es, quizá, tanto o más importante que aprender agronomía, ingeniería, física, economía, geología, psicoanálisis, sociología o antropología. La razón es muy sencilla: necesitamos librarnos, casi con urgencia, de una pesada carga histórica y construir una memoria sana que nos permita repensar nuestro pasado, mirarnos a nosotros mismos sin complejos y enfrentarnos más conscientes y decididos a los retos que nos depara el futuro. Es importante aprender historia por las siguientes razones:

a. Para apreciarnos mejor a nosotros mismos. Todas las grandes naciones, como las antiguas y modernas de Europa, al mirarse a sí mismas se encuentran civilizadas, grandes, únicas y miran a los pueblos extranjeros como menos importantes, bárbaros o salvajes. Los incas usaron este mismo mecanismo para fortalecerse como nación. Sin embargo, luego de la conquista española, por múltiples razones, surgió un complejo colectivo inverso en nuestra sociedad: mirar con admiración al extranjero, que consideramos civilizado, y autoflagelarnos al considerar que nuestras raíces indígenas son más bien bárbaras, indias y casi prescindibles. Ninguna sociedad se ha convertido en nación apoyada en un mecanismo de esta naturaleza. Creo que la historia, contada de manera objetiva en el Perú, puede ayudar a liquidar este complejo a través de un conocimiento más objetivo del significado de las sociedades andinas, su proceso histórico, sus tecnologías, su cultura, sus logros y resultados. Tenemos que aprender a mirar a nuestros ancestros prehispánicos como los europeos miran a los griegos y romanos; no les podemos pedir el hierro, la rueda, las matemáticas, la filosofía y la escritura, sino los sistemas que construyeron y las tecnologías que descubrieron para establecer un adecuado control y manejo de sus ecologías.

b. Para conocer mejor el presente. Una buena forma de prepararse para afrontar el futuro, decía Benedetto Croce, es conociendo

el pasado: «Somos producto del pasado, y estamos viviendo sumergidos en el pasado, que por todas partes nos oprime. ¿Cómo emprender nueva vida, cómo crear nuestra acción sin salir del pasado, sin sobrepujarlo? No hay más que una salida, la del pensamiento que no corta relaciones con el pasado, sino que se levanta sobre él idealmente y lo trueca en conocimiento» (1948: 34). Hay otra cita muy apropiada de E. H. Carr, y por eso me atrevo a transcribirla, que completa a la anterior: «El pasado resulta inteligible a la luz del presente y sólo podemos comprender plenamente el presente a la luz del pasado. Hacer que el hombre pueda comprender la sociedad del pasado, e incrementar su dominio de la sociedad del presente, tal es la doble función de la historia» (1967: 73).

Estas dos citas podrían parecer, con legítima razón, a alguien no comprometido con el oficio de historiador, palabras huecas o sofisticada justificación de una disciplina del conocimiento que, como decía Pablo Macera a fines de los años 70, podría ser de dudosa utilidad social. Sin embargo, debo recordarles algunas cosas que podrían ser elementales, pero que es necesario decir las. Los pueblos antiguos, como el griego o el romano, se consideraron únicos, hicieron una historia inmediata de sí mismos y caducaron muy pronto. Nuestros incas, no interesados en la historia como desenvolvimiento irreversible, sino como repetición, terminaron atrapados en el mito y en la mentalidad mítica. La historia, tal como la entendemos hoy día, nos permite pensar nuestro destino común como proceso irreversible, inteligible, caprichoso, impredecible, pero con una direccionalidad, un rumbo, que es necesario descubrir y conocer. Es la historia la que nos permite esta operación intelectual. Una historia cuando es pensada, como decían Benedetto Croce y Lucien Febvre, desde el presente y para el futuro. Lo que no significa que la historia es una ciencia exacta que permite el pronóstico, ni el cálculo matemático del futuro. Es una ciencia humana que nos permite, desde las urgencias del presente, establecer un diálogo cambiante con el pasado para afrontar mejor el futuro.

Me remito a los ejemplos. Los comentarios reales (1609) del Inca Garcilaso de la Vega es un excelente ejemplo: era necesario, ante la demanda de sus parientes indígenas, reivindicar —hasta idealizar— la historia de los incas. Inaugura una forma de hacer historia política, en el Perú, que aún perdura en la actualidad. La Nueva corónica y



Inca Garcilaso DE LA VEGA (1539-1616). En España idealizó a los incas.

buen gobierno (1614) de Felipe Guamán Poma de Ayala, escrita para reivindicar y elogiar a los grupos étnicos de las provincias sometidas a los incas, también critica el sistema colonial, presenta al indígena con orgullo, demanda un futuro con más justicia y expresa su incertidumbre a través de su actualísimo lamento «¡Y no hay remedio!». Luego de la derrota de Túpac Amaru II (1781), Justo Sahuaraura Carlos Inca—como una forma de sepultar su colaboracionismo con las fuerzas hispánicas durante la rebelión anterior— escribe su *Monarquía inca: una apología*, según él, a sus parientes lejanos.

En la época de la reconstrucción nacional, luego del desastre de la guerra con Chile (1879-1883), muchos peruanos—como Mariano Felipe Paz Soldán y Manuel González Prada— comienzan a interrogar a la historia por las razones que explican lo sucedido y concluyen que es urgente fundar una nación para todos los

peruanos. Ya no recurren al mito y a la religión, como en el caso del Inca Garcilaso, para explicar la derrota, sino a la razón, a la moral y a las cosas materiales. José Carlos Mariátegui, en los años 20 del siglo pasado, también interroga a la historia para denunciar las grandes injusticias en nuestro país, las aberraciones de nuestro proceso histórico, para luego proponer la fundación de una nueva nación peruana. Cuando en los años 70, con las inquietudes de la nueva generación de historiadores que trabajan dentro de la atmósfera de la revolución velasquista, se comienza a construir una nueva historia del campesinado andino, de sus luchas y contribuciones, lo que se estaba haciendo —como lo hicieron Garcilaso, Guamán Poma y los otros mencionados— era dar respuestas a las urgencias del presente y contribuir de esta manera a la construcción de una nueva identidad de las grandes mayorías en el Perú. ¿Aún podemos dudar de las estrechas relaciones entre el pasado y el presente? ¿No podemos comprender mejor, con estos ejemplos, las citas que indicamos al inicio de este subcapítulo?

c. Por una razón de objetividad. El siglo xx, como lo indica Edward H. Carr, es la centuria del triunfo de la historia. Nunca hemos tenido una memoria tan rica, tan extensa y tan polémica. Estos avances, aplicando nuevos métodos y técnicas, nos han permitido tener un conocimiento más objetivo de la historia humana y, a la vez, desembarazarnos de mitos, fábulas y prejuicios. Así lo afirma Raymond Aron: «Gracias a esas conquistas de la ciencia y a pesar de las inmensas lagunas de nuestro saber, nuestra civilización, por primera vez en la historia, se ha formado una imagen de la mayoría de las civilizaciones muertas» (1961: 15). Los europeos, desde el libro *Ciencia nueva* de G. Vico de 1725, tienen una idea bastante exacta del proceso histórico como una espiral de ascenso que parte de los oscuros y terribles tiempos del salvajismo. Vico liquida la idea cristiana del paraíso localizado en los albores de la historia y también, de alguna manera, la concepción renacentista de la decadencia luego del esplendor de Grecia y Roma en la antigüedad.

En el Perú, en los últimos 30 años, nuestra historiografía ha ganado mucho en objetividad. Los estudios etnohistóricos, por ejemplo, de peruanos y extranjeros, nos han permitido acercarnos a una nueva historia de las sociedades prehispánicas y entenderlas

a partir de conceptos y modelos, a veces propios, y otros utilizados para entender diversas grandes civilizaciones en el mundo. Así hemos comprendido que los principios básicos del funcionamiento económico del Estado inca eran la reciprocidad, la redistribución y también el aprovechamiento vertical de un máximo de pisos ecológicos, que existían desde la época huari y a los que los incas les dieron una dimensión y utilización de mayor magnitud. Hemos comprendido también que existían principios básicos, como la dualidad, la tripartición y la cuatripartición, que organizaban la esfera política, social, mítica, ritual y aun el parentesco. Ahora podemos estar seguros del alto grado de desarrollo alcanzado por los incas y entender mejor la magnitud perturbadora de la conquista española. La demografía histórica nos ha permitido conocer el colapso que sufrió la población indígena en el siglo xvi, una fractura tan profunda que frenó su dinamismo hasta el siglo xviii y recién en el xx alcanzará de nuevo, y sobrepasará, el que tuvo en la época prehispánica. Estas simples conclusiones estadísticas nos permiten tener una comprensión mejor de la historia peruana y también de la situación actual.

Ahora también sabemos que el tributo y otras obligaciones fiscales, que pesaban sobre las poblaciones campesinas como herencia colonial, si bien fueron legalmente suprimidos en 1854, perduraron hasta inicios del siglo xx, y en muchos casos fueron cobrados compulsivamente en las regiones rurales surandinas hasta épocas muy recientes. Estos hechos y otros nos invitan a hablar de la existencia de un sistema colonial tardío hasta fines del siglo xix por lo menos. Un sistema que parece alcanzar su esplendor final durante la República Aristocrática, de 1895 a 1919, y que empieza a ser liquidado con el gobierno modernizador de Augusto B. Leguía, que funda la Patria Nueva, que con mayor justicia debería llamarse la Segunda República Peruana. Aquella que termina con la oligarquía civilista, con los gamonales tradicionales de horca y cuchillo e inicia la modernización capitalista con nuevos actores sociales y con partidos políticos, como el aprista y el socialista, que reclamaban una mayor correspondencia entre el Perú real y el Perú formal.

Nadie discute la inevitabilidad de la República Aristocrática (1895-1919) o del Oncenio de Leguía (1919-1930), los damos por hechos inevitables, necesarios y ya forman parte de nuestra histo-

ria progresiva que nos conduce a la actualidad. Esta manera de considerar estos períodos no es producto de una mayor objetividad histórica, sino del desapasionamiento con que los miramos por la distancia cronológica que nos separa de ellos. No sucede lo mismo cuando analizamos períodos más recientes, como el gobierno del general Juan Velasco Alvarado (1968-1975), que ahora, por las circunstancias de la historia universal y nuestra propia fortuna, puede ser percibido equivocadamente—quizá— como un período perdido, que si bien no pudimos evitar, hay que enmendar. Creo que lo mismo se podría decir para la República Aristocrática y para gran parte del siglo XIX, tiempo perdido, que es necesario desandar, criticar y valorar desde su resultado y las necesidades del presente.

¿Qué nos enseña la objetividad histórica? A reconocer las terribles consecuencias de la conquista; la inutilidad del sistema colonial para las sociedades ocupadas; los grandes beneficios que nos pudieron aportar la ciencia, la técnica y la cultura occidentales si no hubieran llegado en condiciones coloniales; la ineficacia del sistema republicano del siglo XIX y el nacimiento, recién en los años 20 del siglo pasado, de una nación moderna que se preocupa por las mayorías y se plantea el problema de la opinión pública, el consenso, la ciudadanía de las poblaciones indígenas, la modernización racional del país, las libertades políticas, la igualdad social y la fraternidad humana. La historia del Perú, entre 1532 y 1920, ha sido una sucesión de esquemas políticos y económicos irracionales, en función de pequeñas élites sociales y al servicio de metrópolis extranjeras. En los últimos 72 años se han desatado nuevas fuerzas sociales y políticas que demandan que todos los peruanos, liquidando todas las trabas ancestrales, sean ciudadanos a carta cabal.

Pero es necesario advertir que la nueva historia peruana, aquella escrita en los últimos 30 años, a pesar de acercarnos con mayor realismo a lo que realmente sucedió, desgraciadamente, está muy comprometida y debilitada por los puntos de vista de clase y de interpretaciones. Esto es inevitable y es mejor que sea así. El discurso histórico, para que sea eficaz, tiene que estar impregnado de su época, de los condicionamientos sociales y de la circunstancia personal del historiador. Como nos dice Raymond Aron, no hay

historias definitivas, «cada sociedad tiene su historia y la reescribe en la medida en que ella misma cambia. El pasado no está definitivamente fijado más que cuando ya no tiene porvenir» (1984: 19). Sin embargo, la comprensión de nuestro pasado, hoy, en el Perú actual, nos permite avizorar el futuro, no para domesticarlo ni manipularlo o someterlo a pronóstico diletantista, sino para comprometernos mejor con él. Hay una hermosa frase de E. H. Carr, a quien he citado quizá demasiado, al respecto: «El historiador del pasado no puede acercarse a la objetividad más que en la medida en que se aproxima a la comprensión del futuro» (1967: 167). No es, en absoluto, una expresión demagógica. Creo que lo que he dicho, en este subcapítulo, de alguna manera, velada o explícita, es una lectura de la evolución futura de la historia peruana.

d. La historia como crítica y superación: una memoria nacional. En mi taller «Cultura, historia e identidad» de la Fundación Andina, junto a un selecto grupo de jóvenes participantes, hemos trabajado durante un semestre el concepto de nación. Utilizamos autores diversos y ejemplos muy variados. Las conclusiones no nos dejaron certidumbres ni herramientas conceptuales inequívocas, sino más bien nociones operativas. Para el marxismo, la nación es una realidad económica estructurada, un mercado con fronteras, una sociedad de clases con una dominante, con su respectiva ideología dominante; la conciencia nacional —en consecuencia— emerge desde esta realidad donde los hombres hablan una misma lengua, tienen una misma cultura, una misma historia, las mismas tradiciones y donde obtienen su subsistencia y reproducción. La burguesía, según esta concepción, es la que presenta sus intereses de clase como los intereses, por supuesto ficticios, de toda la colectividad, creando una ilusión y de paso también a la nación.

Por otro lado, autores como Jules Michelet y Ernest Renán, nos indican que la nación es el alma de los pueblos. Un alma construida por el proceso histórico, por la comunidad de intereses y por las afinidades y solidaridades que surgen cuando se comparten las victorias y las derrotas, las abundancias y las miserias. Un proceso histórico donde los olvidos y los recuerdos tienen una importancia similar, porque están —todos ellos— al servicio de la construcción de una historia nacional. Debo explicarme para ser más preciso.

La historiografía peruana, en los últimos 30 años, más bien en mi opinión, se ha contagiado de las fuerzas centrífugas que debilitan y desintegran a nuestro país. Jorge Basadre, en su monumental Historia de la República del Perú, concluida en los años 40 y desarrollada hasta los años 70, realizó el último gran esfuerzo por construir una historia nacional. Su idea central era que el sistema republicano, bueno para todos, liquidaba las historias particulares y creaba una gran arquitectura administrativa donde se podrían incluir todos los proyectos menores aislados, era esa arquitectura administrativa. En realidad, la república era la metáfora que utilizaba para hablarnos del proyecto nacional peruano.⁶

Sin embargo, en los mismos años 60, se levantan multitud de voces para increparle por sus olvidos, omisiones y descuidos. Lo acusaron de eludir la historia agraria, la historia de las regiones, del campesinado, de la economía, para concentrarse en la historia de las élites y de los acontecimientos políticos y militares, los que Basadre consideraba que habían conducido y estructurado la nación peruana. ¿Pero qué otra manera había de construir una historia nacional si no con inclusiones y exclusiones, recuerdos y olvidos, batallas y héroes, victorias y derrotas, miserias y grandezas?

Aquí permítanme citar por última vez a E. H. Carr: «No hay indicador más importante del carácter de una sociedad que el tipo de historia que escribe o deja de escribir» (1967: 57). Muchos se encargaron de demostrar que Jorge Basadre se equivocó y florecieron investigaciones que nos demostraban que no hubo burguesía republicana ni mercado interno y que el peso de las economías y actores rurales era superior que el de sus similares urbanos. Quedaba, a fin de cuentas, su gran Historia de la República convertida en un discurso debilitado, incompleto y aun interesado. Paralelamente surgió la etnohistoria andina (la historia de los hombres sin

⁶ Mario Vargas Llosa, en el diario El País de España, del día 1 de diciembre de 1992, escribió un artículo llamado «Naciones ficticias» donde, asumiendo con vigor —como lo hace desde hace unos años— los puntos de vista del neoliberalismo a ultranza, critica duramente a las naciones y a los nacionalismos. Lo único que podría recordar aquí es que no hay que confundir nación con nacionalismo; lo segundo es una suerte de exageración o anomalía de lo primero. Además, las naciones, si bien es cierto han conducido a las guerras, evidentemente no las han inventado. Las guerras han tenido diversas motivaciones: defensa de una cultura, una sociedad, una religión, un rey, una nación o una economía. Las naciones tienen muchos aspectos positivos que no es posible discutir en este momento.



Jorge BASADRE (1903-1980) y Raúl PORRAS BARRENECHEA (1897-1960).
El historiador de la República y el historiador de las
crónicas y los cronistas de la Conquista.
(Foto: Instituto Raúl Porras Barrenechea-UNMSM)

historia), la historia agraria (desde la premisa de que las haciendas eran más importantes que las fábricas en el Perú), del campesinado (con sus luchas y sus conquistas sociales), de las minorías étnicas (negros y chinos) y de la utopía andina. Se podría entender, esta última, como una suerte de contrahistoria nacional a nombre de una mayor objetividad científica y una urgente reivindicación del papel que estas poblaciones jugaron en la constitución de la nación peruana. Entonces la cita anterior de E. H. Carr nos ilumina: las historias que se hacen y no se hacen responden al carácter de la sociedad de donde surgen. Una patria sin nación no podía, de ninguna manera, alumbrar una historia nacional. Nuestros conflictos de clase tienden, muy a menudo, no solamente a reestructurar o revolucionar nuestros ordenamientos sociales, sino más bien a la destrucción pura y simple, al ajuste de cuentas y a olvidar cualquier proyecto colectivo de futuro. Bastaría recordar el comportamiento de las élites sociales durante la guerra con Chile, la guerra interna iniciada en los años 80 y el voto en contra en las elecciones presidenciales de 1990 en que ganó Fujimori.

No estoy sugiriendo que debemos volver a Jorge Basadre y continuar con su obra.⁷ Tampoco quiero decir que no hay razones técnicas y metodológicas que expliquen el enriquecimiento de nuestra historiografía moderna. Lo único que quiero denunciar o señalar, más bien, es la ausencia de una historia nacional o de historiadores que la emprendan. Todos los esfuerzos desplegados en los últimos 30 años no están dirigidos a completar, con detalles de luces o sombras, una gran arquitectura mnemotécnica, sino a demoler lo construido. Esto me interesa en última instancia. Casi todos, cada cual a su manera y en su nivel, hemos contribuido a este zafarrancho historiográfico. Nadie pensó en una historia que sepa olvidar y recordar, que integre y no desintegre, que olvide los traumas y recuerde las cosas buenas del pasado.⁸

⁷ Pablo Macera, en 1977, en varios pasajes de sus brillantes explicaciones que presentan sus Trabajos de historia, clama por una historia nacional, pero se equivoca al proponer medidas administrativas (un sistema nacional de archivos y un plan de estudios uniforme para los estudiantes de historia) como una forma de «nacionalizar» nuestra historia incorporando a las provincias dentro de una historia general del Perú. Los límites epistemológicos de esta propuesta son los que imponían la realidad del país.

⁸ Hay algunos intelectuales en el Perú, ganados por el posmodernismo o por la moda posmodernista, que hablan de la inutilidad de la historia y se empeñan en difundir

Ahora sí debo terminar y lo haré retomando algunas ideas que enuncié al comenzar este ensayo. Había indicado que la historia de Europa, a diferencia de la nuestra, es el recuento de las realizaciones, de los éxitos y del progreso. La nuestra en cambio, por una anómala relación con el capitalismo moderno, o quizá por una normal relación entre metrópoli y periferia colonial, ha sido una historia al revés: de las frustraciones, de los fracasos y, peor aún, de los retrocesos. Permítanme recordar ahora el subtítulo del capítulo donde analizo el fracaso de las modernizaciones en el Perú: «¿Un tipo de conciencia histórica o conciencia de nuestros problemas históricos?». Es una interrogación fundamental y prefiero dejarla como tal. Mis cuatro ejemplos de modernizaciones frustradas, con resultados al revés, son una interpretación personal de la historia, un tipo de conciencia histórica o, contrariamente, una toma de conciencia de nuestros problemas históricos. Pueden ser ambas cosas a la vez, pero en todo caso es un tipo de discurso histórico estrechamente articulado a nuestra situación actual. Los historiadores peruanos, sin quererlo conscientemente, nos inclinamos a construir un relato no tal como ocurrieron las cosas, sino tal como hubieran podido ocurrir. Jorge Basadre nos habló de las ocasiones perdidas y José Carlos Mariátegui, de una historia paradójicamente construida contra el indio, es decir, contra el que se podría suponer que debía ser el principal beneficiario. Hay también otra herencia en nuestra conciencia histórica contemporánea: la idea garcilasiana de «la memoria del bien perdido». Lo que perdimos con la conquista, con la colonia, con el despilfarro del guano, con la República Aristocrática, con las guerras o con las reformas del general Velasco.

que lo que se considera una historia andina es un lastre para un desarrollo futuro. Yo creo que puede ser todo lo contrario. Tomo unas palabras de Jacques Le Goff para citar a un historiador no comprometido con nuestras discusiones parroquiales, que las dice para fundamentar la existencia de una Europa integrada y posible como supranación: «Pero los grandes fenómenos históricos son tanto más fuertes cuando ellos están más enraizados en el tiempo. Veo la ilustración de ello en la situación contrastada de los actuales países llamados del "Tercer Mundo". Me parece que los países con retraso de crecimiento que tienen la posibilidad de apoyarse en grandes civilizaciones del pasado tienen y tendrán mejor fortuna que los otros. [...] Lejos de ser un lastre, la historia puede ser un fondo de creación y de liberación». Páginas después nos recuerda que la emergencia y desarrollo del Estado y la Nación franceses deben muchísimo a una viva y dinámica conciencia histórica»; cf. NORA 1987: 223-234.

Esta memoria del bien perdido, que ha invadido las mentalidades colectivas, alimenta desde hace mucho tiempo la utopía andina y es la trampa mental que nos lanza a la ucronía en vez de la historia como explicación científica.

Aprender nuestra historia, tomar conciencia de las realidades ocurridas, terminar con la memoria del bien perdido y con la ucronía nos permitirá descubrir, detrás de la utopía imposible, el proyecto nacional que subyace y espera su realización. La historia, esta memoria de nuestros tiempos pasados, si la construimos como un diálogo sano, integrador, constructivo y espontáneo con el presente, puede convertirse en un conocimiento no solamente útil, sino imprescindible de aprender.

5. Explicaciones finales

En un mundo cada vez más conservador, ser marxista parece un anacronismo, un rezago de otros tiempos. Al marxismo, sin embargo, le hace bien nadar contra la corriente.

A. FLORES-GALINDO 1987: 122.

a. Los discursos históricos en el Perú

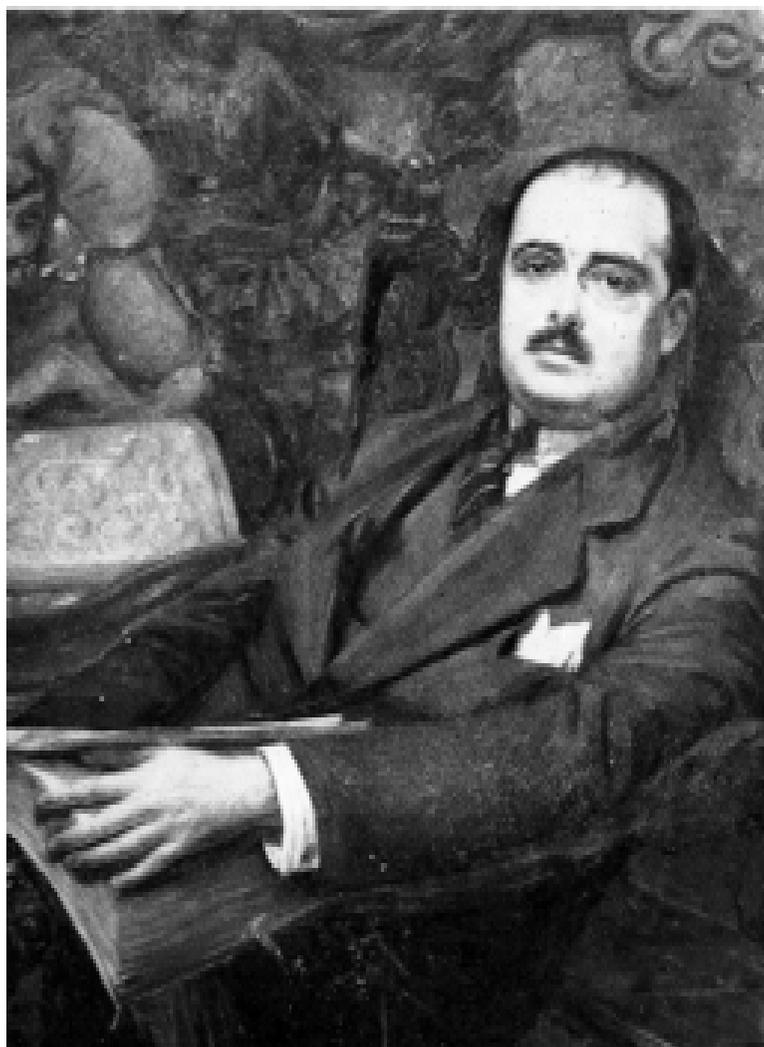
Eric J. Hobsbawm, últimamente muy interesado en discutir la historia y el significado de la nación y de los nacionalismos, suele decir que la conciencia nacional —de alguna manera— se elabora desde la historia de una nación, su memoria colectiva, y puesto que los historiadores son sus constructores de oficio, éstos —lógicamente— están directamente implicados en los procesos de construcción de las naciones modernas. Entonces, sin duda alguna, al analizar las «historias» que tenemos y que escribimos podemos acercarnos a los problemas relacionados a la emergencia, desarrollo y madurez de la conciencia nacional en el Perú. Esta conciencia, como ha sucedido en casi todas partes, ha sido ampliamente influenciada y aun manipulada por los grupos dominantes a través del uso y abuso de la historia o de la elaboración de discursos históricos dirigidos a legalizarlos o legitimarlos como tales. Entre estos discursos, en el Perú, del siglo XVI a la actualidad, podemos distinguir los siguientes tipos:

a. La versión inca de la historia andina, que tuvo —luego de 1532— en el Inca Garcilaso de la Vega a su más ilustre representante. Un discurso que, retomando la historia oral y oficial de la nobleza cusqueña, presentaba a los incas como los civilizadores de las regiones andinas y los fundadores de una sociedad generosa y sin explotación.

b. La versión hispana de la historia virreinal, que tuvo en Francisco de Toledo (1569-1581) y en Pedro Sarmiento de Gamboa (1573), el burócrata y el historiógrafo, a sus principales artífices. La intención de este discurso histórico era legitimar y legalizar la sujeción de las sociedades andinas a la monarquía española: supuestamente un gobierno civilizador, evangelizador y moralizador de un pueblo bárbaro, idólatra y sin moral ni ética.

c. La versión criolla de la historia nacional, que va desde la Sociedad Amantes del País (Mercurio Peruano, fines del s. XVIII) hasta aproximadamente José de la Riva-Agüero, pasando por Raúl Porras Barrenechea, Luis A. Sánchez y Jorge Basadre, hasta llegar a los epígonos tardíos de este discurso histórico en la actualidad. Hay que indicar que todos ellos se diferencian por sus orígenes sociales, sus ideas políticas, formación historiográfica y por su mayor o menor apego y compromiso con el Perú criollo republicano. Este discurso encuentra numerosos aspectos negativos en el sistema colonial hispano, elogia la historia indígena, promueve un Perú mestizo y enfatiza la inevitabilidad absoluta de la aplicación de la cultura, ciencia y tecnología occidentales en el Perú.

d. La versión indigenista nacional, un discurso histórico que, de alguna manera, retoma muchas ideas garcilasianas dentro de un discurso histórico reivindicativo. Lo podemos encontrar en las fundamentaciones históricas que acompañan a las demandas de reconocimiento de nobleza de muchos descendientes de los incas en el período colonial. Entre ellos destaca el expediente de Melchor Carlos Inca de inicios del siglo XVIII y el de Juan de Bustamante Carlos Inca cuando solicita, hacia 1740, que se le adjudique el rico Marquesado de Oropesa, antes de los descendientes de Sayri Túpac y en ese año objeto de las ambiciones de numerosos descendientes de los incas. Este discurso, de elogio abierto a los incas, se construye en base a la lectura del Inca Garcilaso de la Vega, fundamentalmente. Los que construyen la versión científica de este discurso



José DE LA RIVA-AGÜERO (1885-1944).
El gran intelectual de la oligarquía peruana.

son Julio C. Tello y Luis E. Valcárcel, que destacan la riqueza, singularidad y gran nivel de todos los desarrollos históricos prehispánicos y denuncian la situación de explotación y de marginación de los descendientes de esas antiguas civilizaciones. Matrices, según ellos, de nuestra nacionalidad actual. En la actualidad encontramos dos corrientes continuadoras de este discurso histórico. El discurso indianista nacionalista, demagógico, ideologizado, ficticio y oportunista y el discurso histórico antropológico de la etnohistoria, más objetivo, científico y aparentemente sin intencionalidad política.

e. Una historia nacional crítica, que denuncia el fenómeno colonial, critica el fracaso de la república criolla y promueve una nueva lectura de la historia peruana desde las acciones de las sociedades andinas: sociedades conquistadas, varias veces derrotadas, pero nunca liquidadas y ahora con mayor visibilidad y lanzadas a la reconquista de espacios geográficos, políticos y sociales que antes les eran negados en el país. Entre los representantes de este discurso, para mencionar solamente tres casos, tenemos a Pablo Macera, Luis G. Lumbreras y Alberto Flores-Galindo. La limitación mayor de este discurso histórico es la ausencia de un modelo de sociedad nacional donde los otros grupos étnico-culturales, como los criollos, mestizos y etnias menores, cumplan sus funciones específicas. Así, por ejemplo, mientras Luis G. Lumbreras insiste mucho en el valor sistémico de lo andino y casi lo opone a lo occidental, Pablo Macera habla de lo andino como de una fuerza demolidora que produciría una suerte de inversión, o Pachacuti, que haría de los dominadores de hoy los dominados o despojados del mañana. A. Flores-Galindo, en un esfuerzo más sistemático, trató de elaborar un discurso histórico donde lo andino —humana y culturalmente— se presenta como un mecanismo de continuidad histórica, de lucha anticolonial y de integración nacional.

He preferido hablar de discursos históricos y no de generaciones de historiadores, como lo hicieron Pablo Macera y Alberto Flores-Galindo.⁹ El primero distingue tres generaciones entre 1890 y

⁹ Hay dos ensayos de extraordinaria calidad de Pablo MACERA en el primer volumen de sus Trabajos de historia (Lima, 1977): las 76 páginas de sus «Explicaciones» y «La historia en el Perú: ciencia e ideología» de 1968 (pp. 3-20). Alberto FLORES-GALINDO, por su parte, estudió inteligentemente estos problemas en dos

1935, aproximadamente: la Generación del Novecientos (Riva-Agüero, V. A. Belaúnde, F. y V. García Calderón, J. C. Tello); la Generación de la Reforma (Basadre, Porras, Haya de la Torre, Mariátegui, J. G. Leguía, L. E. Valcárcel, L. A. Sánchez) y la Generación Clausurada (Lohmann, E. Núñez, A. Tauro, A. Tamayo Vargas, E. D. Temple y C. D. Valcárcel). Nos dice que las dos primeras generaciones constituyeron dos historicismos de grandes proporciones, por sus obras, la influencia de sus propuestas y por el papel que desempeñaron en las universidades y los organismos de gobierno. La tercera generación no gozó —por sus obras ni por el peso de sus ideas ni por sus funciones públicas— de una importancia semejante.

Me parece, por otro lado, muy interesante la manera como analiza el significado de la antropología y el poco interés que prestaron estas tres generaciones por esta disciplina. Lo que hace que hombres como J. C. Tello (1880-1947) y Luis E. Valcárcel (1891-1986), promotores de la antropología en el Perú, no encuentren un lugar adecuado en esta nomenclatura generacional. Asimismo, historiadores como Ella D. Temple, muy interesada en las instituciones prehispánicas e hispánicas puede ser muy bien considerada por sus estudios de los años 40 —sobre las noblezas indígenas, huancas e incas, en la colonia— como iniciadora de la etnohistoria peruana. Por estas razones he preferido hablar de discursos históricos y no de generaciones de historiadores. Existen, evidentemente, coincidencias, pero también relaciones anómalas entre los miembros de estas generaciones y los discursos históricos de sus épocas. El discurso predominante de las dos primeras generaciones fue el «criollo nacionalista» que, como indica Macera, pretendía «[...] consolidar esa Peruanidad, apagar odios y diferencias; como tarea concreta el arreglo de las fronteras (con Chile, Bolivia, Ecuador, Colombia) para crear el Perú mestizo y cristiano [...]» (1977, I: 6-7). Lo que no significa que, entre ellos, no subsistieran cultivadores del discurso histórico hispánico, otros del indigenista nacional y que J. Basadre, por ejemplo, anunciara ya el advenimiento del discurso moderno nacionalista, pero aún con un recurso muy restringido a la historia andina.

ensayos: «La generación del 68» (Márgenes, año I, N.º 1, Lima, 1987, pp. 101-123) y «La imagen y el espejo: la historiografía peruana (1910-1986)» (Márgenes, año II, N.º 4, Lima, 1988, pp. 55-83).

En la actualidad, el discurso crítico nacional, por razones técnicas, sociales y políticas, es el más importante y de consenso más amplio en el país. Lo que no significa que los otros discursos históricos no tengan sus defensores, cultivadores y propagandistas. Todos ellos actúan, de manera conflictiva y complementaria, en la definición de nuestra conciencia histórica. Pero tenemos que enfatizar que los tres últimos coinciden en dos rasgos esenciales: presentar a nuestra historia como la memoria de un bien perdido y la historia de las ocasiones desperdiciadas.¹⁰

La versión criolla de la historia nacional expresa, a veces sutilmente y otras de manera más agresiva, su apego a lo occidental como lo civilizador y la solución final. La versión indigenista nacional, en cambio, bajo su forma actual de la etnohistoria andina, ha producido las revelaciones históricas más importantes que han permitido la revaloración de las culturas indígenas y la renovación de la historia nacional crítica.

Este último discurso, a pesar de sus imperfecciones, busca aproximarse a una historia nacional desde el papel cumplido por las sociedades andinas, con sus particulares organizaciones políticas, económicas y sociales, en la construcción de las formaciones históricas prehispánicas. La época prehispánica es presentada como el período de éxitos y realizaciones, de un crecimiento paulatino —en los ámbitos territorial, cultural y tecnológico— de las sociedades andinas. Este discurso histórico destaca la importancia de una racionalidad andina, de las soluciones adecuadas, pero sin dejar de considerar la naturaleza actual de la sociedad peruana como confluencia de razas, culturas y de tiempos históricos.

El apogeo de este discurso lo podemos ubicar en los años 70 y 80, con la publicación de una avalancha de libros de historia y de

¹⁰ Jorge BASADRE, en sus *Meditaciones sobre el destino histórico del Perú*, Lima, 1947, resume de manera precisa este rasgo de nuestra conciencia histórica: «[...] la historia del Perú en el siglo XIX es una historia de oportunidades perdidas, de posibilidades no aprovechadas [...]». Tomo esta cita del ensayo de Magdalena Chocano, «Ucronía y frustración en la conciencia histórica peruana». En *Márgenes*, año 1, N.º 1, Lima, 1987, pp. 43-60, donde, sin citar el libro de Charles Renouvier, *Ucronía*, aborda acertadamente este tema, pero enfatizando más en la inclinación a lo ucrónico, la historia que hubiese sucedido si algún evento se habría realizado, que en la idea de las «ocasiones perdidas», que me parece de lo más importante. La ucronía es un ejercicio intelectual, premeditado o inconsciente, que no pretende tener ningún rigor histórico.

ciencias sociales, en general. Los cultivadores, por no decir los fundadores de este discurso, pueden ser los miembros de esta aún mal definida generación del 68, muy preocupada en los compromisos políticos, en la militancia, en la utopía revolucionaria, cautiva— a veces— de los dogmatismos más funestos, pero ávida de las cosas nuevas, la justicia social y la defensa de los pobres. Y como los pobres, los marginados, en el Perú, casi siempre son las poblaciones indígenas, la antropología y la arqueología —repentinamente— adquirieron una dimensión, un pragmatismo y una supuesta utilidad, social y política, nunca antes vista en ninguna disciplina social. El marxismo, como todos pueden suponer, era la teoría política, económica y social, que anima la renovación de esta generación del 68.¹¹ Una novedosa combinación de jóvenes que provenían de estratos sociales muy populares, con jóvenes radicalizados de las clases medias limeñas, con marxismo académico, un inspirador contexto político internacional, conducirá a la invención de la «idea crítica del Perú». Este discurso histórico nacional moderno, entonces, se ha sustentado en el marxismo, la revolución social y en las clases populares peruanas; campesinos, invasores de tierras en Lima o clases medias empobrecidas, sus mejores y más ávidos consumidores. De aquí provenía su fuerza, novedad y potencialidad y también sus límites, flaquezas y futura caducidad.

b. La nación peruana: una realidad posible

Ha llegado el momento, para dilucidar mejor la utilidad o función de la historia, de preguntarse si existe realmente la nación peruana, y si existe: ¿Para qué sirve una organización de este tipo? Y si no existe: ¿Para qué debe existir? Son preguntas que casi desbordan los límites de este ensayo; sin embargo, debo tratar de ofrecer algunas respuestas o reflexiones, para luego regresar a los temas centrales que me interesan en este ensayo.

¹¹ Esta generación del 68, cuyo paradigma sería Alberto Flores-Galindo, está integrada por todos los historiadores, o científicos sociales, que hemos nacido en los años 40. Pero a este grupo, por encima de esta nomenclatura cronológica, tenemos que incorporar a Luis G. Lumbreras, Pablo Macera y Aníbal Quijano, quienes inician el desarrollo de esta «idea crítica del Perú».



Luis E. VALCÁRCEL (1891-1984). Promovió el conocimiento de la historia inca.

La mayoría en el Perú, entendidos o legos en ciencias sociales, cuestiona la existencia de la nación peruana y de proyectos, programas o propuestas, que permitan su construcción. Pero si esto es un agudo problema para los técnicos, los intelectuales y los políticos, no lo es para los artistas, los narradores y la gente común y corriente. En José María Arguedas, quizá desde sus primeras obras, encontramos una preocupación por responder a estas preguntas. En *Todas las sangres* (1964) y luego en su última novela, *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971), se puede percibir un afán de encontrar la respuesta en las mismas realidades existentes. El grupo de teatro Yuyachkani, en su obra *Encuentro de zorros*, teatralizó algunas propuestas arguedianas y mostró que existen respuestas populares a estas preguntas aparentemente tan trascendentes. Flores-Galindo creyó que en esta obra teatral se podría encontrar una respuesta original: «De la confusión y la miseria emerge una propuesta, unir a todos, a la prostituta, al rufián, al loco, al zambo, a la mestiza—alrededor de un proyecto común—, que aun cuando quede desconocido para los espectadores (un secreto), se encarna en el serrano: un personaje recién venido a Lima, muy joven y que se expresa tanto en quechua como en español. Lima y el Perú para todos ellos, unidos desde el mundo de los pobres y de los marginados: los nuevos habitantes que hacen suya a la ciudad y al país» (1978: 117). ¿Este es el Perú posible, nacional, moderno, que aún las mayorías imaginan en la actualidad?

Eric J. Hobsbawm afirma que generalmente no tenemos dudas sobre el concepto de nación, pero basta que alguien nos pida una definición para que se inicien nuestras dificultades (1992: 9). Por eso nos aconseja descartar la posibilidad de una definición objetiva, sustentada en hechos empíricamente constables, para optar por su contrapartida: «La alternativa de una definición objetiva (por el estilo de “una nación es un plebiscito diario” como dijo Renán) o individual» (HOBBSAWM, 1992: 15). Una definición objetiva podría ser aquella que define a una nación como una comunidad imaginada en un territorio propio, un Estado central, una lengua, una religión y costumbres que han sido productos de un largo proceso histórico. La definición subjetiva, que a veces adquiere una mayor importancia para sus usuarios, nos remite a la existencia de una conciencia nacional, una memoria propia y un sentimiento de perte-

nencia, afecto y obligatoriedad con una determinada comunidad social.

Por otro lado, según este mismo historiador existen elementos de un protonacionalismo popular que pueden conducir a la emergencia de una nación moderna. Entre ellos podríamos mencionar a la religión, la lengua, la raza, la imagen de un rey y la pertenencia a una exitosa organización política imperial pasada. ¿Encontramos, en el caso nuestro, a estos elementos protonacionales funcionando positivamente en la construcción de la nación peruana? Aquí tenemos que recordar, de nuevo, que el hecho de que la conquista española del siglo XVI no haya sido completa y que las poblaciones indígenas no fueran totalmente aculturadas nos permite pensar el Perú como una sociedad dual o múltiple. La raza, la lengua, la religión, la cultura y la tecnología occidentales fueron más bien patrimonio de las élites españolas y, luego, criollas. Las poblaciones indígenas, por razones políticas, económicas y culturales, se aferraron —quizá como estrategia de sobrevivencia, física y cultural— a lo que imaginaban propio, aunque tuviera un estatus menor y aun menospreciado: como su lengua, sus plantas, animales, vestidos y organizaciones de solidaridad e intercambio recíproco. Por eso es necesario indicar que la religión, la cultura y la tecnología occidentales, en el caso peruano, no han cumplido una definida función integradora, nacionalizadora, como en otros países de América Latina, sino más bien colonizadora y desintegradora.

El Perú, de manera indudable, existe. Lo sabemos todos los peruanos, pero existe fundamentalmente en tanto patria, espacio donde hemos nacido, al cual pertenecemos, amamos en tanto nuestra tierra natal, pero no existe como comunidad —de derechos y obligaciones— pertenecientes a todos sus ciudadanos por igual. Tenemos que preguntarnos entonces por todos los elementos que le darían una constitución orgánica que nos conduciría a imaginársela como una nación. El Estado es un ingrediente esencial en la construcción de las naciones modernas. Una cita de Eric Hobsbawm nos puede ayudar: «En pocas palabras, el estado gobernaba a un “pueblo” definido territorialmente y lo hacía en calidad de suprema agencia “nacional” de gobierno sobre su territorio, y sus agentes llegaban cada vez más hasta el más humilde de los habitantes de sus pueblos más pequeños» (1992: 89). El Estado peruano del

siglo XIX, sin ninguna duda, no cumplió las funciones —si nos remitimos a la cita anterior— de un Estado nacional moderno. Al contrario, como Estado instrumental/ prebendista, se convirtió en botín de un grupo, al servicio de sus intereses, de clase o bando político, gobernando —casi literalmente citando a J. C. Mariátegui— contra el indio y para pequeños grupos oligárquicos. Es decir, no gobernó nacionalmente.

Hay otros elementos que definen la existencia de un Estado nacional moderno que los podemos abordar desde las siguientes preguntas y respuestas. ¿Somos un territorio bien definido? Sí. ¿Estamos administrativamente gobernados por un Estado central? Sí, parcialmente. ¿Todos los peruanos respetan y se acogen a un mismo cuerpo de leyes? Sí, pero más parcialmente. ¿Los gobernantes toman en cuenta, a través de la voz de sus representantes, la opinión de las mayorías sociales? No, salvo en casos excepcionales. ¿Todos los peruanos están comprometidos con el país, como pagadores de impuestos o potenciales reclutas para el ejército nacional? Definitivamente no, sólo los que no lo pueden evadir pagan lo que deben y únicamente los más humildes son reclutados para cumplir su servicio militar obligatorio con la patria.

Entonces podemos concluir que en el Perú existen elementos de dos protonacionalismos: uno popular y otro de las élites. Ambos en conflicto, abierto o subterráneo, y actuando en función de proyectos diferentes. El Estado, que generalmente ha promovido el proyecto occidentalizante de las élites, no ha podido lógicamente cumplir un papel integrador y por eso con frecuencia ha derivado en un Estado autoritario, antidemocrático y antipopular.

c. Tres nacionalismos y una nación

Por otro lado, nadie puede negar que existe una sola nación peruana, pero al mismo tiempo varios nacionalismos, casi excluyentes e intolerantes entre sí. Esto no es ninguna novedad, los nacionalismos muy frecuentemente anteceden y conducen a la nación. Me limito a mencionar tres: el nacionalismo criollo, el nacionalismo indianista y el nacionalismo andino moderno. ¿Cómo se explica la existencia de estos diversos nacionalismos? No hay ninguna dificultad para hacerlo. El nacionalismo criollo surgió como movi-

miento republicano nacionalista luego de las victorias de los ejércitos de San Martín y Bolívar, pero no logró elaborar un programa coherente e integrador y solamente destacaron algunas voces aisladas. Este nacionalismo incorporó a la historia indígena en su ideología, pero nunca a los indígenas, más bien los consideraron como un obstáculo y un lastre a sus proyectos modernizadores. El nacionalismo indiano es generalmente demagógico, fundamentalmente, desintegrador, sin propuestas posibles y sin el apoyo de las supuestas mismas poblaciones indígenas beneficiarias.

La tercera opción, el nacionalismo moderno en el Perú, de manera indiscutible y evidente, parece derivar —aunque el nombre no parezca el mejor— de un nacionalismo andino en progresión constante. Es un nacionalismo que proviene de amplias mayorías sociales, indígenas, mestizas y criollas y de una autenticidad lograda por un largo proceso de domesticación de plantas, animales y del descubrimiento de organizaciones sociales y tecnologías que han permitido un manejo racional del entorno ecológico. Es un nacionalismo que emerge de sus imaginadas raíces propias, más andinas que indias, más populares que de las élites, más sincréticas que indígenamente puras. No es un caso particular que afecta solamente al Perú. Isaiah Berlin, al estudiar este fenómeno para Europa en general, nos dice: «Es algo que se da entre las minorías o los pueblos reprimidos, para los que el nacionalismo representa erguir la espalda doblada, recuperar una libertad que quizá nunca han tenido (es todo cuestión de ideas en las cabezas de los hombres), venganza por su humanidad ofendida» (1992: 242).

Este mismo autor, uno de los más lúcidos intelectuales conservadores de Europa, insisto, no habla de minorías étnicas, culturales, como vascos, catalanes, serbios o croatas, que no tienen el ingrediente de minusvalía que se otorgó o impuso a las poblaciones indias en América Latina. En consecuencia, en nuestro continente, los brotes de un nacionalismo popular de los grupos no-criollos, antes marginados y maltratados, podrían producir incendios aún mayores que en Europa. Por otro lado, el mismo I. Berlin nos recuerda que los nacionalismos casi nunca benefician a los grupos dominantes: «En realidad, el nacionalismo no milita inevitable y exclusivamente a favor de la clase dominante. Anima rebeliones contra ella también, pues expresa el deseo ferviente de los insufi-



Pablo MACERA en «Los Girasoles» (Huacho, 1929).
Fundador de la historia nacional moderna.

cientemente considerados de contar para algo entre las culturas del mundo» (1992: 242). En nuestro caso, una forma de canalizar positivamente la fuerza reivindicativa de nuestras poblaciones no criollas podría ser la construcción de un nacionalismo demagógico indianista que nos podría conducir a la desintegración de la república peruana.

Muchos historiadores consideran al siglo XIX como la centuria de la emergencia de las naciones modernas. La desaparición de los antiguos imperios y monarquías, como el español o el austro-húngaro de los Habsburgo, dio paso a las naciones modernas, más pequeñas, más integradas como comunidades humanas, más homogéneas y más eficientes, como lo demuestra la historia posterior, para impulsar intensos desarrollos industriales. Esta eficacia, conseguida por un manejo más racional de sus respectivas economías nacionales, permitió la emergencia de Inglaterra, Francia, Alemania e Italia, por ejemplo. El modelo nacional ganó prestigio, se convirtió en modelo indiscutible y en el paradigma que impulsará los movimientos de descolonización en los siglos XIX y XX. En el Perú no se pudo construir una nación moderna entre 1821 y 1919. Los criollos perdieron su oportunidad histórica de dirigir la construcción de una república nacional. Intentaron más bien, marchando contra el sentido de la historia, continuar la labor de demolición de las sociedades andinas y construir una bastarda sociedad de ancien régime, aristocrática/oligárquica, fundada en una suerte de criollismo repetitivo, «eco de ecos», sin ninguna originalidad ni eficacia para impulsar un proyecto nacional de desarrollo industrial. En la actualidad no existe una nación peruana plenamente constituida. Más bien podemos percibir el desarrollo de elementos de un proyecto nacional espontáneo, no elaborado por el Estado ni las élites sociales ni los partidos políticos. Un proyecto que se comienza a estructurar como consecuencia de los cambios sociales que experimenta el país.

d. El laberinto de lo andino

Permítaseme ahora que me refiera al primer epígrafe que utilizo en este ensayo. El de Pablo Macera, escrito en 1976, es una afirmación con la rotundidad que él solía usar en esos años: «El Perú moderno

es históricamente una figura peninsular que apenas si modifica la gran masa continental de la historia andina». Casi no es necesario ninguna glosa a esta cita, pero digamos que intenta decirnos —con esta metáfora geográfica— que nuestra historia moderna occidental, aquella que se inicia con la conquista, es una suerte de pequeña península, apéndice, o barniz de un gran continente de historia andina. Por eso es que inmediatamente después agrega: «Sin la Arqueología, la nuestra, sólo sería la historia colonial de una factoría. Aún más, nuestras responsabilidades frente a las clases populares se vuelven más explícitas y apremiantes en la medida en que nos situamos dentro del contexto arqueológico. Sólo entonces comprendemos el gran mal, la gran ruptura, la gran interrupción que significó la conquista europea y cómo de ella arranca por desdicha lo que no somos» (1977: XLVII-XLVIII).

En esta cita encontramos, de manera clara y precisa, algunos de los elementos fundamentales del discurso histórico nacional andino. En primer lugar, considerar al período colonial, que va de 1532 a 1821, como una suerte de interrupción de una brillante y exitosa historia autóctona, propia, original, no colonial, gestionada desde los Andes, para las sociedades andinas y constructora de grandes desarrollos históricos. La conquista española convirtió a los ciudadanos del Tahuantinsuyo en indios de una monarquía europea que condujo, aparte de a la degradación social, a la inverosímil discusión sobre la condición humana, o subhumana, de las poblaciones conquistadas. En segundo lugar, que la conquista española, al liquidar a las sociedades andinas, inaugura un proceso que nos conduce a «no ser» lo que en realidad somos o debemos ser. Esta propuesta considera a todos los siglos posteriores a la conquista como una larga y oscurantista Edad Media, la conocida época colonial, de negación de nuestra propia realidad nacional. En tercer lugar, que la derrota de Túpac Amaru II en 1781 fue la frustración de un movimiento de liberación nacional auténtico y que la primera República criolla, aquella que va de 1821 a 1919, fue —de acuerdo con el mismo autor— otro período de dominación neocolonial de las poblaciones indígenas y de retraso en la constitución de una sociedad nacional moderna.

En los años 20 del siglo pasado, con el primer indigenismo y los nuevos discursos políticos, se produce el redescubrimiento del

indio, se da inicio a la discusión sobre la naturaleza de la nación peruana y la urgencia de la reivindicación de las mayorías indígenas.¹² El proceso que se inicia en estos años y que conducirá a la Constitución de 1920, al renacimiento de las comunidades indígenas, al descubrimiento de la cultura andina, a la lucha por la tierra, las guerrillas de 1965, la Reforma Agraria de 1969 y las acciones de Sendero Luminoso, a partir de 1980, convierte al siglo xx en una centuria muy similar al xviii, donde las luchas anticoloniales de los indígenas prepararon el triunfo de los criollos. Pero esta vez con una diferencia esencial: las poblaciones andinas no han recurrido solamente a las acciones políticas, las luchas violentistas, agrarias reivindicativas, invasiones urbanas, sino a múltiples formas, algunas pacíficas y disimuladas, de recuperación de su presencia en todos los espacios y dimensiones posibles en el Perú.

Esto último puede ser discutido. En lo que quisiera insistir más es en que el ocultamiento de la historia andina, por trampa política, inconsciente manipulación ideológica o sincero convencimiento en la inevitabilidad de lo occidental, es más bien la consecuencia directa del uso que se ha hecho de los diversos discursos históricos que han imperado en nuestro país. El nuevo discurso histórico nacional, aún bastante dinámico en la actualidad, tiende a producir una ruptura epistemológica en nuestro pensamiento histórico y a crear una nueva conciencia histórica, más nacional y compatible con los cambios sociales que afectan al país en la actualidad. Esto es lo que permite su viabilidad y prestigio actuales.

Por otro lado, hay una suerte de vía campesina, rural —donde participan las poblaciones de provincias, pobres y ricos, indios y mistis, de las diversas regiones del Perú— que invisiblemente anima el desarrollo de este nacionalismo andino moderno. Se utilizan diversos mecanismos: el arte popular, la música, las danzas y la fiesta patronal, entre otros. El libro último de Josefa Nolte Maldonado, *Quellcay. Arte y vida de Sarhua* (Lima, 1991) es una interesante exploración antropológica sobre las tablas de Sarhua, que cualquiera puede suponer un producto de esta pequeña población ayacuchana, donde demuestra —con buenas pruebas— que son artistas urbanos, sarhuinos establecidos en los asentamientos urba-

¹² Flores-Galindo analiza este fenómeno en el capítulo «El descubrimiento del mundo andino» de su libro *La agonía de Mariátegui*, Lima, 1989, pp. 54-75.

nos de Lima, los que producen estas tablas. Tres criterios guían el trabajo de estos artistas: a) Una supuesta, o real, tradición de objetos artísticos similares en Sarhua; vigas o tablas pintadas con escenas o motivos propios, que se colocaban al terminar la techa-casa y que servían probablemente para individualizarlas, para recordar a personas y, por lo tanto, habría que sospechar que se trata de una influencia más bien del individualismo occidental en las formas de convivencia andinas; b) Los recuerdos de los sarhuinos de la vida, las actividades y las fiestas en su tierra natal; y c) Los gustos o exigencias de los compradores de estas tablas.

Habría que decir que, en este caso, la recreación de lo andino se realiza en las zonas urbanas por inmigrantes que vienen de Sarhua y que en Lima descubren, en el «arte propio», una forma de sobrevivencia al producir objetos muy estimados que tienen una demanda que les permite vivir del trabajo en sus pequeños talleres artesanales. Lo interesante es la asociación entre estos artistas y los antropólogos, o los artesanos en general y algunas ONG que les prestan asesoramiento técnico, mercantil y artístico. Esta relación entre lo urbano y lo rural, entre el profesional y el artista o artesano campesino me parece de primera importancia. No se trata de ninguna manera de una manipulación, sino de procesos más complejos donde interactúan la ciudad y el campo, el profesional y los inventores de tradiciones, como los denominan Eric J. Hobsbawm y Terence Ranger.¹³

Josefa Nolte, en el libro antes mencionado, por ejemplo, establece una suerte de continuidad entre las quecas incas, las telas pintadas en la época del virrey Toledo, los dibujos de Guamán Poma, las vigas de Sarhua y las tablas de los artistas limeños. Éste es un interesante ejemplo de la búsqueda de los orígenes y de la continuidad de lo que en la actualidad se puede considerar lo representativo de una identidad nacional. Una cita de Etienne Balibar me permite expresar mi punto de vista con mayor imparcialidad: «El mito de los orígenes y la continuidad nacionales cuyo lugar se ve claramente en la historia contemporánea de las naciones “jóve-

¹³ The Invention of Traditions, Cambridge: University Press, 1985. Aquí ambos autores, y otros que se incluyen en este mismo libro, discuten los diversos mecanismos que se utilizan para «inventar tradiciones», sean étnicas, tribales o nacionales modernas.

nes” surgidas de la descolonización, como la India y Angola (aunque se tiene tendencia a olvidar que también lo han fabricado las naciones “ antiguas” en el transcurso de los últimos siglos), es una forma ideológica efectiva, en la que se construye cotidianamente la singularidad imaginaria de las formaciones nacionales, remon-tándose desde el presente hacia el pasado». ¹⁴ Todas las comunidades nacionales, nos dice Benedict Anderson, ¹⁵ son comunidades imaginadas y no menos reales por eso. Lo que Josefa Nolte hace en su libro citado no es una demostración histórica, sino más bien el análisis de la fantasmagórica continuidad imaginada que establecen los artistas sarhuinos y los compradores de estas tablas entre la cultura andina de ayer y de hoy, entre el arte auténtico de ayer y lo representativo del arte nacional de hoy. ¹⁶

Me interesa, por otro lado, la fiesta patronal andina en tanto rito y así la he estudiado en los últimos diez años. ¹⁷ El rito puede ser liturgia religiosa y mecanismo social que trasmite la memoria, crea una identidad, reproduce los ordenamientos sociales y legitima a las élites dominantes. Dentro de la fiesta patronal andina he estudiado un rito de rememoración: La muerte de A tahuallpa o el enfrentamiento de Cajamarca. Esta representación se incorpora, a mediados del siglo xvii, dentro del desarrollo de la fiesta patronal andina por diversas razones que son fáciles de imaginar, pero que son difíciles de demostrar. Las razones de los funcionarios coloniales pueden ser fácilmente comprendidas: esta representación, a través de una comparsa, recordaba y reafirmaba el triunfo de los españoles. En cambio, para las élites indígenas encarnadas por los curacas de las diversas jerarquías, vestirse como Incas durante estas fiestas, a pesar de representar un acontecimiento más bien triste, era asumir —aunque sea de manera ficticia— la legitimidad y condición de nobleza que heredaban por ser descendientes de los gobernantes incas.

¹⁴ E. BALIBAR e I. WALLERSTEIN, *Raza, nación y clase*. Madrid, Ed. IEPALA, 1991, p. 136.

¹⁵ *Imagined Communities*, Londres, 1983.

¹⁶ En esta misma dirección es interesante el libro de Jürgen GOLTE y Norma ADAMS *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima* (Lima: IEP, 1987), donde muestran muchas formas de reinven-ción de lo andino como estrategia de sobrevivencia en la gran urbe.

¹⁷ Ver mi libro *Nacimiento de una utopía*, Lima, 1988. Avances últimos los he incluido en el artículo «La comparsa Inca-Capitán: simbolismo, música e identidad». En *Travesía*, Lima, N.º 5, 1992.

Hay un tercer nivel de apropiación de este ritual histórico: el que realizó la población indígena en su conjunto, por supuesto bajo la conducción de sus curacas, para alterar y aun invertir los hechos históricos. En la época colonial el papel de Inca era asumido por los curacas y los indios del común hacían o se vestían de españoles. Por otro lado, la guerra que se representaba era ritual, al Inca no se lo ejecutaba y más bien los españoles resultaban vejados por las mayorías que se identificaban con el Inca.

En la actualidad, como consecuencia de un cambio de actitudes de las poblaciones rurales modernas, el rol de capitán es de más prestigio, es asumido por los mistis, y el de Inca, que exige menos gastos y da menos prestigio, es asumido por los campesinos pobres dentro de una jerarquía de cargos que nos les niega el ascenso. En la representación actual, que se hace en diversas regiones del Perú,¹⁸ las poblaciones se dividen en las tradicionales mitades andinas para bailar con sus parientes y amigos, para exhibir sus símbolos, para fortalecer sus filiaciones y para expresar sus devociones religiosas. En todas estas representaciones, de diversas maneras, se evita que los españoles derroten, maltraten y ejecuten al Inca. Todos los participantes, en los momentos más dramáticos de la representación, recurren a los símbolos nacionales, la bandera o a un soldado de la guerra con Chile, para hacer justicia o poner las cosas en el orden que imaginan es justo. El mensaje de esta fiesta campesina expresa una esperanza: por encima de las diferencias de indios y españoles, de pobres y de ricos, en algunos casos ficticios y en otros reales, hay la gran esperanza en la nación peruana como posibilidad de justicia y de convivencia pacífica dentro de las desigualdades. No es una opción estrictamente indianista, ni de rechazo a lo occidental ni de exageradas ambigüedades frente a su propio bagaje cultural, sino de esperanza en la nación peruana como posibilidad de conjugar las diferencias dentro de un organigrama nacional. Esta vía del nacionalismo popular andino, a pesar de ciertas indefiniciones, es una gran en-

¹⁸ Las encontramos en casi todas las provincias del Perú central, departamento de Lima, Áncash, Junín, Cerro de Pasco y Huánuco. La misma comparsa, bajo diversas modalidades, ha sido encontrada en otras regiones andinas. Así, en agosto de 1992, el antropólogo cusqueño Jorge Flores-Ochoa encontró una versión muy original de esta misma representación en la fiesta patronal (6 de agosto) del pueblo de Puquiura, a pocos kilómetros del Cusco.

señanza para la gente urbana, más culta, más occidentalizada y potencialmente consumidora de los diversos discursos históricos que hemos mencionado al inicio.

e. Tito en su laberinto

Los tres nacionalismos existentes en la actualidad, el criollo, el indianista y el moderno andino, pueden conducir lógicamente al enfrentamiento político y a diversas formas de intolerancia y de rivalidades en el país. Tres discursos históricos se encuentran detrás de estas opciones. También existe, sobre todo ahora en una situación de profunda crisis de los partidos políticos, de las ideologías y de las instituciones, el peligro de caer bajo la influencia de recientes aventurerismos políticos, plenos de ignorancia y de burdo criollismo.

Por eso es que para terminar quisiera referirme al segundo epígrafe, un texto escrito por Alberto Flores-Galindo en 1987, cuando ya se anunciaban espectaculares cambios políticos en el mundo. Ahora, más de cinco años después, cuando ya no existe la Unión Soviética ni el socialismo en Europa oriental, cuando el libro de Francis Fukuyama es posible encontrarlo en todas partes del mundo, efectivamente, los marxistas se convierten en una especie cada vez más difícil de hallar.¹⁹ Fukuyama nos dice que la mejor prueba para sustentar la victoria final del neoliberalismo es la historia misma que estamos viviendo. Entonces esta cita de un amigo entrañable, consecuente con sus ideales hasta el final, adquiere un inusitado dramatismo: «En un mundo cada vez más conservador, ser marxista parece un anacronismo, un rezago de otros tiempos. Al marxismo, sin embargo, le hace bien nadar contra la corriente».

No tengo ningún interés en hablar de política, ni de marxismo en el Perú, no lo hice antes y ahora creo que es el peor momento para hacerlo. Pero quisiera referirme a Alberto Flores-Galindo, una suerte de símbolo de nuestra generación y uno de los más fervoro-

¹⁹ Este libro se publicó en España en 1992 y es posible encontrarlo en cualquier librería latinoamericana. El Perú es un caso aparte: aquí casi no se le conoce. En Colombia, por ejemplo, se conoce y lo han discutido con una cierta amplitud: un ejemplo podría ser el libro de Juan Manuel LÓPEZ CABALLERO *Crítica al modelo neoliberal* (Bogotá, Oveja Negra, 1992) periodístico, pero alusivo al tema.

sos creyentes en la utilidad de la historia para dignificar la vida de los pobres en el Perú. En el mes de junio de 1990, cuando me encontraba como profesor visitante en la Universidad Libre de Berlín, Carlos Cueva —un amigo peruano—, director del grupo de teatro La otra orilla, me invitó a Braunschweig a ver una presentación casi privada de su nueva obra teatral, entonces denominada «Huayna Cápac». Ellos practican un teatro muy moderno, de vanguardia, interesado en abordar los problemas humanos con un lenguaje universal. El tema central de esta obra es la conquista del Tahuantinsuyo y las consecuencias que se derivaron hasta la actualidad. Trazan, en 120 minutos aproximadamente, un derrotero de la historia peruana que lleva a Pachacuti de emperador a vendedor ambulante y a Mama Huaco de diosa y reina a vendedora de pescado en Chorrillos. La música, los gestos, los aparatos, algunos utensilios que manejan en la presentación nos transportan a las sufrientes poblaciones de la actualidad y nos involucran, gracias a la magia del teatro, en esa fantástica metamorfosis —estudiada con tanta anticipación por el antropólogo francés Alfred Métraux en su libro *Les Incas* de 1962— que convirtió al hombre quechua de ciudadano del Tahuantinsuyo a indio de los tiempos modernos.

Con asombro seguí, durante toda la presentación, los movimientos de un actor, con pantalón negro, camisa blanca y arrastrando una vieja máquina de escribir Underwood, que me dijeron podría representar a Alberto Flores-Galindo. Las escenas donde dejaba de arrastrar la máquina para mirar inquisitivamente a sus compañeros, escribir frenéticamente y luego tratar de comunicarse con ellos, indígenas ficticios, me hizo recordar al Alberto Flores-Galindo de carne y hueso trabajando con la vieja Olympia en el Instituto de Apoyo Agrario y conversando con los campesinos en pequeñas tertulias informales. Habían resumido bien una vida, sus apuros y sus esperanzas. No sé cuál sería la suerte del Huayna Cápac del grupo La otra orilla, pero presumo que no ha sido muy buena. Muchas de estas sensaciones me llevan a pensar en la muerte prematura de Alberto Flores-Galindo (26/ III/ 90), en los tiempos difíciles de la actualidad, en el fracaso de la política y de los socialismos autoritarios, en la pérdida de credibilidad en el marxismo y en el cambio de actitudes de los que podríamos llamar el «pueblo peruano». Los pobres parecerían, bajo la presión ideológica de la

triunfante tecnocracia neoliberal, preferir la solución de los ricos, del capital.

Pablo Macera nos dice que la gran dimensión que alcanzó la Generación de la Reforma la debemos explicar en el convencimiento que ellos tenían de la utilidad social de la historia y de las otras disciplinas que practicaban. Esta utilidad surgía de la urgencia de explicar dos coyunturas difíciles: «dos crisis decisivas de la sociedad peruana tradicional (la guerra de 1879 y el fracaso de la República Aristocrática, 1895-1919, que concluyó en la dictadura de Leguía hasta 1929) volvían necesario en su caso, en tanto que grupos dirigentes potenciales, hacer del pasado una técnica para la averiguación de su propio futuro» (1977: 5). Creo que nuestra Generación del 68, con sus defectos y virtudes, alumbró y perfeccionó el moderno discurso histórico nacional y la «idea crítica» del Perú hasta casi transferirlo a la población y convertirlo en versiones más o menos consensuales. Ahora las cosas han cambiado, no existe la seguridad epistemológica, los críticos—bien y mal intencionados— se multiplican y los mismos beneficiarios parecen preferir las opciones que vienen de arriba.

Por eso quisiera, para terminar, intentar una reflexión a partir de la siguiente cita de Immanuel Kant: «Con madera tan torcida como de la que está hecho el hombre no se puede construir nada completamente recto», *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1984 (tomada del libro de Isaiah Berlin - 1992: 20). Este filósofo alemán, en esta cita, transmite el escepticismo y pesimismo que se respiraba—a fines del siglo XVIII en Europa— en un ambiente dominado por un maniqueísmo radical que reducía el ancien régime a lo malo, lo viejo, y las nacientes formas republicanas a lo bueno, lo nuevo, que muy pronto adolecería de graves defectos. Esta cita es sumamente pertinente para explicar que nuestros errores, fracasos y frustraciones, en el caso nuestro, no son un patrimonio propio de los peruanos. Aunque debemos remarcar que el camino del ensayo y del error ha conducido al ascenso de Occidente, de Japón, y otras naciones modernas, lo que parece no haber sucedido en el caso nuestro. El Perú, en lugar de caminar, con todos los peligros que implican los caminos nuevos, ha patinado en los últimos 450 años. A pesar del fracaso de las modernizaciones, insistimos en ellas sin modificar el procedimiento,

si no más bien con el clásico recurso a la ideología y al engañoso discurso histórico.²⁰

Por otro lado, es innegable que la sociedad civil existe en el Perú actual y que ella ejerce sus derechos civiles y electorales, pero hay que señalar que la ignorancia, los rencores y las bajas pasiones dominan la actualidad y la conducen, peligrosamente, a negar el proceso de constitución nacional que muy rápidamente he descrito. Como si la sociedad pretendiera «nacionalizarse» por el camino de la «desnacionalización». Esta es la situación actual. Por eso he citado a I. Kant, para enfatizar y a la vez disculpar mi escepticismo por la opinión de esa «mayoría social», compuesta por informales, marginales y desesperados, que ahora han convertido al tecnócrata neoliberal y al empresario mercantilista en una suerte de héroes sociales y que han reducido a casi nada al tradicional proletariado obrero y a los trabajadores dueños solamente de sus brazos. El Estado peruano es, de nuevo, como hace 50 años, un Estado instrumental, prebendista, despótico y autoritario, donde el manejo tecnocrático no tiene en cuenta la opinión pública ni la ética ni las particularidades nacionales ni los compromisos elementales de cualquier pacto social. En la Europa de las monarquías absolutistas, de los siglos XVI y XVII, donde se gobernaba con la teoría del «cuerpo de nación», se impuso una original conducción política: el gobierno constituye la cabeza, la inteligencia, y la sociedad civil, las partes no pensantes del cuerpo. De nuevo ahora, en nuestro país, con un retraso de dos siglos, por obra de la crisis actual, nos debatimos en una suerte de despotismo tecnocrático ilustrado.

Los miembros de esa generación del 68, que tenían una gran fe en el pueblo, en el Perú, en la viabilidad de una nación moderna andina, ahora nos vemos confrontados a sociedades que se derrumban, teorías que se deshacen y pueblos que optan por el apoyo a los cesarismos democráticos. ¿Qué hacer? No creo que sea correcto, por más heroico que pueda parecer, marchar contra la corriente.

²⁰ Hernando DE SOTO. El otro sendero (Lima, 1986) lo que nos dice es que todo lo que antes se ensayó en el Perú no ha sido liberalismo, sino mercantilismo. Pero habría que decirle que los países europeos practicaron el mercantilismo más de dos siglos para luego desarrollarse de manera capitalista. Entonces el mercantilismo no es malo intrínsecamente, sino más bien eficiente en un momento determinado de la acumulación capitalista. ¿Por qué hemos patinado en el mercantilismo/feudalismo hasta caer en los índices actuales de deterioro?

Me conmueve esa figura arrastrando su máquina, tratando de estudiar las realidades, de comunicarse con el prójimo, de formular propuestas, para luego caer en la incomunicación y el abatimiento. Creo que ha llegado el momento de despojarnos de todo dogmatismo, de poner momentáneamente nuestros pasados fundamentos teóricos, alejarnos de la política, encarar la realidad, estudiarla y tratar de reconocerla y aprehenderla. La situación presente constituye, para lo andino y para Alberto Flores-Galindo, a quien familiarmente llamábamos Tito, un caprichoso laberinto de los desencuentros y de las realidades a medias. En estas circunstancias, la historia, como disciplina del conocimiento, puede ser de gran utilidad, no para los gobernantes, sino para la colectividad en general. Siempre será cierto que la historia no enseña nada en el corto plazo, pero, por otro lado, ella nos enseña a entender nuestro proceso histórico, a imaginar su direccionalidad y a reconocer la coyuntura en que vivimos. A sonreír ante los errores y desventuras del presente.

Comentario bibliográfico

Este ensayo lo he terminado en noviembre de 1992, en Sevilla, lejos de mi biblioteca y de mis libros más pertinentes. Esto, lógicamente, podrá explicar, no las deficiencias, pero sí el uso poco sistemático de una bibliografía más considerable. Debo confesar que los libros de Edward H. Carr (1967) *¿Qué es la historia?*; Marc Bloch (1952) *Introducción a la historia*; Raymond Aron (1984) *Dimensiones de la conciencia histórica*; Benedetto Croce (1948) *La historia como hazaña de la libertad*; Jacques Le Goff (1988) *Histoire et Mémoire*, París; Jan Patocka (1988) *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*; John Bury (1971) *La idea del progreso*; Erik H. Erikson (1979) *Historia personal y circunstancia histórica*, los he utilizado bastante en este ensayo. También los *Trabajos de historia*, Lima, 1977, 4 vols., de Pablo Macera, que tienen la misma o mejor calidad que los títulos anteriores. Debo indicar, además, que las obras de Fernand Braudel, Pierre Vilar y Ruggiero Romano, como parte de mi formación profesional, están en el transfondo de este ensayo. Lamento que no tenga el espacio ni el tiempo suficientes para poder discutir y utilizar más ampliamente los libros de Isaiah Berlin (1992) *El fuste*

torcido de la humanidad; el de Norberto Bobbio (1985) Estudios de historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci; el de Josep Fontana (1992) La historia después del fin de la historia; el de Francis Fukuyama (1992) El fin de la historia y el último hombre, y el de Eric Hobsbawm, Naciones y nacionalismos desde 1780 (1992) donde se discuten los actualísimos temas sobre el futuro de las naciones, las paradojas del progreso, el triunfo del neoliberalismo, la necesaria reinención del socialismo y la polémica propuesta sobre el fin de la historia. Para el caso de una bibliografía peruana, afín a los temas tratados en este ensayo, hay un solo libro que ha rondado constantemente mis reflexiones y que me parece justo mencionarlo: Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes, Lima, 1987, de Alberto Flores-Galindo.

Segunda parte

Historia e historiadores

6. Edward Hallet Carr ¿Qué es la historia?²¹

Edward H. Carr es un eminente internacionalista inglés de destacada actuación en los períodos de postguerra en la elaboración de tratados de paz. A partir del año 1925, en que fue enviado a Riga como miembro del cuerpo diplomático, emprende el estudio de lo que más tarde va a ser su obra en cinco volúmenes *The Bolshevick Revolution*, donde trata de hacer un detallado estudio de la revolución bolchevique hasta la llegada de Stalin al poder. Aunque no participa directamente en todos los planteamientos marxistas, es un gran conocedor de éstos y cita a Marx, en forma oportuna y con gran claridad. Esto, junto a su inclinación por el estudio del fenómeno revolucionario ruso, nos permitirá comprender con mayor claridad sus juicios de valor respecto a diferentes conceptos históricos.

Su libro *¿Qué es la historia?* (1967) es una compilación de seis conferencias «George Macauley Trevelyan» dictadas en la Universidad de Cambridge entre enero y marzo de 1961; encontramos en éstas no la palabra del filósofo de la historia a lo Collingwood o Jaspers, sino más bien la del historiador que conoce y comprende la situación que estamos viviendo.

Los tres primeros capítulos de este libro son presentaciones críticas de lo que otros autores han dicho sobre los hechos históricos, la sociedad y el individuo, y la relación de la historia con la ciencia y la moralidad. En lo que respecta al primer punto, hace un análisis generacional de personas y tendencias y la manera como

²¹ Publicado en *Historia peruana*. Lima, junio, 1968, pp. 45-47.

éstas definían los hechos históricos, pasando por Ranke hasta llegar a Collingwood. Nos presenta tres ideas «collingwoodianas», las cuales no apoya ni refuta radicalmente y son las siguientes: primero, historiar es interpretar; segundo, el historiador debe poseer una comprensión imaginativa de la mentalidad de las personas que le ocupan; en la tercera, donde se nota la influencia de Croce recogida por Collingwood, dice que sólo podemos captar el pasado y comprenderlo a través del presente. Carr no es partícipe de una historia que solamente sea una compilación objetiva de los hechos. Ni de una primacía del hecho sobre la interpretación ni de una historia como producto subjetivo de la mente del historiador; tampoco es partícipe de la historia que posee su centro de gravedad en el pasado ni de las que lo poseen en el presente. Para Carr, la historia es «un proceso continuo de interacción entre el historiador y sus hechos, un diálogo sin fin entre el presente y el pasado».

En lo que respecta al historiador y la sociedad, nos dice que el historiador es un ser humano individual, lo mismo que los demás individuos y a la vez un fenómeno social, «producto a la vez que portavoz consciente o inconsciente de la sociedad a que pertenece». Es por esto que afirma que no puede comprenderse la obra de un historiador sin captar antes la posición desde la que él la aborda, teniendo esta posición raíces sociales e históricas. Refuta la tesis providencialista del acontecer histórico, y cree junto con Marx que «Es el hombre, el hombre real y vivo, quien lo hace todo, quien posee y lucha». Sin menoscabar la participación de la masa en la historia, cree en la capacidad creadora de grandes dominadores como Napoleón y Bismark, quienes dirigieron y encaminaron la situación social existente.

En el tercer punto — historia, ciencia y moralidad —, elaborado quizá con mayor serenidad que la obra de Marc Bloch, escrita en una celda nazi, y sin el ciego fanatismo burgués de repudio al pensamiento marxista de Popper, en su libro *La miseria del historicismo*, encontramos que Carr hace un estudio sucinto de los científicos sociales y el afán de familiarizar la exactitud de las ciencias naturales a la historia. Presenta cinco reparos que a menudo se hacen a la historia para considerarla poseedora del rigor científico, pero ninguno de aquéllos resiste su análisis crítico, ya que la historia no sólo es el estudio de lo particular, sino también de lo

general, como nos dice Nagel en su *Lógica del análisis histórico*, pues la historia está interesada en «lo que hay de general en lo único». Para Carr, la historia no se detiene en dar juicios morales sobre sus personajes, ya que tiende a juzgar los acontecimientos en términos comparativos y no rígidos y absolutos.

Al tratar de la causación en la historia, reconoce que todo historiador es un indagador de causas, pero que existen diversas causas, y las que se deben investigar son las básicas. Carr, después de citar a Marx en lo que respecta al papel del azar en el acontecer histórico, no queda convencido pues él concede tal importancia al azar que éste puede variar el curso de la historia. Aquí deja ver el autor las influencias de Popper y de Meinecke, ya que, al no descartar la importancia del azar, nos está diciendo que el proceso general de la sociedad no puede estar regido estrictamente por leyes y que los casos accidentales pueden cambiar el curso del proceso social.

Si en el planteamiento anterior encontramos fragilidad, es en lo que respecta a la idea del progreso donde volvemos a encontrar un historiador de pensamiento claro, que deja de lado aquellas concepciones escatológicas de la historia como la de Niebuhr o Toynbee y también aquellas que niegan que la historia tenga un sentido, y entra a analizar las diversas concepciones acerca del progreso en la historia, desde Herodoto hasta los tiempos recientes terminando con Bury (1920), cuyo libro *Idea of Progress* es todavía como una trémula luz en la oscuridad del pesimismo burgués de las décadas pasadas. Analiza de por medio la noción teleológica de la historia que tenían los judíos y cristianos, hace lo mismo con las ideas del Renacimiento, se detiene para explicar la secularización de la meta que se realiza en la Ilustración. Nos presenta a Acton (1896) y Dampier (1910) como creyentes en el progreso y con este argumento refuta a Bertrand Russell, a quien culpa como causante de su incredulidad en el progreso.

Carr diferencia el progreso en la naturaleza, consecuencia de la evolución por herencia, que debe medirse por milenios o millones de años, y el realizado en la sociedad por adquisición, posible de ser calculado en generaciones. La historia es progreso, ya que es trasmisión de técnicas adquiridas.

Hay una coincidencia por demás evidente con los profetas de la decadencia —Spengler, por ejemplo, en su libro *La decadencia de Occidente*— que afirman que el progreso pasó a mejor vida, como un reflejo, muy natural por cierto, de su posición dentro de un sector del mundo y de una clase social, ya que esta burguesía ahora pesimista y decadente desempeñó tiempo atrás un «papel protagonista y predominante en el avance de la civilización» durante la época de las conquistas burguesas en el mundo feudal, acción transformadora de la sociedad que ha pasado a manos de otro grupo social, lo cual constituye la causa del desconsuelo y por lo cual se convierten en detractores del progreso.

Carr cree que estamos viviendo un período de emergencia de un nuevo orden, que nace como consecuencia de un «choque feroz de ambiciones y resentimientos». No se puede negar un progreso en el campo material aunque se lo pone en duda en la «ordenación de la sociedad, en nuestro dominio del mundo social ambiente, nacional o internacional», pero nos manifiesta que él no ha perdido su fe en el progreso del futuro y sigue a Acton, quien conceptuaba al progreso como «la hipótesis científica sobre la que se debe escribir la historia».

En el último capítulo, Carr reafirma su convicción en el carácter progresivo de la historia y rechaza ciertas reflexiones acerca de la posición de la historia y del historiador en nuestro tiempo. Si es verdad que nos encontramos en una etapa de cambio, es también muy cierto que lo que sucederá a nuestra época no será desastroso y el aspecto más visible del cambio es una revolución social comparable a la que en los siglos xv y xvi inauguró la subida al poder de una nueva clase basada en las finanzas y el comercio y más tarde en la industria. Carr distingue en este proceso de mutación dos aspectos: un cambio de profundidad y otro en la configuración del mundo. Respecto al primero nos dice que el hombre trata de comprenderse y modificarse a sí mismo, y distingue entre los pensadores que han añadido nuevas razones a nuestro tiempo a Hegel, Marx, Freud y Lenin; aquí dice que la revolución social es «expansión de la razón» y que a la vez ésta significa esencialmente el emerger en la historia de grupos y clases, de pueblos y continentes que hasta la fecha se han mantenido al margen de ella. Refiriéndose a la segunda, acerca de la configuración del mundo, anota primero que

el centro de gravedad ha salido de Europa occidental, para situarse en Norteamérica, y que durante los años de la revolución bolchevique, el oriente europeo que se decía «inmutable» se ponía en movimiento y la cambiante Europa se había vuelto inmutable.

Termina diciendo que lo que ahora necesitamos es un sentido del cambio como factor progresivo en la historia, y exhorta a sus compatriotas a no temer al cambio social, ni a las doctrinas radicales y aunque los pesimistas nieguen el progreso, podemos decir «y sin embargo se mueve».

7. El oficio de historiador²²

El tiempo pasa inexorablemente, la juventud queda atrás, la madurez sea bienvenida y ya puedo decir, que casi sin darme cuenta, gracias a los años de estudio, investigación y docencia universitaria, mi formación como historiador se ha consolidado, mejorado (¡así lo espero!) y que quizá ahora ya cuento con una mayor capacidad de maniobra dentro de esta profesión y hasta me atrevo a decir que me he convertido en un historiador de oficio y de vocación. ¿Entonces podría preguntarme legítimamente por qué se estudia historia, para qué se investiga, publica y, finalmente, por qué buscamos formar profesionales en esta disciplina?

R. G. Collingwood, en su libro *Idea de la historia*, citando a otros especialistas ingleses, afirma que Herodoto, Tucídides y Jenofonte eran biógrafos de sus propias generaciones, hacían la historia inmediata de los principales sucesos que habían vivido, que no elegían sus temas de estudio y puesto que la autobiografía no es una profesión no existía aún el oficio de historiador. ¿Ahora — 2 500 años después — las cosas han cambiado totalmente? ¿No toda historia, como lo decía Benedetto Croce, retomando el viejo proverbio medieval *veritas felias temporis* (la verdad es hija de su tiempo), es historia contemporánea? ¿Acaso el historiador, como intérprete de los procesos históricos, puede liberarse de estas determinaciones y hacer una especie de historia sin compromisos, ni con su tiempo, su sociedad, las clases sociales, ni con su propia nación; una historia angelical (asexuada)? ¿En qué consiste finalmente este delicado, comprometido e importante oficio de historiador?

²² Publicado en *Universidad y sociedad* 3. Lima, agosto, 1995, pp. 31-32.

a. Es un *oficio comprometido* porque generalmente como en todas las profesiones, cuando nos preguntamos — o nos preguntan, con buenas o malas intenciones — para qué estudiamos historia o por qué se debe aprender historia, nos damos cuenta que «somos hijos de nuestro tiempo» y de los compromisos de cada época. Herodoto — sin dudar un instante — respondió que la historia sirve para que la memoria de los pueblos no se pierda y los historiadores latinos de Roma — en respuesta a las urgencias de sus tiempos — pretendieron convertirla en una ciencia «maestra de la vida». Agustín descubrió, desde la perspectiva cristiana, que el proceso histórico no era arbitrario, sino que más bien tenía un sentido y un fin: era un camino de salvación, ascenso, progreso y acercamiento a Dios. La humanidad — en sus palabras — seguía ese camino no por la inteligencia y la capacidad de los hombres, sino por la intervención divina (providencialismo). El oficio de historiador se reducía a descubrir los signos, las señales, los indicios de la oculta mano de Dios en la marcha de la historia.

El racionalismo del siglo XVIII devolvió — aparentemente — la historia a los hombres. Era una devolución aparente porque se preocupó demasiado en buscar las causalidades en leyes sociales, políticas y económicas, que actuaban determinando las acciones humanas. Hegel y Marx en el siglo XIX y luego el *hegelianismo* y el *marxismo* en el siglo XX quitaron al hombre concreto toda responsabilidad y lo convirtieron en un simple objeto del desenvolvimiento de las ideas, del comportamiento de las clases sociales, el desarrollo científico y tecnológico. La providencia había sido reemplazada por el espíritu y la economía. El oficio de historiador pasaba por la obligación precisa de estudiar a Hegel o de conocer a Marx, citarlos adecuadamente y comprobar sus postulados fundamentales a través de estudios concretos. Por esto es que ser historiador se vuelve un oficio muy delicado: implica tener una formación metodológica, aun filosófica, investigar los hechos concretos y opinar sobre los probables derroteros futuros. Lo que no impide — como lo hacen los historiadores llamados *tradicionales* — que se pueda prescindir de la metodología, de la formación filosófica, del pronóstico (casi político) y quedarse en la simple reconstrucción de los hechos tal como — se supone — realmente habían ocurrido (el *wie es eigentlich gewesen* de Leopold von Ranke).

b. Es también *un oficio comprometido* porque generalmente la formación metodológica y teórica del historiador, no los temas y problemas que estudia, se vuelve predominante para identificarlo. Esto no sucede de manera tan categórica con los ingenieros, médicos, dentistas, químicos o físicos, pero sí con los historiadores y es bueno que así sea. Por una razón muy sencilla: la historia es una ciencia social que estudia a los hombres en sus relaciones, entre ellos y las instituciones, en las diversas sociedades y épocas de la historia. El historiador — sin lugar a dudas — al estudiar los procesos se acerca al conocimiento de las luchas sociales, de los modelos políticos y económicos, de las formas de gobierno y finalmente se interesa por lo que cambia y lo que permanece inalterable. ¿Por qué algunas cosas cambian y otras permanecen? Es así como de alguna manera nos convertimos en estudiosos de los mecanismos o factores que promueven o frenan el progreso. Entonces este peculiar oficio vuelve a los historiadores en jueces y partes de los procesos estudiados y por eso es un oficio comprometido.

Comprometido lógicamente también con su tiempo, con su generación, su nación, la humanidad del hombre, con la justicia, con el desenvolvimiento histórico (con sus éxitos y fracasos) y con el avance de las ciencias sociales.

c. *Un oficio importante*. Así lo es, como cualquier otra profesión moderna. Los historiadores no curan enfermos ni construyen casas, máquinas o cosméticos, sino algo más delicado y sutil: contribuyen a la construcción de una memoria generalmente nacional, que puede ser algunas veces regional, étnica o humana universal. ¿Acaso podemos vivir sin una memoria? ¿La memoria no es también un ingrediente importante de la inteligencia? No quiero decir con esto que debemos ser cautivos de nuestra memoria, del pasado, pero sí considero que una memoria viva, ordenada, sana, tolerante, podría convertirnos en una colectividad más inteligente. Esta memoria — como lo indica Collingwood — es una forma de autoconocimiento que nos permite saber quiénes somos, quiénes no somos; de dónde venimos y en qué sentido caminamos. Es verdad que hay muchas interpretaciones y que los historiadores no conocen exactamente el futuro, pero también es cierto que la diversidad de historiadores — a partir de sus propias convicciones — ofrece conocimientos de lo que somos y si bien no sabemos exactamente

hacia dónde vamos, sí podemos intuir — gracias a los resultados de este oficio — que la historia, desde que empezó hasta ahora, marcha en el sentido de acumular éxitos y buscar siempre un mayor bienestar humano, un más amplio dominio sobre la naturaleza, una justicia social verdadera y una más completa humanidad para todos los hombres.

8. Desconocidos inventores de tradiciones²³

En este caso es justificable comenzar explicando el título. Debo decir entonces que me ocuparé, aunque sea brevemente, de dos desconocidos autores de provincias; uno huantino (Ayacucho) y otro cusqueño. Ambos escribieron sus tesis en 1918. La palabra inventores no necesita ninguna explicación, la utilizo en su significado corriente. Tradición la utilizaré en su definición más general de usos invariantes que se repiten casi ritualmente en cualquier tipo de sociedad. Así tenemos bailes, música, creencias, comportamiento, hábitos y conocimientos tradicionales. Las tradiciones, así entendidas, deberían remontar sus orígenes a una historia muy lejana y presentarse bajo formas institucionales que reproducen indefinidamente una organización.

Luego quisiera agregar dos ideas de carácter teórico-metodológico que retomaré al final de este breve ensayo. La primera: Moises I. Finley, el gran historiador inglés de la antigüedad, con frecuencia insiste en la ligazón, dependencia o simple relación entre historia e ideologías contemporáneas. En otras palabras podríamos decir que el trabajo del historiador no es inmune a las influencias, necesidades, urgencias o ideas dominantes de su tiempo. M. I. Finley nos recuerda cómo las corrientes antiesclavistas que recorrieron Europa en la primera mitad del siglo XIX contaminaron fuertemente el análisis de los especialistas en la antigüedad: casi todos los historiadores de la época partían del hecho de que todos los esclavismos son nocivos, inmorales y aberrantes de la condición humana. La relación entre sociedad e historia es nítida en este ejemplo.

La segunda: el libro *The Invention of Tradition* (Londres, 1985), editado por Eric Hobsbawm y Terence Ranger, además de ratificar que nuevas inquietudes invaden las historiografías europeas de la

²³ Publicado en *Márgenes. Encuentro y debate 1*. Lima, marzo, 1987, pp. 174-182.

actualidad, nos ha inspirado para mirar rápidamente — a partir de lo que se denomina «invención de tradiciones» — ese período peruano de fines de la República Aristocrática e inicios del Oncenio de Augusto B. Leguía en que nacen nuevas sensibilidades y en el cual los intelectuales de entonces se lanzan a descubrir o describir la «verdadera» identidad nacional del Perú. En este libro encontramos cómo los escoceses «inventan» sus tradicionales vestimentas nacionales, cómo los galos redescubren sus tradiciones celtas y cómo el ceremonial monárquico británico se modifica en el siglo XIX. También vemos, en el ensayo de T. Ranger, cómo los europeos inventaron — en muchos casos — la noción de tribu o de identidad tribal, para administrar mejor a las poblaciones nativas del África en el siglo XIX. Ellos nos convencen de que las tradiciones se inventan, sea para rescatar un pasado que se necesita, para definir una identidad o para administrar mejor los territorios coloniales. Así podemos decir que las tradiciones no son esos inocentes productos de las inconscientes prácticas colectivas, sino que pueden ser inventadas y diseñadas conscientemente.

a. Recaredo Pérez Palma

No sabemos mucho acerca de este personaje. Nació en Huanta en 1894. hizo sus estudios universitarios en San Marcos (1914-1918) y murió prematuramente en Lima a los 30 años (1924). Era uno de esos jóvenes estudiosos de provincias que comenzaban a invadir Lima y que traían consigo nuevas experiencias juveniles, una concepción diferente de la «nación» peruana, una sensibilidad pro indígena y un rico conocimiento de las sociedades campesinas que frecuentaron en sus provincias de origen. Entre ellos podríamos mencionar a César Antonio Ugarte, José Manuel Osoreo, José Antonio Encinas, Alberto Ureta e Hildebrando Castro Pozo. Muchos de ellos se embarcarán en la empresa leguista de modernizar el Perú y reivindicar al indio.

El libro de Pérez, *Evolución mítica en el imperio incaico del Tahuantinsuyu* (Lima, 1938, 166 pp.) fue originalmente una tesis de Bachiller presentada en la Facultad de Letras de San Marcos en 1918. Evidentemente, no es un trabajo de madurez, ni la primera tesis de un futuro gran intelectual. Por eso no podemos esperar aportes sustanciales al conocimiento de la historia peruana. Es un traba-

jo de artesanía intelectual, sin mucha precisión ni claridad en la exposición de las ideas; se inspira con modestia en los dos tomos de la *Sociedad general* (1908-1910) de Mariano H. Rivero y, a través de él, en autores europeos como Wundt, Tylor y Spencer. Se publicó tardíamente, no por la curiosidad de un editor, sino más bien como un esfuerzo familiar destinado a recordar a un ilustre hijo de Huanta.

Podemos reconocerle tres méritos a Recaredo Pérez Palma. Primero, un buen conocimiento de los cronistas de los siglos xvi-xvii, y en particular de Garcilaso, Polo de Ondegardo, Juan Santa Cruz Pachacuti, Bernabé Cobo, Cieza de León, Cristóbal de Molina y H. de Arriaga. Segundo, un buen conocimiento de la variedad quechua ayacuchana. Tercero, una gran familiaridad con las costumbres y el folclor campesino de Huanta.

Es muy probable que la razón oculta que lo empujó a abordar el tema de su tesis fue su interés por compatibilizar la cultura indígena con lo que él consideraba demonolatría (religiones andinas). Más que compatibilizar podríamos decir justificar la religiosidad andina. Además trató de demostrar, con sus escasos recursos teóricos, que hubo un proceso religioso prehispánico hacia formas más evolucionadas, y que las creencias andinas afluían de la sociedad y en respuesta a la naturaleza circundante; una intuición que lo acerca a las mejores conclusiones de Emile Durkheim. Si éstas son sus intenciones latentes, las manifiestas las podemos transcribir... «sólo estudiando el pasado se puede conocer el presente y proyectar la senda luminosa del porvenir. Tres momentos en que se resume la conciencia nacional» (p. 2).

Luego señala los factores que lo llevaron a realizar su estudio: «[...] primero, el deseo de hacer una labor nacional, segundo, el conocimiento que tengo del kechua, el cual me ha permitido participar de las creencias, sentimientos e ideas de la conciencia indígena» (p. 3).

Su conocimiento del quechua le permite hacer una buena lectura de cronistas como Polo de Ondegardo, Cristóbal de Molina y Bernabé Cobo. El mismo conocimiento, además, lo lleva a hacer curiosas y extravagantes observaciones cuando quiere explicar el quechua de Arriaga, variedad lejana que él conocía. Pero lo más interesante es cuando recurre a sus conocimientos «etnográficos» para entender a los cronistas consultados. Así, habla extensamente de Tauna-Apacc o Tunapa (el que lleva bastón), divinidad andina

que los indígenas convierten en Santiago, para pasar luego de los textos a su experiencia de observador:

Aquella predilección y respeto que se tenía a las varas o cetros, llamados después *champi*, ha resistido a la acción secular del tiempo hasta nuestros días. Hoy, los *varayocc* (el que tiene vara), reza- go del sistema colonial, son indios que hacen las veces de policía en algunos lugares de la sierra, los cuales tienen un respeto profundo a sus varas o bastones, símbolos de su autoridad, que les sirven de insignia. Las varas nunca pueden ser tocadas por las manos de las mujeres (p. 142).

En otro ejemplo, cuando cita a F. de Santillán para describir las reacciones de los indígenas ante los eclipses, termina de nuevo de la misma manera: «Esta costumbre, más o menos alterada, subsiste todavía en la sierra» (p. 146). La misma actitud encontramos en el siguiente pasaje: «Las ceremonias del huarachicu y sus proezas, sus ejercicios de valor y fortaleza, sobreviven en la fiesta de los carnavales» (p. 52).

Finalmente podríamos tratar de descifrar este enredado libro. El autor busca, no de manera manifiesta, demostrar que los hombres andinos no son culpables de su demonolatría, ya que ésta es un producto social inevitable. Luego, a cada momento, dejando a un lado la coherencia, trata de señalar las continuidades y permanencias. Así lo percibimos en las citas anteriores, o cuando afirma que el Señor de los Milagros es la continuación de Pachacamac, Santiago de Tonapa, la vara de los *varayocc* de la vara mítica de muchos dioses andinos. El Perú de aquella época, para este autor, sería el producto de una serie de cambios, continuidades alternadas y permanencias. Un Perú que se enraíza en el pasado prehispánico, en la cultura quechua campesina. Lo que Pérez Palma está haciendo, en pleno siglo xx, es dar profundidad histórica a muchas tradiciones ayacuchanas y, en muchos casos, lo que se hace es «inventar tradiciones» — como hacer del carnaval un *huarachicu* — que dan un perfil más andino al Perú.

b. Pastor Ordóñez

No sabemos nada de este abogado cusqueño que obtuvo su grado de Doctor de Jurisprudencia con su tesis *Los Varayocc. Estudio de*

una forma de gobierno y administración local (Cusco, Imp. El Trabajo, 1918, 41 pp.). Esta tesis, a diferencia de la anterior, se publicó el mismo año de su sustentación y constituye —ahora— un interesante documento etnográfico sobre el funcionamiento de este tipo de institución indígena. El autor fundamenta todo su razonamiento en una afirmación equivocada: considera que el *varayocc* es una institución de origen prehispánico, una herencia incaica, que «[...] en la República subsiste a despecho de los múltiples esfuerzos hechos por conseguir su total anulación» (p. 5). Afirma, en varios pasajes, que esta institución ha sobrevivido por respeto a la tradición, por tener un carácter civil-mítico y finalmente porque responde a una necesidad de administración donde las autoridades políticas del Estado peruano no tienen legitimidad.

Todo su estudio se nutre de sus observaciones personales en Acomayo, del uso del *Diccionario de legislación peruana* de Francisco García Calderón y del libro de Alfred Fouillée *L'idée Modeyne du Droit*, a quien se da el lujo de citar directamente en francés. También visitó otras provincias del sur andino, así como leyó a J. de la Riva-Agüero, V. A. Belaúnde y A. Deustua. Pero lo importante son sus observaciones en Acomayo donde, en aquel entonces, existían cuatro ayllus y la siguiente jerarquía de autoridades en cada uno de ellos: *varayocc* (alcalde), *alguacil* y *regidor*.

Quisiera, para hacer honor a este desconocido Pastor Ordóñez, mencionar tres aspectos que hacen valiosa su obra. Primero, su insistencia en considerar al *varayocc* como una autoridad auténticamente andina. Segundo, su descripción con inusitada riqueza del funcionamiento y significado de esta institución campesina. Tercero, su conclusión de que esta autoridad es un nivel necesario de intermediación entre las autoridades políticas del Estado y las poblaciones indígenas, entre los indios y los mistis. Entre el Perú andino y el Perú criollo (p. 31).

Aún no tenemos una clara conciencia de lo que fue la sierra peruana por estos años. No llegamos a entender claramente las diferentes formas de sujeción, dominación y explotación que pesaban sobre los campesinos. Basta recordar que ellos, por esta época aún «pre/proindígena», necesitaban una legislación especial para protegerse de mistis, de autoridades políticas, de religiosos y hacendados. Los *varayocc*, en estas circunstancias, aparecían como

autoridades legítimas, auténticas y generadoras de una autonomía campesina.

Pero los varayoc no eran solamente una autoridad indígena o un policía rural, como lo afirma en una cita anterior Pérez Palma. Eran algo mucho más complejo y se ubicaban en el último peldaño en un sistema de cargos que funcionaba como mecanismo de ascenso social dentro de las poblaciones indígenas del sur. Esto es percibido claramente por Pastor Ordóñez:

Dije antes, que la escala de cargos era rigurosa y que debía seguirse un orden ascendente, so pena de deshonra indeleble de por vida. De manera que nadie puede ser *alcalde* sin haber sido *regidor* primero, y *alguacil* después. Y allí donde se acostumbra nombrar campos y mandos, precisa cumplirlos para ser regidor (p. 21).

Insiste en el carácter voluntario, democrático y dignificante de este cargo de autoridad. Aquí coincide exactamente con las observaciones más etnográficas de José María Arguedas: «Y pasar un cargo, una mayordomía religiosa, fue entonces obligación ineludible entre los indios, una cuestión de dignidad y honra [...]» (1976: 116).

Pero reconocí tres méritos a la obra de Pastor Ordóñez. En los párrafos anteriores ha desarrollado los dos últimos, donde acertadamente enuncia conclusiones que aún siguen siendo válidas. El primer mérito lo es en tanto es una afirmación falsa. José María Arguedas estuvo en lo cierto cuando afirmó: «El varayoc es una autoridad indígena de origen colonial; es el alcalde del ayllu quechua. Fue instituido por la legislación colonial. Como insignia se le dio vara, y de ahí su nombre quechua, “varayoc” que quiere decir “el que tiene vara” [...]» (1976: 114).

No hay duda de que Pastor Ordóñez repite constantemente una falsa afirmación que ahora invalidaría su tesis ante un jurado estricto. Pero esta insistencia es bastante interesante y esclarecedora porque, además, proponía que la legislación peruana debería recoger el «derecho tradicional andino», codificarlo y darle una formulación legal. No marginarlo ni desconocerlo como era práctica corriente.

En el caso de Pastor Ordóñez para el Cusco, al igual que en Pérez Palma para la región ayacuchana, encontramos un proceso de «invención de tradiciones»: una institución colonial la presenta

como una vieja institución andina. Su propuesta, además, buscaba reivindicar lo indígena y mostrar la racionalidad y la utilidad de las instituciones autóctonas. Codificarlas —según él— sería legalizar la tradición, respetar lo andino y reconocer nuestra milenaria identidad.

c. «Inventando» la identidad nacional

Tanto en Lima, como en el Cusco, Ayacucho, Arequipa y Puno, en estos años finales de la República Aristocrática, numerosos estudiosos de diversas disciplinas habían emprendido un exhaustivo inventario de nuestras particularidades andinas. Éste era el camino elegido para discutir el problema nacional. La música, el teatro, la pintura, el canto, la literatura, la historia e incluso el derecho comienzan a rescatar lo andino y a descubrir las «viejas tradiciones» que alimentan nuestra identidad. Así se van redescubriendo o inventando tradiciones necesarias para el Perú de entonces.

Recaredo Pérez Palma descubre que las costumbres que él observó en Huanta son las «mismas» que aquellas descritas por los cronistas para la época prehispánica. Igualmente, Pastor Ordóñez, con más intuición etnográfica, hace de una institución colonial, el varayocc, una vieja tradición andina. Salvarla, respetar nuestras tradiciones y enraizar nuestra identidad en la milenaria herencia andina. Ambos autores, a quienes intentamos presentar como «inventores de tradiciones», responden a las necesidades de la época, a las ideas dominantes y al efervescente pro indigenismo que invade las provincias del sur andino de entonces. Así como al abordar la antigüedad, los historiadores descritos por Finley partían de ideas preestablecidas, o prejuicios, los estudiosos peruanos de fines de la República Aristocrática hacían partir sus reflexiones de las dominantes corrientes proindígenas. Lo indígena era lo histórico, lo prehispánico, lo milenario, lo tradicional. Cuando estos términos no coincidían se recurría a la «invención».

¿Quiénes fueron los lectores de estos desconocidos inventores de tradiciones andinas? ¿Sobre quiénes influenciaron? En el caso de Recaredo Pérez Palma, sin temor a equivocarnos, podemos decir que influenció sobre su familia extensa en Huanta, sobre un

pequeño grupo de amigos profesionales y también sobre posteriores especialistas locales que más tarde tuvieron acceso a su libro. Ellos fueron sus lectores predilectos. Algo muy similar, pero en un ambiente universitario y más nítidamente pro indígena, sucedió con Pastor Ordóñez en el Cusco. Tesis similares se multiplicaban por entonces en las universidades del sur, bastaría recordar la tesis de bachiller de Luis E. Valcárcel, *La cuestión agraria en el Cusco* (1914), y la del doctorado de Manuel A. Quiroga, *La evolución jurídica de la propiedad rural en Puno* (1915), presentada en la Universidad de Arequipa. Ambas reflejan la preocupación por estudiar, desde una creciente sensibilidad proindígena, los problemas regionales del sur. Dentro de este ambiente, las conclusiones fundamentales de Pastor Ordóñez posiblemente hayan sido muy bien aceptadas por los juristas cusqueños y por los cenáculos de conversación en esta ciudad. En definitiva podríamos decir que ambos autores, prestigiados estudiosos pertenecientes a las élites sociales de provincias, tuvieron un reducido número de lectores, pero difundieron eficazmente sus posturas proindígenas e inventaron tradiciones a las que los rumores, en los círculos de familiares y de amigos, se encargaban de imprimir una difusión restringida, pero segura y bien aceptada. Ellos son esos desconocidos intelectuales de provincias, dinámicos animadores de informales cenáculos de conversación y eficaces propagandistas de una nueva sensibilidad frente a lo andino. El rumor y la conversación, en nuestras provincias de entonces, eran tan eficaces como el libro en la actualidad. Mientras en Lima ser intelectual era ser afrancesado, europeizado, o ser conocedor de lenguas extranjeras, los estudiosos provincianos se apresuran por descubrirse a sí mismos, por elevar lo indígena a un estatus académico. Ellos serán las piezas fundamentales para la conversión de la cultura popular en cultura de las élites, un paso importante en la construcción de una cultura nacional.

9. Alberto Flores-Galindo: Historiador e intelectual

Sur-Casa de Estudios del Socialismo y la Universidad Popular Alberto Flores-Galindo organizaron en la Biblioteca Nacional en marzo de este año [1992] un simposio con la intención de hacer una primera evaluación de la obra de Alberto Flores-Galindo. Desgraciadamente, una serie de circunstancias me impidieron

participar personalmente de este foro. Me limité a redactar unas cinco páginas para que fueran leídas durante la reunión en que me correspondía participar.

Ahora, siete meses más tarde, me solicitan este escrito cada vez con mayor urgencia, pero no quisiera quedarme en esas cinco páginas cargadas de espontánea emotividad pero sin la reflexión y análisis necesarios. Así que he decidido escribir una primera parte dedicada a presentar sucintamente algunos aspectos esenciales de nuestra generación. He releído los escritos fundamentales de Alberto Flores-Galindo, a comentaristas, críticos y exégetas de su obra. Volví también a leer a Pablo Macera.²⁴ Me es bastante difícil situarme en un horizonte de estricta objetividad.

Trabajamos juntos un buen tiempo y compartimos varios proyectos colectivos de investigación. Examinarlo y analizarlo es también desarrollar una suerte de introspección; hacer algo de *ego-historia*. Género que me parece poco objetivo,²⁵ pero debo ensayar de todas maneras hablar de nuestra generación. Evitaré caer en los vicios conocidos: expresar puntos de vista muy personales, pedanterías y deslizar un diletantismo calculado.

No sé el nombre que nos corresponde, ni debo atreverme a mencionar a sus integrantes para no cometer omisiones, abusos o injusticias. Lo único que puedo señalar es una cierta pauta metodológica: casi todos hemos nacido en los años 40 y comenzamos a publicar en los años 70. Quizá, con la misma generosa inexactitud de Miguel Gutiérrez cuando habla de la generación del 50,²⁶ debemos agregar a esta década cinco años antes y cinco años después para que un buen número de amigos se incorporen.

Éste no es un balance, ni un intento de estudio de esta generación del 70. Quisiera simplemente presentar un punto de vista testimonial y tratar de definirnos por lo que no somos. Es decir, defi-

²⁴ Pablo MACERA, «Explicaciones». En *Trabajos de historia*, Lima: INC, 1977, tomo I, pp. IX-LXXVI. También en este mismo volumen su ensayo «La historia en el Perú: ciencia e ideología».

²⁵ Existe el libro editado por Pierre NORA, *Essais d'Egohistoire*, (París: Gallimard, 1987) donde colaboran Maurice Agulhon, Pierre Chaunu, Georges Duby, Jacques Le Goff, entre otros, para intentar responder a la interrogante de cómo la historia influye en la historia que ellos mismos han escrito.

²⁶ Miguel GUTIÉRREZ, *La generación del 50: un mundo dividido* (Lima, 1988). Por las posiciones políticas del autor, como por sus afirmaciones tan rotundas, ni este libro ni su interesante novela *Hombres de caminos* recibieron los comentarios que merecían.



Alberto FLORES-GALINDO SEGURA
(Bellavista, 1949-Lima, 1990). Paradigma de su generación.

nirnos mirándonos en el espejo de la generación del 50. Como diría Flores-Galindo: ver cómo nuestra imagen se refleja en este espejo y a través de este ejercicio tratar de entender quiénes somos, qué somos, qué hemos hecho y hacia dónde podemos ir ahora.

El libro de Miguel Gutiérrez, cuando lo leí hace ya más de dos años, me inspiró y conmovió, pero me abstuve de comentar un libro tan sugerente porque no me sentí autorizado: tan vigoroso, resumen de innumerables lecturas, pero a su vez tan apasionado, adjetivamente y reduccionista que me advirtió de los peligros de este tipo de análisis. Pablo Macera se remitió a su fuero interno, sus apreciaciones personales, su experiencia de historiador limeño y M. Gutiérrez, en última instancia, utiliza criterios políticos para calificar o descalificar a la gente de su generación. Considero que estos procedimientos son inevitables, pero buscaré un equilibrio entre ambos, un uso mesurado de ambas aproximaciones.

a. ¿Quiénes somos?: Pobres honorables

Recuerdo la reflexión que hace Alexis de Tocqueville en la introducción de su libro *El Antiguo Régimen y la Revolución*: sostiene que si consideramos la historia de Francia en los últimos 800 años y la dividimos en períodos de 50 años podemos fácilmente detectar que a medida que ha transcurrido la historia francesa la aristocracia ha descendido, perdido privilegios y las poblaciones campesinas han subido, se han emparejado, hasta prácticamente colisionar en 1789. Mirando a nuestra propia historia podríamos casi parafrasear la afirmación de A. de Tocqueville para los últimos 500 años. Más aún si miramos solamente el siglo xx. Esta suerte de evolucionismo en la historia existe y, en muchos casos, conduce a la revolución.

Por eso no es raro poder afirmar que un rasgo que nos distingue de la generación del 50 es, definitivamente, nuestra procedencia social más modesta, hasta diría popular. Esto es categórico y de alguna manera confirma la tendencia general del siglo xx: lo mismo podemos constatar cuando comparamos la generación del 900 (José de la Riva-Agüero, Francisco y Ventura García Calderón, Víctor A. Belaúnde) con la generación del Centenario (Raúl Porras, Luis Alberto Sánchez, Jorge G. Leguía, José Carlos Mariátegui, Jorge

Basadre). La regla parece ser que cada generación de intelectuales, a medida que avanza el siglo xx, proviene de grupos sociales más bajos. Entonces nuestra diferencia con la generación anterior mantiene esta tendencia histórica general: frente a Julio R. Ribeyro, J. Sologuren y Pablo Macera, tenemos a Gregorio Martínez, M. Martos y H. Bonilla. Con todos los matices y salvedades, hasta tenemos la piel más cobriza y, aun por nuestros compromisos familiares aún existentes, seguimos formando parte de esos grupos sociales de donde provenimos.

Ascenso social, para nosotros, pero seguimos anclados —en muchos casos por la voracidad de la crisis actual— en grupos sociales provincianos o limeños que han regresionado o se mantienen en los niveles de hace unas cuatro décadas. Incluso creo que este proceso se repite en muchos de nuestros amigos de clase media de la Universidad Católica: en muchos casos no son continuadores de tradiciones intelectuales familiares, sino simplemente fundadores.

b. Definición ideológica

¿Qué somos? La confusión ideológica ha sido uno de los rasgos característicos de la generación del 50. Confusión para distinguir lo que era derecha, Apra, socialdemocracia o izquierda.

Los hombres de esa generación fueron nuestros maestros, nuestros tutores. En casos muy específicos pudieron transmitir esa confusión, pero nosotros estudiamos y nos formamos dentro de una tempestad política estudiantil solamente comparable a la Revolución Cultural en China y a Mayo de 1968 en Francia, que no admitía ambigüedades. No había margen a la confusión, dudas, ni pesimismo. La revolución cubana (1959) y las guerrillas peruanas de 1965 moldearon nuestra identidad. Todos éramos emotiva o coactivamente marxistas, y el gran reto era convertir la actitud sentimental en actitudes intelectuales; traducir los mítines, los discursos, los eslóganes, los gritos durante las marchas, en investigaciones, reflexión intelectual, narrativa, poesía, historia, sociología, arqueología y antropología. En resultados que permitieran una lectura e interpretación innovadoras del Perú histórico y actual. No tuvimos confusión, pero tuvimos ante nosotros este gran reto.

Pablo Macera, a pesar de las críticas de Miguel Gutiérrez, es un hombre de la generación del 50 que, en plena madurez intelectual, en la edad en que otros son avasallados por las ansias de fortuna y comodidad, por la razón y el sentido común, adoptó el discurso crítico sobre la historia del Perú propio de la generación del 70. Esto lo hizo un hombre bisagra, generador y a la vez un intelectual doblemente marginal: exiliado de su generación y anfitrión o pasajero incómodo en la nuestra.

c. Celebración de la vida

¿Qué hemos hecho o cómo hemos vivido? Nuestra generación, a diferencia de la anterior, tenía más ganas de vivir, menos pesimismo y se comprometía más con la vida que con la muerte.

Nos entusiasmba el futuro: nos interesaba el pasado — frase tantas veces usada — en tanto nos permitía avizorar, prever o manejar el futuro. Los viajes al exterior, las amistades en universidades extranjeras, nos permitieron tener esa imagen algo engañosa: entusiasmo, buena formación y los pies en el pasado y la mirada en el futuro. Esta actitud — de alguna manera — ha sido una respuesta a la situación incontrolable que nos envolvía: la crisis. Nosotros, a diferencia de la generación anterior, no hemos vivido como adultos independientes esos años de prosperidad económica luego de la guerra de Corea, entre 1955 y 1965. Más bien nos ha tocado gastar los mejores años de nuestras vidas enfrentando la terrible crisis actual.

No hemos podido — si no por necesidad — realizar esos gestos caballerescos de algunos de la generación anterior (como J. R. Ribeyro, O. Reynoso, Luis G. Lumbreras) de trabajar en Ayacucho, en condiciones pioneras y honorables. Enrique Gonzales Carré me decía últimamente, que en la época del rectorado de don Efraín Morote Best (los años 60) un joven asistente en la Universidad de Huamanga ganaba más que un juez de la Corte Superior de Ayacucho y mucho más que un empleado bancario. Con nosotros se ha degradado la condición del profesor universitario. Se la ha rebajado. Es una condición estigmatizada.

Por esto muchos pusimos un pie fuera de la universidad nacional y por eso mismo también las nuevas generaciones de clase media que ingresaron a la universidad en los años 70 y 80 prefirieron

ron la universidad privada. La Católica, fundada en 1917 como una universidad confesional, pronto se vio invadida por los hijos de clase media y gente muy acomodada. Aquellos que salían de los buenos y regulares colegios particulares. Jóvenes inteligentes y bien formados. Lo que la obligó a renovarse intelectualmente, a recurrir a los egresados de San Marcos, a crear una facultad de Ciencias Sociales e incluso a interesarse por la Antropología y la Arqueología. Flores-Galindo, con sorpresa, y para señalar este mismo fenómeno, nos decía que hasta se había creado una muestra de objetos artesanales en el segundo piso del Instituto Riva-Agüero.²⁷ La Católica, en los años 80, ya estaba en condiciones de devolver profesores a San Marcos y muchos atravesarán la avenida Venezuela en busca de trabajo.

En la actualidad, si San Marcos quiere renovarse profesionalmente, sobre todo en las especialidades de ciencias sociales, no podría hacerlo sin recurrir a los egresados de la Católica. Éstos son los resultados de veinte años de presencia hegemónica de algunos grupos políticos que confundieron el campus universitario con el escenario político nacional. Por esto ahora encontramos las paradojas más extraordinarias: cuando Patria Roja está fragmentada, en retroceso y casi sin ningún respaldo estudiantil, ni docente, tiene al profesor Wilson Reátegui como rector, controla todas las direcciones universitarias, y gobierna con un consejo universitario adverso en una universidad colapsada e invadida por el ejército.

Vivimos, muy probablemente, una época de liquidación de la universidad nacional. Nuestra generación llega a su fin. Los que trabajamos en esta universidad no tenemos casi nada que ofrecer.

Dejamos una universidad en ruinas, no solamente física y materialmente, sino —lo que considero más grave— sin la generación de recambio, la misma que sí existe de manera vigorosa en la universidad privada.

Por otro lado, hemos vivido un momento diferente en la historia de Lima: las invasiones, la andinización, las urbanizaciones de clase media y la ilusión de la casa propia. El compromiso con la casa propia quizá dominó nuestras ansias libertarias, encauzó nuestras ilusiones de manera muy prosaica, fortaleció nuestros

²⁷ Alberto FLORES-GALINDO, «La imagen y el espejo», en *Márgenes*, año II, N.º 4, pp. 55-83.

compromisos familiares y nos lanzó a vivir una existencia dual: reposados padres de familia en casa y revolucionarios exigidos en la universidad. Sin embargo, no hemos caído en el alcoholismo, ni en la marginación. Quizá todo lo contrario: la mayoría somos piezas orgánicas del sistema.

Esta alegría, este amor por la vida, no es una casualidad, ni un accidente. Nuestro compromiso político fue firme, nuestra fe en la utilidad de lo que hacíamos nunca fue cuestionada seriamente nunca bordeamos el galimatías intelectual, ni el exhibicionismo periodístico. Muchos evitamos la mediocridad del ambiente de la universidad nacional con las becas, los proyectos de investigación y las organizaciones no gubernamentales. El Instituto de Estudios Peruanos (IEP) y DESCO, con sus defectos y peligros, aparecen como los paradigmas de estos centros de salvataje y a la vez de domesticación para muchos intelectuales. En los años 60 se podían contar con los dedos de las manos, ahora sobrepasan los 600 en el Perú. Son los centros de investigación, publicación de libros, debate, reflexión y promoción del desarrollo. Uno puede elegir: una universidad nacional anclada, sin esperanza en esta década, o las ONG dinámicas, exigentes y a la vez tan domesticadoras y adoctrinadoras como la universidad.

Creo que de manera muy sintomática todo lo anterior podrá reflejarse muy bien en la vida de Alberto Flores-Galindo: estudió en el Colegio La Salle, luego Historia en la Universidad Católica, más tarde fue profesor en esa misma universidad y, como una estrategia para ganar mayor libertad y desarrollar un compromiso real con el Perú, fundó un centro de estudios, debate y reflexión, SUR Casa de Estudios del Socialismo, que más tarde, muy probablemente, será considerado de la misma importancia que el cenáculo que animó Mariátegui en su casa de la calle Washington, y *Márgenes* – la revista de SUR – será semejante a *Amauta*. Tan igual que en los años 20 del presente siglo, ahora también la creación intelectual más renovadora, heterodoxa y revolucionaria la encontramos en estas instituciones no estatales.

Ellas, a pesar de todo, son los lugares de encuentro de gente muy variada que proviene de los dos tipos de universidades, de clases sociales diferentes. En una de estas instituciones, luego de frecuentar las tertulias de Pablo Macera, pude trabajar con Alberto

Flores-Galindo. Sin ninguna remuneración durante cerca de diez años; nos ofrecían una oficina, dos escritorios y compartíamos una máquina de escribir para desarrollar nuestros proyectos. Estoy hablando del Instituto de Apoyo Agrario. Para mí, que no tenía algo similar en San Marcos, era una ayuda fundamental.

d. Intelectual heterodoxo y revolucionario.

No quisiera hacer un comentario muy extenso y detallado de algunos libros de Alberto Flores-Galindo y tratar, así, de responder a las preguntas que nos han formulado los organizadores de este foro: marxismo y ciencias sociales en la obra de Alberto Flores-Galindo. Una aproximación de este tipo considero que podría ser arbitraria e injusta. No creo que una lectura en función de encontrar conceptos, categorías metodológicas, sea la más adecuada para analizar su obra. Sus libros, sus ideas, sus demostraciones van más allá de estos conceptos y estas categorías tan temporales, tan históricas y tan comprometidas con el presente. Más bien nos debe interesar el uso de estos conceptos y categorías en su obra, en tanto le permitieron realizar descubrimientos que lo condujeron a una nueva interpretación del pasado y el presente del Perú. Lo mismo podría suceder si buscamos en Garcilaso de la Vega el neoplatonismo renacentista, en Guamán Poma la retórica tridentina de su época o en José María Arguedas los conceptos y categorías marxistas. Sin embargo, en respuesta a la gentil invitación de participar en esta reunión, quisiera respetar tanto la propuesta de los organizadores como mis propios puntos de vista.

Creo que, en función de lo metodológico y desde su formación integral, una de las características centrales de la obra de Alberto Flores-Galindo es su distanciamiento de un marxismo dogmático de manuales universitarios. En su libro *La agonía de Mariátegui* afirmó que «Mariátegui era un revolucionario pero no un dogmático». La revolución no se contrapone con la heterodoxia. Todo lo contrario.²⁸ Esta actitud, abierta y de enorme curiosidad intelectual lo acercó progresivamente, y de manera sistemática, a la Literatura, la Economía, la teoría política, la Sociología, la Antropolo-

²⁸ Alberto FLORES-GALINDO, *La agonía de Mariátegui*, Instituto de Apoyo Agrario, 1998, p. 17.

gía y el psicoanálisis. Esta era su opción metodológica esencial: «ser marxista en este mundo moderno, implica utilizar la ciencia y la cultura de este tiempo desde una perspectiva revolucionaria».

La cita anterior nos lleva, de alguna manera, a las fuentes de su heterodoxia. Creo sinceramente que su acercamiento temprano y sistemático a la obra de José C. Mariátegui y sus extensas lecturas de las obras de los intelectuales de la quinta generación de marxistas fundadores de lo que Perry Anderson llama el «marxismo occidental»²⁹ constituyen las dos fuentes intelectuales de su heterodoxia. Pero para entender mejor esta actitud intelectual, que va más allá del marxismo clásico, hay una tercera fuente que me parece la más importante: su relación, su conocimiento y su compromiso con el Perú. La singularidad de nuestro país, con su mundo andino, su viejo imperio inca, su historia como referencia y esperanza, sus comunidades campesinas, el mito confundido con la historia, la noción de *pachacuti*, le permitieron pensar el marxismo de manera original y para el Perú.

¿Cómo descubrir los conceptos marxistas y de las Ciencias Sociales en sus libros? ¿Por ejemplo, la noción de clase social? Sigo pensando que lo importante es la interpretación global, más que el uso de estos conceptos y categorías. En *Los mineros de la Cerro de Pasco*, su tesis de bachillerato publicada como libro en 1976, hay una serie de conceptos operativos que los científicos sociales usan corrientemente: obreros, proletarios, acumulación, proletarización, capitalismo e imperialismo. Pero hay otros que no son simples instrumentos, sino conceptos esenciales: lucha de clases, explotación, élites de poder y poblaciones andinas.

Los primeros sirvieron para describir lo esencial que caracterizó la relación entre el capital (empresa norteamericana) y el trabajo (campesinos proletarizados convertidos en mineros). Los segundos, para detectar la particularidad de esta región del Perú central.

²⁹ Perry ANDERSON, *Consideraciones sobre el marxismo occidental, el siglo XXI*, (1979). De acuerdo con este autor, los integrantes de esa generación de marxistas occidentales fueron Lukács, Korsch, Gramsci, Benjamin, Horkheimer, Della Volpe, Marcuse, Lefebvre, Adorno, Sartre, Goldmann, Althusser y Colletti. Todos ellos salidos de la tradición intelectual de Europa occidental, críticos del dogmatismo que buscaron afanosamente una renovación del marxismo explorando de manera horizontal (en los desarrollos contemporáneos de las ciencias sociales sin distinción) y de manera vertical (buscando los antecedentes históricos del marxismos antes de Marx).

Pero no se quedó en el análisis clásico de estos enfrentamientos, sino que buscó todas las manifestaciones a diversos niveles: la expropiación de los campesinos, la destrucción de la ecología local, la descomposición de los ordenamientos comunitarios y la influencia que estos acontecimientos produjeron en la cultura y memoria colectiva de los trabajadores mineros. Este libro, quizá el único de toda su obra donde hay el manejo de un archivo privado, trabajo de campo, visita a una región andina e investigación muy fina de historiador, lo llevó a aproximarse — por primera vez — a esa dialéctica que será uno de sus temas centrales de reflexión en sus libros siguientes: la particular relación entre tradición y modernidad en las realidades andinas peruanas.

Luego de este libro podemos encontrar dos publicaciones importantes: *Sociedad colonial y sublevaciones populares. Túpac Amaru II: 1780* (Lima, 1976), y *Arequipa y el sur andino: Ensayo de historia regional, siglos XVIII-XX* (1977).

En el primer libro, en verdad una antología donde recogió interesantes ensayos sobre la rebelión de Túpac Amaru II, desarrolla las primeras ideas de lo que será uno de sus temas centrales de estudio. Muestra cómo la radicalidad de las proclaciones indígenas que acompañaron a Túpac Amaru II sobrepasa las expectativas del dirigente y menciona la particular ideología que acompaña al movimiento. En el segundo, una discusión con las tesis dependencistas, discute la formación de la región sur andina, su dinámica peculiar y la aparición de una oligarquía regional. Desde aquí comienza su definición sistemática de lo que consideró una clase social a medio camino: la oligarquía peruana, suma de las regionales, que nunca se constituyeron en una verdadera aristocracia y tampoco en una verdadera clase burguesa nacional.

El libro *Aristocracia y plebe*, del mismo género que el anterior, ya que en su versión original fue su tesis doctoral defendida en la Universidad de París en 1983, es un estudio muy rico en intuiciones y en ideas para entender a Lima y la sociedad virreinal de fines del siglo XVIII. En este libro, entre otros elementos, se podrían reconocer dos líneas de análisis: el estudio de lo formal y de lo informal. El primero lo lleva a estudiar el comercio colonial, la función económica de Lima, los aristócratas, los esclavos y las economías rurales de los valles del Arzobispado. Pero su análisis de lo infor-

mal, de los aspectos menos visibles de la sociedad costeña, lo condujeron a estudiar a los pescadores artesanales, los mil rostros de la plebe, la violencia cotidiana en los hogares aristocráticos y los vendedores ambulantes de la época. Los conflictos entre la aristocracia y la plebe pasaban por la violencia y el consenso, la exigencia y el consentimiento, que permitían estructurar todo el edificio de la sociedad colonial de entonces.

El tercer libro, *Apogeo y crisis de la República Aristocrática*, lo escribimos juntos y la primera edición es de 1980. No quisiera ser comentarista de este libro, ni tampoco un apologista.

Aún no hay mucha distancia para juzgarlo dentro del proceso de formación de la reciente historiografía peruana. Lo único que puedo decir es que este libro nos permitió sintetizar y reunir nuestras investigaciones paralelas en marcha. Alberto Flores-Galindo venía trabajando muchos años sobre este período (1895-1930), yo terminaba mi libro sobre *La casa Ricketts* y empezaba mis investigaciones sobre temas andinos: la hacienda Ccapana, las ideologías campesinas y la sublevación 1921-1923.

Recuerdo el año 1978 y nuestras discusiones en el Archivo Agrario sobre mesianismo y milenarismo en las poblaciones andinas. Éramos reacios a aceptar que estas dos categorías servían para entender y explicar las emociones, los comportamientos y las ideologías andinas. Eran los momentos iniciales de la utopía andina. Este libro nos permitió descubrir la complejidad del Perú, las diversas y diferentes velocidades de nuestra historia, y tratamos de presentar una imagen de conjunto. Hay muchos conceptos y categorías de estirpe marxista en este libro: lucha de clases, proletariado, capitalismo, nación, feudalismo e imperialismo. Pero nos interesaron mucho más los detalles, las singularidades de la época y por eso utilizamos conceptos como feudalismo andino, gamonalismo, triángulo sin base, consenso y violencia. Algunos amigos, como Aníbal Quijano, han criticado con insistencia la endeblez teórica de este libro. Nos han reprochado que no entendimos la noción de aristocracia y por eso la utilización en este libro y para este período en lugar del concepto de oligarquía.

Lo que tengo que decir es que Alberto Flores-Galindo nunca fue dogmático en el uso de términos para meter a la realidad histórica dentro de ciertas concepciones. Este libro es complejo, rápido,

imaginativo, con muchas pretensiones. Queríamos hacer un análisis sistémico de la República Aristocrática y presentar su crisis inicial durante el gobierno de Augusto B. Leguía. La entendimos como un proceso, como una dialéctica y una estructura histórica. Pero no teníamos tranquilidad, ni tiempo, para definir y pulir conceptos. La juventud y las urgencias del país nos empujaban en busca de respuestas históricas para entender los problemas más apremiantes del presente. Además, este libro nos acercó a las profundidades de lo andino y también a Jorge Basadre, en los últimos meses de su existencia. Finalmente, una lectura minuciosa de éste podrá descubrir que uno de los intereses centrales era discutir la noción de oligarquía: esta clase social frustrada. Su comportamiento, su mentalidad, sus alianzas, su relación con el país, sus intelectuales y su praxis global. Todas éstas fueron quizá las mejores ganancias. Las que permitieron su último gran libro: *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes* (Lima, 1987).

Habría que indicar que en los siete años anteriores Alberto Flores-Galindo continuó con el desarrollo de sus intereses iniciales: Túpac Amaru II y el período de Mariátegui (1894-1930). Además, descubre a Garcilaso de la Vega, se acerca al siglo XVI y se interesa por José María Arguedas: su periplo por toda la historia peruana lo ha realizado acompañado de la idea de la utopía andina. Le interesaba estudiarla en el caso de los mestizos y de los intelectuales. En *La agonía de Mariátegui*, su libro de 1980, de alguna manera había ajustado cuentas con un personaje que le parecía demasiado sacrosanto: J. C. Mariátegui. En los años siguientes indagó por su «edad de piedra»: quería estudiarlo en sus inicios, en sus momentos de ambigüedad, de indefinición, de misticismo, de debilidad frente a la oligarquía, para luego entender mejor al Mariátegui marxista «convicto y confeso». Creo que Alberto Flores-Galindo quería entenderse mejor a sí mismo: en la edición de 1980 hay una disimulada actitud desacralizadora y hasta destructiva que cambia a humanizadora y constructiva en la edición de 1989. Paralelamente, la idea de la utopía andina había seguido su marcha: nos habíamos distribuido cronológicamente el tema, pero finalmente Alberto Flores-Galindo, convertido ya en un brillante ensayista, desarrolló todo el esquema en base a análisis y temáticas muy precisos. Puso toda su experiencia en juego en este libro.

Hay un último capítulo en su proceso intelectual sobre el cual quisiera llamar la atención. Así como antes influyeron en su trabajo Pablo Macera, Ruggiero Romano, Robert Paris y José Aricó, creo que su amistad con Juan Martínez Alier en el año final de su vida fue decisiva para completar su visión de la historia peruana: la historia social andina, al igual que la ecológica, es la historia de un deterioro progresivo donde los intentos ciegos de modernización abortaron en resultados contrarios a los que se esperaban. Los sistemas andinos los había detectado ya a nivel de lo ideológico (utopía), lo económico (comunidades supervivientes), político (movimientos campesinos) y ahora de la ecología. La degradación parecía ser progresiva y provenir esencialmente de esa complicada relación entre la tradición andina (una forma de racionalidad) y la modernidad occidental (expresada de múltiples maneras). Aquí de nuevo su pensamiento adquiriría un gran nivel de coherencia.

Permítaseme ahora, para concluir esta intervención, recordar a la persona, al amigo, al compañero de ruta de muchas investigaciones, alegrías y también tribulaciones. Quisiera decir, sobre todo para los jóvenes, que el trabajo en equipo, colectivo, es posible, enriquecedor, es fructífero. Tanto para terminar con los egoísmos como para desarrollarse por el intercambio, la discusión, la oposición y también la ayuda mutua. En mi caso, no creo que el trabajo solitario me hubiera permitido llegar a mi último libro.

Recuerdo a los amigos de la época, los lugares, las bibliotecas, las oficinas, todo lo siento tan palpitante, tan presente, lleno de emoción y de esfuerzos descomunales, que ahora ese período, los años 80, me parecen de leyenda, casi una etapa heroica.

Fui afortunado en aquella época. Fueron otros tiempos de más optimismo, de mayor compromiso y de entrega total a nuestros ideales. Eran tiempos de juventud, de brillo, de honestidad y de trabajo. Esta situación ha cambiado. Ahora la contrarrevolución toca a nuestras puertas, así como la desilusión y el desencanto.

Muchos amigos son ganados por el pragmatismo, el escepticismo y las posiciones de derecha. Pero Alberto Flores-Galindo perdurará como un símbolo de esos tiempos hermosos. Con su rostro joven, con su actitud sensata, con su inteligencia, con su bondad y con su sonrisa a flor de labios, siempre estará con nosotros. Siempre estará con el Perú.

10. Ruggiero Romano y la historia-problema

Quisiera ser muy breve, limitarme a lo esencial, sin privarme por supuesto de presentar adecuadamente a un gran historiador contemporáneo. Ruggiero Romano no es el europeo típico, tradicional. Es ciertamente italiano, nacido en Fermo (Ascoli Piceno) en 1923, de corazón napolitano, enamorado de Italia, con una larga carrera universitaria en Francia y, sin renunciar a estas filiaciones es intelectualmente antieuropeocentrista. La razón es muy simple — como él lo ha dicho muchísimas veces —, está interesado en «descubrir» el mundo y no en «ver» el mundo a través y desde Europa.

Hay tres dimensiones en la obra y en la vida de Ruggiero Romano: el *maestro*, el *editor* y el *historiador*.

En realidad, como muchas veces escuché decir a Jacques Le Goff, son cuatro si incluimos al amigo como una dimensión aparte, esencial, lo cual dudo mucho que sea posible. Es su enorme capacidad de estimar, querer, como también de criticar y rechazar, la que lo ha convertido en un personaje singular, polémico, nunca comprometido con el poder burocrático en las instituciones.

Algunos dicen extranjero en Francia y marginal en Italia, aunque siempre rodeado de amigos y, por encima de todo, muy respetado. En el libro *Ruggiero Romano aux pays de l'histoire et des Sciences Humaines. Etudes publiées à l'occasion de son 60e. Anniversaire* (Ginebra, 1983) muchos de sus amigos europeos dan extensos testimonios de su gran dimensión intelectual y su enorme riqueza humana. No quisiera ser reiterativo, pero tratándose de su primer libro que se publica en el Perú y de una versión española de sus ensayos quisiera retomar algunos de los juicios ya enunciados y luego agregar mi propia experiencia personal. Pero prometo ser lo más breve posible.

Maestro. ¿Quién, entre los latinoamericanos que hemos trabajado con él, no recuerda su cálido, acogedor, informal y simpático apartamento del boulevard Raspail? Siempre me sorprendió la cantidad de horas diarias que R. Romano dedicaba a sus alumnos y amigos. Conocí a muchas personas en este lugar. Creo, además, que recibimos magníficas lecciones e inolvidables enseñanzas — que moldeaban no sólo a la tesis, sino también a la persona— en las conversaciones solitarias, a veces tensas y exigentes, pero siempre

respetuosas y estimulantes. Todos los que hemos trabajado con él, desde Enrique Florescano (México) a Zacarías Moutouquías (Argentina), pasando por Alberto Flores-Galindo (Perú) y Rubén Sillé (Santo Domingo), hemos sido testigos de su celo, su cuidado, su seriedad, firmeza y dedicación al dirigir las tesis de investigación.

Luego de leer su hermoso ensayo «Encore des Illusions», incluido en el libro antes mencionado, entiendo que su comportamiento obedecía a una toma de posición sobre lo que para él significaba ser maestro. Él reconoce a tres: Nino Cortese, Federico Chabod y Fernand Braudel. Define al maestro como «... la personne qui suit de près, pas á pas, le travail de son élève; celui qui conseille presque jour après jour; qui en lit les pages, les corrige...». Creo que no es necesario traducir sus palabras. Él supo cumplir con esta definición: seguía paso a paso el desarrollo de una investigación; aconsejaba, criticaba, leía las tímidas páginas redactadas, las corregía y, lo que era fundamental, nos enseñaba a estimar y amar nuestra profesión. Nos enseñaba a ser historiadores.

Editor. Él mismo confiesa que, desde 1965 en adelante, una buena parte de su tiempo lo dedicó al trabajo editorial. Muchos conocemos la importancia de su actividad como editor con Einaudi de Turín, pero muy pocos conocemos — en América Latina — los detalles.

Tampoco puedo detenerme mucho en ellos. Sin embargo, debo indicar que el Ruggiero Romano editor fundó la revista, en su primera y segunda etapas, *Nova Americana*. También publicó en italiano a José Carlos Mariátegui, José María Arguedas, John V. Murra y R. Tom Zuidema, entre muchísimos otros latinoamericanos.

Pero lo más importante de su trabajo como editor se puede reducir a tres grandes proyectos: *Storia dell Rivoluzioni* (1973, 5 vols.), *Storia d'Italia*, en colaboración con Corrado Vivanti (1972-1976, 10 tomos); y su *Enciclopedia* (1974, 14 vols.). Estos proyectos editoriales fueron a la vez grandes empresas intelectuales, por las cuales Giuseppe Papagno (1983) considera a R. Romano un «organizador de cultura» en Italia. No es para menos.

Dirigir estas tres grandes obras colectivas era una empresa que demandaba cumplir con tres requisitos fundamentales: estar completamente informado de los modernos desarrollos en historia y en las ciencias sociales contemporáneas, conocer a las personas



Ruggiero ROMANO (Fermo-Italia, 1923-París, 2002).
L'Ecole d'Annales en América Latina.

que realizaban estos avances y tener una definida posición sobre la naturaleza y sentido de estos desarrollos en el mundo actual. La ubicación estratégica de R. Romano, en Einaudi de Turín y en la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de París, le permitió cultivar buenos y efectivos contactos con el amplio y heterogéneo mundo académico y europeo.

Historiador. Todos lo conocemos como historiador y específicamente historiador de la economía. Estudió en la vieja universidad de Nápoles, quizá en las mismas aulas donde Giambattista Vico desarrolló sus lecciones.

Frecuentó, en busca de ideas y de libros, la casa de Benedetto Croce en la Via San Biago de la misma Nápoles. Vivió su juventud durante el ascenso del fascismo y estudió en la universidad en los terribles años de la Segunda Guerra Mundial. Esta experiencia sería muy importante en su destino como historiador: la fascistización de la universidad, del conocimiento y de los profesores lo alejaron de Italia, del idealismo crociano y de cualquier dogmatismo. Llega a Francia en 1946 y luego se acerca a la llamada Escuela de Annales; de manera específica a Lucien Febvre y a Fernand Braudel. Al inicio cultivó la historia europea de manera casi exclusiva y, entre 1949 y 1956, publicó tres libros importantes: uno — con Fernand Braudel — sobre *Navires et marchandises à l'entrée du Port de Livourne (1547-1611)*, otro sobre *Le commerce du Royaume de Naples au XVIII^e siècle* y un tercero sobre *Commerce et prix du blé à Marseille au XVIII^e siècle*. Luego de este año 1956, decide ampliar su horizonte de estudio y se instala en un nuevo territorio histórico: la América central y meridional.

Llega a estos territorios con sus ideas, sus inquietudes, una metodología moderna y nuevas técnicas de investigación en historia económica. Sus inquietudes centrales, historia del comercio y de los precios, le permitieron un ingreso a la historia latinoamericana a partir de mediciones cuantitativas. Así, en 1960, publicó su importante ensayo «Une économie coloniales: le Chili au XVIII^e siècle» en la revista *Annales*. Luego intensifica sus investigaciones en archivos de Buenos Aires y Montevideo y, este mismo año, su curso Problemas y métodos de la historia de América central y meridional.

Con este giro en sus investigaciones vendrán sus aportes, su entusiasmo, sus sugerencias y también los celos de los historiadores tradicionales y las resistencias a sus propuestas metodológicas y a sus esquemas de interpretación y explicación de la historia del período colonial. Han pasado ya muchos años desde sus aportes iniciales, desde sus primeros trabajos en los archivos de Santiago; sin embargo, muchos de sus resultados y conclusiones aún se mantienen en pie. La escasez de moneda fraccionaria, pequeña, la usada por los pobres y para los pequeños pagos, lo llevaron – desde sus investigaciones iniciales – a pensar la realidad histórica latinoamericana de los siglos coloniales desde un modelo dominado por las relaciones asimétricas entre un sector de economía natural y otros de economía monetaria. La explotación, la dominación y el atraso se derivan, según él, de las desiguales relaciones entre estos dos sectores.

Enseñó a utilizar las series estadísticas de precios, las series cuantitativas en general, como una estrategia para formular reflexiones y propuestas más esenciales y explicativas de un modelo histórico concreto. Por este camino se alejó de la *Ecole d'Annales* y se acercó a los historiadores franceses heterodoxos como Jean Meuvret. Este segundo distanciamiento de Europa es un nuevo esfuerzo intelectual de Ruggiero Romano en respuesta a dos hechos fundamentales: a) El descubrimiento de la especificada historia de América Latina: y b) El hallazgo de intelectuales singulares en este continente como José Carlos Mariátegui, José Luis Romero, José María Arguedas, Mario Góngora, John V. Murra y R. Tom Zuidema. Paralelamente en Europa, y de manera específica en la Escuela de Altos Estudios donde trabajaba, clamaba por su independencia intelectual, su distanciamiento del marxismo ortodoxo, insistía en su crítica a los autoritarismos estalinianos, al mismo tiempo que declaraba su entusiasmo por Antonio Gramsci, el marxismo polaco de W. Kula y B. Geremek y el marxismo de Mariátegui. En ambos casos se alejaba del centro europeo, se acercaba a los marxismos heterodoxos, marginales, y se involucraba profunda y tercamente en la búsqueda de la especificidad histórica de América Latina.

Este acercamiento a un nuevo territorio de estudio que pudo haber sido al inicio un frío y calculado acto intelectual, pronto se convirtió en una abierta y audaz aventura humana y sentimental.

Ruggiero Romano es un enamorado de América Latina, de las sabanas venezolanas, de los fértiles valles de Chile central, de las límpidas playas del Caribe, de la pampa húmeda argentina, de las serranías peruanas, de los misteriosos dibujos de las pampas de Nazca e incluso del bullicio y atolondramiento de las calles limeñas. Esto es Iberoamérica, nos ha dicho multitud de veces, multirracial y heterogénea, hermosa y exuberante, fértil y desértica, perfumada y maloliente, y desde aquí hay que pensar y encontrar los modelos y soluciones que convengan para un futuro mejor. Esto es lo que lo hacía encantador y a la vez enigmático: olvidarse de la economía esclavista de M. I. Finley, del feudalismo de Marc Bloch, del Mediterráneo de Fernand Braudel, del capitalismo de K. Marx y lanzarse a descifrar nuestra propia especificidad. Confieso que en esos años 70, nos parecía una simpática declamación retórica, un efusivo gesto de afecto, pero ahora, una década de por medio y luego del desastre de los socialismos reales de Europa oriental, su reclamo me parece justo, legítimo y creo que debemos atenderlo con celeridad.

En este libro, diseñado casi completamente por el autor, y donde se reúnen siete ensayos — publicados previamente en revistas especializadas entre los años 1984 y 1988 —, aparecen con brillantez y claridad las ideas fundamentales de R. Romano sobre la historia de América central y meridional. Este libro tendrá muchísimas novedades para los lectores peruanos y latinoamericanos en general, ya que los artículos son prácticamente imposibles de hallar. Sabemos muy bien que tendrá importantes repercusiones y consideramos que es el momento oportuno para poner en circulación el libro de un historiador heterodoxo, impermeable a los dogmatismos, aferrado tenazmente a su independencia intelectual, fiel de por vida a la historia económica «anarco individualista» (como él mismo se define en el ensayo final), que siempre ha tratado de descubrir la singularidad de Iberoamérica.

El libro está organizado en tres partes. En la primera, «Economía e instituciones», expone las bases esenciales, empíricas y teóricas, de un sistema económico feudal en la América hispana de los siglos XVI al XVIII.

La economía natural, la oferta ilimitada de tierras, la escasez de hombres, la ausencia de moneda fraccionaria, la presencia de

instituciones como la encomienda, la mita, las mercedes (concesiones) de tierras, la gran intensidad de los intercambios naturales, crearon —sin lugar a dudas— un escenario feudal, pero feudal colonial y más aún feudal colonial latinoamericano. En estas páginas revive, pero de manera muy singular, esa agitada polémica de los años 60 sobre los modos de producción en América Latina.

En la segunda parte, «Precios y comercio colonial», exhibe toda su experiencia y pericia al entrar en su entrañable y preferido territorio de estudio: la historia cuantitativa. Aquí Ruggiero Romano luce su virtuosismo literario, su refinada formación técnica y su afamada agresividad.

Todo al servicio de un desarrollo mayor, esta vez en función de la circulación de las ideas expuestas en la primera parte. Insiste, lógicamente de nuevo, en la singularidad de América central y meridional: precios con tendencias inversas a las europeas, productos como el pulque, hoja de coca y hierba mate de enorme importancia en la conformación de los circuitos comerciales internos, coyunturas económica y mercantil inversas a las similares europeas, importancia del contrabando; hechos todos estos que hacen de América Latina una región específica.

En la tercera parte, «Conceptos y realidades», aparece de nuevo con toda nitidez la historia de Europa como trasfondo para conocer y explicar mejor nuestra propia singularidad. En su ensayo «Centro y periferia» insiste en su idea básica de que el capitalismo es un hecho tardío no sólo en América Latina, sino también en la misma Europa. En el ensayo final, para sorpresa de muchos, Ruggiero Romano se aleja de la historia económica e ingresa —con muchísima comodidad— en el estudio de los desencuentros entre los conceptos y las realidades, tanto en Europa como en América. Nos recuerda, enfatizando su conocida posición antieuropeocentrista, que el Estado y la Nación aparecen en Europa junto con la Libertad y la Democracia, pero de acuerdo con procesos singulares, propios de cada país. Entonces, ¿qué es una nación? ¿Acaso la francesa, la española, la inglesa o la alemana podemos entenderlas y explicarlas desde un mismo concepto? La respuesta es categórica: no. Entonces se pregunta: ¿por qué tenemos que buscar el Estado y la Nación en América Latina tomando como referencia histórica y conceptual lo que sucedió en Europa? Con estos

dos ensayos finales, donde analiza los mecanismos coloniales, las nuevas sociedades criollas republicanas y el problema de la identidad nacional, Ruggiero Romano intenta completar su concepción global de lo que él denomina sistema feudal colonial iberoamericano.

Bien, hasta aquí acompaño a los lectores. Los dejo en manos de Ruggiero Romano. Un historiador que siempre me hizo recordar a Alfred Métraux en Francia y a Pablo Macera en el Perú. De escritura bella, amena, inteligente; preocupado por la responsabilidad intelectual de sus publicaciones, amante del ensayo breve, del escrito polémico, de circunstancia, del juicio categórico e interesado por exponer ideas nuevas y verdades rotundas en cada oportunidad. Este libro, estoy seguro, enriquecerá de manera sobresaliente nuestra colección de grandes estudios andinos y nos permitirá cumplir cabalmente con nuestro objetivo central de contribuir al conocimiento o descubrimiento de nuestra singularidad peruana y latinoamericana.

Debo, como es habitual, terminar con los agradecimientos. Este libro está listo desde abril de 1991, pero diversas circunstancias, entre ellas las financieras, han impedido imprimirlo antes. Debo mencionar a muchas personas e instituciones que han hecho posible esta publicación. Pero permítanme recordar, en primer lugar, que la idea original de publicar este libro surgió en una conversación con Alberto Flores-Galindo y lamento que él no pueda verlo concluido. Muchas personas, como María Chávez Ferrer y Olga Mejía, han colaborado de manera fugaz, pero intensa y efectiva. Otros amigos, como Heraclio Bonilla, Jürgen Golte y Enrique Tandeter, aportaron información, ideas y valiosas sugerencias. Carolina Cartessi y Sandra Canessa tradujeron al español los ensayos 1 y 6, del inglés y el italiano, respectivamente. Juana Iglesias y Luis Valera, como en otras ocasiones, cuidaron con mucho profesionalismo la corrección literaria y la belleza gráfica de esta edición.

Teobaldo Pinzás, anterior director ejecutivo de Fomciencias, siguió con sumo interés la preparación de este libro y siempre nos brindó su apoyo generoso. Sin embargo, debo indicar que las decisiones e iniciativas finales y definitivas corresponden a Luis Soberón, actual director ejecutivo de esta institución. El Instituto

Italiano de Cultura, por otro lado, nos ha prestado una valiosa ayuda financiera en los momentos decisivos. Ruggiero Romano, como en tantas otras ocasiones, fue simpático y categórico, permisivo e inapelable, pero siempre amigo generoso y un interlocutor inteligente. Por último, debo indicar que me es muy grato, lo digo con toda sinceridad, publicar este libro tan esperado que ahora inicia su viaje por toda América Latina y nos devuelve la presencia siempre polémica y lozana de su autor. A todos expreso mi profundo agradecimiento.

11. John H. Rowe: *Arqueología e historia. Cambio, continuidad y resistencia en los Andes*

Arqueología e historia es el título provisional del libro antológico del profesor John H. Rowe que Fomciencias publicará como tercer volumen de la colección Grandes Estudios Andinos. El subtítulo *Cambio, continuidad y resistencia en los Andes*, de manera bastante precisa, alude a las cuatro partes que integrarán este libro: 1. Tiempo, estilo y proceso cultural; 2. La construcción de un imperio; 3. Los incas bajo el dominio hispánico y 4. Nobleza inca y rebelión indígena en el siglo XVIII.

El profesor John H. Rowe (n. 1918) vino al Perú por primera vez en 1939. De inmediato visitó el Cusco de la época, inició sus primeras investigaciones en el templo de Santo Domingo (antiguo Coricancha), frecuenta el entorno de Julio C. Tello en Lima y desde entonces a la actualidad, 54 años aproximadamente, ha continuado sistemáticamente sus investigaciones sobre la historia andina, prehispánica y colonial. El profesor Rowe es un arqueólogo muy singular. Estudió en Brown University, Providence, Rhode Island, en los años 1935-39; se formó profesionalmente en la tradición arqueológica clásica occidental y ha buscado, desde sus inicios en el Perú, aplicar — al estudio de la historia andina — los criterios de rigurosidad técnica y metodológica que la arqueología utiliza para estudiar las civilizaciones más antiguas del mundo occidental: por eso ha priorizado la elaboración de precisas cronologías arqueológicas, a partir de las técnicas estratigráficas, la aplicación del Carbono 14 y especialmente del estudio de los estilos y las técnicas alfareras. Esto le permitió — a partir de 1959 — establecer

una periodificación, para el período prehispánico, que aún conserva su vitalidad y validez en la época actual.

John H. Rowe es un arqueólogo singular, tal como lo dijimos, porque a la vez ha sido un cuidadoso historiador. Practicó la arqueología y la historia de manera paralela: trabajó con el pico, la lampa, los laboratorios de análisis arqueológicos; así como con los archivos, las crónicas coloniales, los lienzos de la pintura cusqueña y los pintorescos queros para continuar indagando por la suerte y transformación de los incas y la cultura andina durante la época colonial. Pero nunca dejó de lado su formación en arqueología clásica europea y por eso siguió fiel a sus criterios metodológicos básicos y se interesó en estudiar las expresiones del cambio y la continuidad de la cultura andina en la época prehispánica y las formas de supervivencia y resistencia que desarrolló bajo la dominación colonial. Las investigaciones de John H. Rowe, tanto en la arqueología como en la historia, a partir de la construcción de una riquísima cronología del proceso histórico cultural andino, le han permitido tres conclusiones fundamentales: 1. La historicidad de la historia de los pueblos andinos (que se puede reconocer en la sucesión de períodos y culturas, material, social y espiritualmente diferentes); 2. La centralidad del Cusco en el proceso histórico andino hasta el siglo XVIII; 3. La demostración sumamente innovadora de que la historia inca, como proceso cultural, social y político, no termina en 1533 con la ejecución de Atahuallpa, sino que se prolonga durante la dominación colonial hispánica y que los descendientes de los incas, como dirigentes étnicos y tradicionales de las poblaciones indígenas, intentan — durante el siglo XVIII — la recuperación del poder perdido con la instalación del sistema colonial hispánico.

John H. Rowe, junto con John V. Murra y R. Tom Zuidema, son los investigadores — arqueólogo y antropólogos, respectivamente — que han renovado profundamente el conocimiento de la historia andina en los últimos 40 años. Las investigaciones de John H. Rowe, quien ha sido profesor en la Universidad de California, Berkeley, durante más de 40 años, se han publicado, casi exclusivamente, en revistas científicas de circulación restringida; salvo una docena de sus ensayos que han circulado profundamente en los medios universitarios y especializados. Esta antología, en rea-



R. Tom ZUIDEMA (1927, Harlem-Holanda) y Manuel BURGA en Ocroso, Bolognesi-Ancash, 1982.

lidad su primer libro en lengua castellana, que reúne importantísimos artículos escritos entre 1942 y 1987, seleccionados en un trabajo conjunto por el autor y el director de la presente colección, tendrá la virtud de mostrar, a través de ensayos que han sido escritos en diferentes momentos de su vida profesional, el derrotero intelectual que lo llevó al descubrimiento de una historia andina sorprendente y peculiar. Solamente un gran arqueólogo, fino conocedor de las culturas prehispánicas, de los archivos y museos peruanos, podía descubrir — con buenos fundamentos empíricos, metodológicos y teóricos — el nacionalismo inca que alentó a la rebelión de José Gabriel Túpac Amaru en los turbulentos años 1780-1781. Por todas estas consideraciones estamos seguros de que su libro contribuirá — sin duda alguna — a un mejor conocimiento y a una valoración más objetiva del aporte de los pueblos andinos al proceso de la historia nacional y a la construcción de una moderna identidad peruana.

12. R. Tom Zuidema y la historia andina

Quisiera indicar que hay una fecha central en las publicaciones científicas de R. Tom Zuidema: 1964. Éste es el año en que publicó por primera vez *The Ceque System of Cuzco. The Social organization of the Capital of the Inca*, en Leiden, Holanda. Era el mismo año en que Claude Lévi-Strauss, llevando el análisis estructural a sus mayores cumbres, iniciaba el monumental ciclo de sus *Mythologiques* con «Le cru y le cuit». Se vivía en los medios académicos, sin lugar a dudas, la década de la mayor hegemonía del estructuralismo en las ciencias sociales. El primer libro de Zuidema, en realidad su tesis doctoral de 1962, recibía impulso e inspiración de este ambiente intelectual.

Este primer libro de R. T. Zuidema, por la curiosidad inagotable de Ruggiero Romano, aparecerá en 1971 en Italia, con un estudio introductorio de Nathan Wachtel, bajo el título de «Etnología e Storia. Cuzco e le Structure del Imperio Inca». Entre estos años, 1964 y 1971, Zuidema había proseguido intensamente sus investigaciones antropológicas, etnográficas e históricas. Aquí debemos mencionar un hecho importante para entender el desarrollo de sus reflexiones sobre la historia inca que el presente libro resume: una prolongada estadía (1966-1969) como profesor en la Universidad

San Cristóbal de Huamanga de Ayacucho le permitió realizar diversas investigaciones en siete pueblos ubicados en las márgenes del río Pampas. Entre ellos podríamos mencionar de manera particular a Chuschi, Sarhua, Cangallo, Vilcas Huaman y Ocros.

Nuestro autor es un antropólogo holandés formado en la escuela antropológica de su gran compatriota J. P. B. de Josselin de Jong, etnólogo y lingüista que realizó aportes sustanciales a la teoría del parentesco y de las alianzas matrimoniales. P. E. Josselin de Jong, sobrino del anterior, dirigió su tesis y lo acercó aún más a la complejidad del parentesco y de los análisis estructuralistas. Este último maestro aplaudió al alumno al admitir con perplejidad, en la presentación al libro de 1964, que Zuidema llevaba «el método estructural al límite extremo de aplicabilidad», ya que intentaba — con fuentes muy heterogéneas — hacer históricamente para los incas del Cusco, lo que Lévi-Strauss había hecho etnográficamente para los winnebago y los bororo: develar los principios esenciales de los ordenamientos sociales, rituales y políticos de una sociedad no-occidental. En 1966, el entonces joven e innovador historiador francés Nathan Wachtel, luego de un detenido estudio de esta tesis, indicaba que estábamos frente a «un libro difícil, casi ilegible, pero apasionante».

R. T. Zuidema vino al Perú, por primera vez, en agosto de 1955. Esta fue quizá la etapa más difícil de su permanencia en nuestro país. La ayuda de la Organización Holandesa para el Avance de la Investigación (ZWO) no le permitía cubrir todos sus gastos y tuvo que recurrir al expediente de su violín, integrarse en una orquesta de cámara en el Cusco, y lograr así — por el desprendimiento de los amantes de la buena música occidental — el complemento necesario a sus escasos recursos. En 1956 gana un puesto en el Rijksmuseum Voor Wolkenkunde de Leiden que conservará hasta aproximadamente 1966. En 1967 se traslada, junto con toda su familia, a la ciudad de Ayacucho. Aquí permanecerá como profesor universitario hasta 1970, cuando gana un puesto similar en la Universidad de Illinois. Su estadía en Ayacucho, como ya lo sugerimos, fue muy fructífera. Consultó documentos, profundizó su conocimiento etnográfico de las sociedades actuales trabajando intensamente en el región del río Pampas e impulsó numerosas tesis de investigación.

R. T. Zuidema, como muchos otros, es un intelectual que ha vivido —por los caprichos del mundo moderno— usando permanentemente varios registros lingüísticos. El holandés en casa, el inglés en la universidad, el español para todo lo que sus investigaciones implican, el francés eventualmente y, además, el uso del conocimiento lingüístico del quechua histórico y actual. Por eso, como señalan algunos de sus críticos, descuidó quizá cultivar la belleza y la armonía de una sola lengua. Además, Tom, ahora que ha sobrepasado los 60 años de edad, prefiere fijarse en los contenidos esenciales. La complejidad de sus análisis del parentesco y las exigencias de sus demostraciones estructuralistas lo acostumbraron a no temer el hermetismo. Por otro lado, Zuidema es uno de los pocos especialistas que parece haber superado el problema de la alteridad en su relación con la cultura andina y que pretende, aunque él no lo indique, transmitir las voces auténticas de los mismos protagonistas indígenas. Entonces podríamos legítimamente preguntarnos: ¿la complejidad de los estudios de Zuidema acaso no refleja el carácter muy peculiar de las organizaciones sociales y políticas andinas?, o en su defecto: ¿un esfuerzo auténtico por descubrir la teoría de lo andino no lleva necesariamente a complejas exposiciones? Considero que todo esto convirtió a Zuidema en un misterio y en enigma intelectual que hizo necesario el trabajo de lúcidos exégetas para esclarecer sus propuestas fundamentales.

Los estudios de Zuidema son complicados, con demostraciones aparentemente tortuosas, con reiteraciones sistemáticas, con un recurso incesante a ciertas fuentes predilectas (Pérez Bocanegra, Hernández Príncipe, Santacruz Pachacuti, Guamán Poma, Polo de Ondegardo y Bernabé Cobo) y con un discurso que casi prescinde de las diferencias cronológicas en las sociedades históricas que analiza. Pero creo que, en el fondo, como él mismo insiste en indicarlo, hay una arquitectura intelectual muy inteligible donde las estructuras parciales se subordinan a una estructura esencial mayor.

Él considera que los mismos principios que ordenaban el parentesco inca los volvemos a encontrar actuando en los ordenamientos sociales, en las instituciones políticas, en la religión y en los rituales. Así podemos comprobar que la dualidad, la tripartición y la cuatripartición, viejos principios en el mundo andino,

ordenaban el parentesco, las alianzas matrimoniales, la jerarquía de los espacios territoriales, de los espacios simbólicos, de los grupos sociales, el mundo religioso y la cosmovisión del hombre andino, quien, para la lectura del tiempo y del espacio, aplicaba un mismo modelo estructural, dándole prioridad respecto a los hechos empíricos específicos e históricos. Es por eso que Zuidema nos propone que toda la historia inca es mítica y, en consecuencia, recomienda que en los relatos de los cronistas coloniales no debemos buscar la historia, sino el mito; no debemos fijarnos en los acontecimientos, sino en las representaciones que traducen más bien modelos y estructuras. Si partimos de estas consideraciones, se impone, entonces, una nueva lectura de las crónicas basada en las orientaciones que nos brindan los ensayos de Zuidema, ricos en densidad y que demuestran la especificidad y complejidad alcanzadas por la civilización andina.

Ésta es la primera vez que se hace una cuidadosa publicación integral de las obras de este autor. Casi todas sus publicaciones anteriores han sido incompletas, imperfectas y descuidadas editorialmente. Los trece ensayos del presente libro, que originariamente llevaba el título de *Mito, teoría e historia de las organizaciones sociales y políticas andinas*, han sido agrupados de acuerdo con un ordenamiento temático, pero ahora quisiera hacer algunas precisiones sobre ellos —en estricto orden cronológico— para insinuar a los lectores que pueden practicar dos lecturas diferentes de este libro. Una, tal como está organizado. La segunda, siguiendo un orden cronológico que les permitirá apreciar el paulatino enriquecimiento de sus investigaciones. En ambos casos una buena lectura de este libro exige una constante utilización del glosario que lo precede.

«El origen del imperio inca», en su versión original, es de 1967. En este ensayo, marcando un cambio respecto de su tesis de 1962, utiliza tanto la información histórica, los clásicos cronistas coloniales, como la fuente antropológica. Éste es un ensayo bastante didáctico. El autor explica la existencia de los cuatro rangos de parientes en el grupo inca, las razones por las cuales ellos reducen el pasado a cinco generaciones, para luego concluir que la historia inca es fundamentalmente historia mítica. Cuestiona el origen reciente del imperio inca y propone —una tesis que cada vez tiene

mayor aceptación — la existencia de un viejo imperio como continuación de Huari.

«El juego de los ayllus y del amaru», también de 1967, es un brillante ejemplo donde demuestra cómo los juegos rituales para establecer pactos entre el inca en el centro con los curacas en la periferia, pueden ser explicados por los mismos principios fundamentales que ordenaban el Cusco. En «Un viaje al encuentro de Dios» (1968), nuevamente se hacen evidentes las virtudes del análisis estructural. Aquí aparece con toda nitidez el esquema tripartito de las fuentes que utiliza para sus investigaciones de este período: los datos de Cobo para el Cusco inca, la información de Pérez Bocanegra y Santacruz Pachacuti para inicios del siglo xvii y la relación de la señora Chaqiri (fuente antropológica) para la cultura andina contemporánea. El autor busca demostrar cómo los principios básicos de los ordenamientos andinos, dualidad y cuatripartición, ordenan la experiencia onírica de la señora Chaqiri de la comunidad de Choque-Huarkaya.

«Significado en el arte Nazca», de 1972, profundiza sus análisis sobre la continuidad y reproducción de los principios esenciales andinos. Esta vez, a partir de una importante representación iconográfica nazca, la figura de un dios con sus dos bastones de mando, muestra cómo el significado de las figuras y la jerarquía de los espacios tienen un valor semejante en las épocas huari, inca y en la cultura campesina actual. Los ensayos «Parentesco y culto a los antepasados en tres comunidades peruanas» y «La cuadratura del círculo en el Antiguo Perú» fueron escritos simultáneamente en 1973 para una revista canadiense de Québec.

La novedad fundamental es que en estos ensayos utiliza intensamente la relación de Rodrigo Hernández Príncipe (1622) abandonando momentáneamente el Cusco y penetrando sistemáticamente en las zonas periféricas del imperio inca. ¿Cómo se relacionaban las pequeñas y alejadas poblaciones con el Cusco central?; o mejor aún: ¿cómo las pequeñas aristocracias periféricas mantenían, legitimaban y reproducían su poder al vincularse, como dominados, con el enorme mecanismo imperial cusqueño?... El estudio de Capac Hucha Carhua, hija del curaca de Ocros Caque Poma, es un magnífico ejemplo para mostrar la relación entre el Cusco y las poblaciones periféricas. Así aparece una estrecha vin-

culación, nunca antes sistemáticamente analizada, entre la *capac hucha*, los *ceques*, los rituales y la política inca.

El segundo ensayo busca explicar el simbolismo entre lo inca y lo étnico, entre el centro y la periferia, el círculo y el cuadrado, el conquistador y el conquistado.

Hay otros dos ensayos escritos también casi de manera simultánea y publicados en 1977: «El parentesco inca: una nueva visión teórica» y «Mito e historia en el antiguo Perú». Es necesario advertir esta simultaneidad para entenderlos mejor y con este fin creo que sería adecuado leerlos de manera conjunta. El primero es eminentemente técnico. Analiza fundamentalmente las categorías *caca* (tío) e *ipa* (tía), los cuatro rangos de parientes, la descendencia bilateral y discute las propuestas de Floyd G. Lounsbury. En el segundo analiza la semejanza estructural entre la mitología de Pariacaca y la historia dinástica inca, así como la mitificación que los incas hicieron de la guerra contra los chancas. Así demuestra que mito e historia se confunden en las sociedades andinas anteriores a la conquista y que la ideología se impone sobre el hecho empírico.

En «Las tumbas en pozos profundos y el imperio inca» (1977-78) vuelve sobre la relación de R. Hernández Príncipe, la *capac hucha*, Carhua y la función religiosa que cumplían este tipo de tumbas en el antiguo Perú. La arqueología, las crónicas coloniales y el conocimiento etnográfico son utilizados simultáneamente para explicar la función política y religiosa de estas tumbas y su relación con el sistema de *ceques*. Este tipo de tumba, esencialmente Chinchaysuyu, fue introducido por los incas en el Cusco porque era política y socialmente provechoso para el sistema imperial. «Lugares sagrados e irrigación: tradición histórica, mitos y rituales en el Cusco» es un ensayo de 1978. De nuevo, pero esta vez ampliando sus esfuerzos comparativos, analiza la relación entre los *ceques* y el agua a través de la comparación entre Cusco, Socaire (Chile) y Ocos. El autor, en su empeño permanente por descubrir la acción de los principios esenciales de los ordenamientos andinos, vuelve frecuentemente sobre las *panacas*, *ayllus*, *ceques* y el calendario de los incas.

En «El ushnu» (1980) estudia las funciones religiosas y políticas de la categoría abertura en la tierra que se relaciona estrechamente con las tumbas en pozos profundos. Es un ensayo muy rico

en sugerencias sobre las vinculaciones entre el *hanan pacha*, el *cay pacha* y el *ucu pacha* durante los equinoccios andinos. De manera muy inteligente, aunque algo compleja, el autor desarrolla la relación entre el sistema de *ceques*, el calendario ritual, el calendario cronológico, las actividades agropecuarias y las panacas incas. El *ushnu* tenía también una función muy práctica, hasta técnica, para hacer observaciones astronómicas y determinar las fechas más importantes para las actividades agropecuarias en el imperio. De alguna manera Zuidema, por el camino de la formulación de hipótesis más que de la comprobación, nos muestra la importancia que tuvo la integración de los calendarios locales, vinculados a las actividades agropecuarias regionales, en uno más abstracto y astronómico, elaborado por los incas para un mejor manejo político de los cuatro *suyus* imperiales.

El ensayo de 1982, «Burocracia y conocimiento sistemático en la sociedad andina», de alguna manera, está muy vinculado con el anterior. Aquí discute la propuesta teórica del antropólogo norteamericano Jack Goody de que la escritura es un requisito universal para el advenimiento de un pensamiento racional. Zuidema plantea dos afirmaciones de principios para desarrollar su argumentación. La primera: el desarrollo del conocimiento exacto y sistemático en los Andes, a diferencia de lo que sucede en otras regiones del mundo, respondió más a preocupaciones religiosas y morales que a la necesidad de enumerar y cuantificar. La segunda: la importancia que tuvieron los sistemas de *ceques* como un sistema de clasificación religiosa, de ordenamiento de los rituales y de control del discurrir del tiempo en la época inca. El sistema de *ceques* constituyó una técnica de ordenamiento para los incas tal como lo fue la escritura para otras regiones del mundo.

«El león en la ciudad. Símbolos reales de transición en el Cusco» (1983) es una erudita discusión con John H. Rowe en la cual vuelve a sus temas esenciales: la historia inca como mito, el simbolismo de los ritos y el calendario ritual. Hace una interesante asociación entre la guerra contra los chancas, el *Capac raymi* (rito estatal del solsticio de diciembre), la fundación del imperio, la iniciación de los jóvenes y el valor simbólico del puma y de los grandes tambores. El análisis estructural, a partir de una afirmación sobre el valor del puma en el simbolismo urbano inca, le permite ir

hasta casi las últimas implicancias de dicho valor en las sociedades andinas. Este último ensayo, así como su estudio sobre el «Significado en el arte nazca», nos hacen recordar los análisis de Julio C. Tello sobre la importancia del felino en la iconografía andina y su identificación con el dios *Wira-Kocha*.

R. T. Zuidema, como todos los hombres, tiene sus seguidores, sus críticos y sus detractores. Unos lo leen, lo interpretan y aun han desarrollado muchas de sus propuestas teóricas. Otros, plenos de sentido común y de razón práctica, nunca se esforzaron en entender lo esencial de su obra, prefirieron colocarla en el *index* de libros difíciles e incomprensibles y la discutieron sin un conocimiento cabal de lo que Zuidema quería decir. Sin embargo, hubo diálogo y el intercambio de ideas fue fructífero. Hay que situar dentro de este contexto las discusiones, y a veces duras polémicas, entre Rowe, Murra y Zuidema. La polémica y la discusión entre estos autores enriqueció el conocimiento de la etnohistoria andina. John H. Rowe se interesó preferentemente por la arqueología, la etnohistoria y la historia del arte. John V. Murra comenzó estudiando a los campesinos de Otavalo y terminó proponiendo el modelo recíproco-redistributivo para entender la especificidad de la organización económica del Estado inca. R. T. Zuidema comenzó estudiando a las comunidades campesinas de España, para luego abordar el estudio de las regiones andinas, actuales e históricas, y proponer un complejo modelo estructural para entender la organización social, política y ritual del Cusco.

Mal podemos imaginar a la historiografía andina actual sin los aportes sustanciales de estos autores. Las nociones de *horizontes* y *períodos* han servido para reformular la historia arqueológica previa a los incas. La reciprocidad, la redistribución y la verticalidad de las economías andinas ya forman parte del taller intelectual de los historiadores que estudian estos períodos. Asimismo, ¿cómo podríamos pensar la historia, o las sociedades andinas, sin los principios de la dualidad, la tripartición, la cuatripartición, la organización decimal y la función esencial del sistema de *ceques* en la sociedad inca?

Zuidema, a diferencia de Rowe y Murra, ha abordado los niveles casi invisibles de las realidades andinas. Las estructuras, tal como las presenta Zuidema, quizá nunca aparecieron en la con-

ciencia de los hombres andinos. Es cierto que no aborda directamente la historia de lo material, de las formas de subsistencia, de la organización económica del Estado inca, ni le preocupa mucho la historia de los acontecimientos, sino que más bien se interesa por las regularidades, lo que paradójicamente no es necesariamente historia a secas, sino más bien historia de las estructuras.

Estamos frente a una historia estructural que, de alguna manera, liquida esa tradicional aversión del estructuralismo al tiempo histórico.

La historiografía peruana actual sobre los incas ha sido profundamente influenciada por estos autores. De la confluencia de una historiografía peruana preocupada por el dato y la constatación empírica con las líneas de reflexión desarrolladas por Rowe, Murra y Zuidema nacerá la moderna etnohistoria peruana.

Esta confluencia se vuelve evidente, durante los años 70, en las publicaciones de Waldemar Espinoza, Franklin Pease y María Rostworowski. El segundo asumirá fundamentalmente las ideas centrales de Rowe, y los dos restantes, con las especificidades de cada uno, se acercarán a los planteamientos de Murra y de Zuidema. W. Espinoza, en su último libro *Los incas* (1987), donde aporta interesantes revelaciones empíricas, asume fragmentariamente las propuestas de ambos autores, pero desgraciadamente vuelve a ensayar una lectura historicista de la historia inca. Contrariamente, en *La historia del Tahuantinsuyu* (1988), M. Rostworowski asume, como arquitectura fundamental de su libro, el modelo recíproco-redistributivo de Murra y utiliza —a veces muy sutilmente— algunas ideas centrales de Zuidema. Así, gracias a la experiencia y destreza de una gran historiadora, se conjugan las propuestas centrales de etnohistoriadores aparentemente opuestos e incompatibles.

Señalé antes que casi todas las publicaciones, ensayos o monografías de R. T. Zuidema habían sido hechas sin el debido cuidado editorial. En este libro hemos tratado de superar todos estos problemas. Por eso, en muchos casos se ha confrontado diversas versiones de un mismo texto, se ha subsanado las omisiones, corregido los errores, controlado las traducciones e incluso se ha reelaborado muchos gráficos y figuras. Podemos decir, para hacer justicia a un historiador que ha dedicado más de tres décadas a los estudios andinos, que esta vez se publica un libro fidedigno y confiable.

Los trece ensayos que figuran aquí están temáticamente agrupados y fueron publicados originalmente entre 1967 y 1983. Todos ellos constituyeron una nueva etapa en las investigaciones de R. T. Zuidema: aquella en que reformula las principales conclusiones de su libro de 1964, comienza a utilizar intensamente el apoyo etnográfico y descubre autores y fuentes que le permiten estudiar regiones periféricas del Tahuantinsuyo. En este período, como el mismo autor lo indica en su introducción, reformula su concepción del parentesco inca a partir de una precisa lectura de Pérez Bocanegra. El parentesco inca, entendido como sistema de descendencia bilateral de cuatro generaciones, le permite asimismo una relectura del sistema de *ceques* para definir mejor su relación con la astronomía, el calendario, los rituales, la sociedad y las *panacas* reales cusqueñas.

Finalmente, quisiera que se me permita volver, muy rápidamente, al libro que ya hemos mencionado de María Rostworowski.

En la primera página ella nos advierte que existen dos dificultades mayores al abordar la historia andina prehispánica. La primera: el modo particular que tuvieron los incas de recordar y transmitir la memoria utilizando cantares, pinturas en tablas y los quipus. La segunda: la ausencia de una metodología adecuada para leer y utilizar correctamente la información que nos dejaron los cronistas. ¿En qué situación nos encontramos ahora? Los cantares nos han llegado muy fragmentariamente, las pinturas en tablas se desconocen y los quipus constituyen aún un enigma por descifrar.

La segunda dificultad también espera solución. Ambas parecen insalvables por el momento. Por eso es que el objetivo mayor de R. T. Zuidema, a lo largo de toda su obra, ha sido establecer una metodología controlable para abordar la historia prehispánica. Para esto recurre a una historia estructural que le permite confrontar a los cronistas con el arte y los restos materiales prehispánicos.

El primer libro inicia la Colección Grandes Estudios Andinos, que pretende publicar — en ediciones bien cuidadas — los mejores resultados de investigaciones realizadas en los últimos 50 años en los campos de la antropología, la arqueología, la lingüística, la historia y la sociología. Esperamos contribuir a la difusión y a la discusión, en los sectores más amplios posibles, de obras que ofrezcan importantes logros empíricos y novedosas interpretaciones teóricas

que nos ayuden a entender la naturaleza y la especificidad de las sociedades andinas, presentes o históricas.

El camino recorrido para culminar esta publicación ha sido largo, difícil y a prueba de cualquier temperamento. Hemos tenido que vencer dificultades editoriales, técnicas y financieras.

Pero fue un equipo el que trabajó, cada uno en su debido momento. R. Tom Zuidema nunca escatimó tiempo y depuso cualquier egoísmo intelectual cuando se trataba de discutir su propio trabajo. Ana María Soldi tradujo del inglés al español los ensayos 4, 9, 10 y 13. Victoria de Prentice tradujo del francés los ensayos 3, 8 y 12. Beatriz Garland confrontó varias versiones del primer ensayo. Eduardo Toche se encargó de consolidar las trece bibliografías y homogeneizar las ediciones citadas. En el procesamiento del texto trabajaron intensamente Marijulia Aybar, Carlota Casalino y Betty Solís, con la ayuda técnica de Carlos Sarmiento. Yves Saint-Geours, director del Instituto Francés de Estudios Andinos, como en otras ocasiones, nos permitió contar con el profesionalismo de Alain Dagand para los gráficos y dibujos. Juana Iglesias realizó un cuidadoso profesional trabajo de corrección de estilo y confrontación de pruebas. Luis Valera cuidó con acierto las artes gráficas. Los ingenieros Carlos del Río y Gilberto García, Presidente y Director Ejecutivo del Concytec, respectivamente, pusieron un especial interés en este libro. Pero nada hubiera sido posible sin el estímulo de Teobaldo Pinzás y Luis Soberón de Fomciencias y el permanente entusiasmo del mismo R. T. Zuidema. Gracias a todos estos esfuerzos ahora se publica este fundamental libro.

13. Las aulas aún existen en Occidente³⁰

A propósito de una experiencia reciente, y por considerarla útil en la situación actual de la universidad peruana, trataré de narrar cómo se desarrolla el trabajo docente en una escuela de altos estudios en París.

He seguido, durante el año universitario que acaba de terminar, dos seminarios de Jacques Le Goff en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales en París. Ambos sobre la baja Edad Media, el período comprendido entre los siglos XI y XIV, en que florece

³⁰ Publicado en *El Caballo Rojo*. Lima, octubre, 1983, p. 14.

el orden feudal clásico en Europa. Todo este período, como lo dice Georges Duby en el título de uno de sus libros, es el tiempo de las catedrales. La vida cotidiana se ordenaba siguiendo el ritmo de las prácticas diarias de la liturgia cristiana. Para entender a la Edad Media hay que estudiar a la Iglesia, tanto como a los señores feudales; así lo entiende J. Le Goff, y sus seminarios son la transfiguración docente de sus trabajos de investigación. Sus dos seminarios son de Antropología Histórica; uno abierto a muchos jóvenes que preparan sus diplomas o doctorados, y el segundo, cerrado y dirigido a un grupo muy pequeño que trabaja bajo su dirección. Ambos se hicieron en la Escuela Normal Superior de la rue d'Ulm, en horarios bastante incómodos, pero puedo afirmar con toda seguridad que nunca se interrumpió una sesión semanal por motivos que no hayan sido los feriados establecidos.

a. En la rue d'Ulm

El seminario del martes, concurrido por un público numeroso, estaba dirigido a analizar los sistemas de valores y los modos de percepción en la Europa medieval, enfatizando en los sueños. Se estudiaron algunos clásicos griegos y romanos, luego las *Confesiones*, de San Agustín, y el *Diario*, de Guibert de Nogent. Se buscaba confrontar las diferencias entre las interpretaciones cristianas de los sueños. La interpretación pagana hacía girar todas sus interpretaciones en factores intrínsecos; el organismo del que soñaba era un factor determinante: por ejemplo, se consideraba que la pesadilla era la consecuencia de una indigestión. Además, los griegos y romanos le dieron una importante utilidad social a los sueños; eran premonitorios y servían para anunciar el futuro. Con el advenimiento del cristianismo los sueños comienzan a ser divididos en buenos y malos, enviados por Dios o por el diablo; se buscan explicaciones extrínsecas, despreciando la importancia del cuerpo. Por eso los manuales de confesores precisaban muy bien la importancia de los sueños, y un sueño considerado herético hasta podía ser castigado por la Inquisición. Estas eran algunas de las ideas que se estudiaban en el seminario del martes. El ayudante principal de Le Goff, Jean-Claude Schmitt, quien es el autor de tres libros importantes, abordó el análisis de Guibert de Nogent duran-



Jacques LE GOFF (Toulon, 1924, Francia).
Gran medievalista e historiador de las mentalidades.

te tres meses. Además pasaron tres profesores invitados y el seminario era frecuentemente visitado por especialistas extranjeros, amigos de Le Goff. En muchas oportunidades la presencia de los ayudantes y de algunos jóvenes profesores creaba un exaltante ambiente de intercambio intelectual; en otras, esta presencia aparecía como una silenciosa comparsa ornamental. Éstos eran los vaivenes naturales del trabajo docente.

El viernes nos reuníamos para estudiar los sistemas de gestión, o *La Gestuelle*, en la Edad Media. El seminario lo inició Michel Pastoureau, un joven colaborador de Le Goff y conservador de la Biblioteca Nacional, haciendo brillantes análisis de la iconografía real entre los siglos XI y XIV. Con la ayuda de diapositivas, mostrando sellos o monedas de la época, fundamentaba su discurso sobre el paralelismo en el surgimiento del poder de la monarquía francesa y el nacimiento de una estructura demográfica que mostraba los símbolos de ese poder. Es extraordinario ver a los carolingios vestidos como los emperadores romanos y acompañados de símbolos sacerdotales; luego, cómo los capetos secularizan la figura-símbolo del rey e introducen motivos feudales. Algo también sorprendente es la larga permanencia, hasta el siglo XVIII, de un espacio iconográfico y de símbolos que luego se transforman en representaciones de la nación francesa. El sillón real, los cojines de seda que separan al rey de la tierra, la corona amarilla y el vestido azul se transforman, sin perder su sustancia, en símbolos de la nueva república burguesa.

b. El docente y su auditorio

No quisiera decir lo que hizo Jacques Le Goff. Él es mundialmente conocido por sus libros; además, próximamente comentaré su última publicación y tendré oportunidad de volver a hablar sobre él. Basta con imaginarlo como un director de orquesta que por momentos se convertía en solista; pero quizá sea necesario mencionar su cordialidad y su infatigable labor en defensa de los intelectuales polacos prisioneros en Praga.

Ahora yo quisiera hacer un pequeño balance que sea útil y pedagógico. En primer lugar, el auditorio: los asistentes eran alumnos que preparaban sus tesis, diplomas o doctorados; además habían

los visitantes y los mismos ayudantes. Era un auditorio que presionaba sobre Le Goff y sobre los demás expositores; era una presión cuantitativa y cualitativa. Siempre estaban allí trabajando en temas similares al maestro, a tal punto que el año se terminó publicando un número especial de la revista *Mediévales*, con ensayos de los asistentes. Del otro lado, los que hacían el curso: el trabajo docente recayó fundamentalmente en Jacques Le Goff, en segundo lugar, en sus ayudantes y luego en los profesores visitantes. Los ayudantes son investigadores de calidad que tienen el estatus de «maitre assistant» con un sueldo dos veces superior a un profesor principal de San Marcos. Además, se contaba con una sala muy bien equipada para proyecciones. También es necesario indicar que habían varios extranjeros que trabajaban con Le Goff. Entre ellos una austriaca, que estudiaba los movimientos heréticos y marginalidad en la Edad Media de su país; un danés, que trabajaba sobre el amor en el siglo XIV (de suma importancia para entender la historia de la familia moderna), y yo, que trabajo sobre las ideologías andinas. Nosotros de alguna manera éramos los jueces cada vez que se abordaba nuestras respectivas historias nacionales.

c. Lo extranjero como irracionalidad

En la actualidad, este modelo de trabajo universitario es imposible de trasladar al Perú; ni para implantarlo ni para enjuiciar nuestro sistema universitario. La primera particularidad que lo hace inutilizable es que se trata de una escuela de posgrado que ya tiene más de un siglo y no existe una similar en nuestro país; una segunda la constituyen las características del auditorio y del trabajo docente sistemáticamente compartido. Sin embargo, muchos peruanos que van al extranjero y que terminan doctorándose en una de estas instituciones, regresan al país y se convierten en acérrimos críticos de la universidad peruana, como los miembros del gobierno actual que le niegan la categoría de universidad a San Marcos.

Lo que olvidan estas personas, muchas de ellas sin docencia universitaria, es que la universidad — en estos países — es un centro de contestación, de polémica, de enseñanza y de investigación científica; en otras palabras, de rebeldía, práctica o intelectual. La universidad es en esencia un lugar de inconformismo, de donde

nacen las grandes doctrinas o teorías que conmueven al mundo. Con mayor razón, en un país como el nuestro, donde la injusticia es alarmante y donde las doctrinas o teorías son conocidas mediocremente, la universidad debe ser rebelde. Sin embargo, el gobierno actual, como para demostrar que no es posible ninguna racionalidad burguesa en el Perú, abandona la universidad y luego la acusa de terrorista; como en el caso de Ayacucho. O mira los modelos europeos o norteamericanos para criticarla. Esto es totalmente erróneo, y los lectores lo pueden deducir de la descripción anterior. Docentes honorablemente considerados, profesores invitados, ayudantes de mucha calidad y estudiantes becados o con regulares recursos, conforman un todo orgánico y congruente; además, todos ellos actuando en un país donde la racionalidad, con algunas limitaciones, fluye de muchas partes y también es difundida por el Estado. El Perú, desde esta perspectiva, parece un país gobernado por irracionales o gente que no piensa de acuerdo con nuestra realidad. Es irracional abandonar la universidad y es esquizofrénico criticarla con perspectivas exclusivamente extranjeras. Así, hasta nuestro clima nos parecerá irremediabilmente mediocre.

Tercera parte

Historia e historiografía

14. El mármol y el arrayán. Nuestra inconstante alma colectiva³¹

No puedo negar que el ensayo del antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro, que lleva el mismo título que este artículo, me ha impresionado vivamente. Desconozco quién es Viveiros de Castro, pero su original reflexión, su interés por el proceso histórico colonial, por la herencia indígena, por las mentalidades y por la cambiante relación entre modernidad y tradición me hacen recordar los estudios de Roberto da Matta, otro interesante antropólogo brasileño.

Es indudable que la historia brasileña, o la antropología de este país, por su original proceso histórico o por la naturaleza de sus poblaciones indígenas, son diferentes a las nuestras. Sin embargo, estoy seguro de que las preguntas que formulan sus especialistas y las respuestas que ofrecen pueden ser muy útiles para entendernos mejor.

Eduardo Viveiros de Castro, citando a los jesuitas portugueses de la época colonial, parte de una constatación histórica: los tupi-guaraníes o los tupinamba, más específicamente, en el siglo xvi, fueron pueblos muy difíciles de evangelizar, no porque no aceptaran el credo católico, sino más bien porque lo aceptaban muy dócil o fácilmente, sin oposición y casi con euforia, pero de la misma manera y con la misma —o mayor— rapidez, al menor descuido volvían a sus prácticas ancestrales. Cita una célebre página del jesuita Antonio Vieira que desgraciadamente no puedo transcribir íntegramente: «Uds. que han recorrido el mundo y han penetrado

³¹ Publicado en La República. Lima, 8 de agosto de 1994, p. 17.

en las casas de placeres principescos, Uds. han visto en estos espacios y en los corredores de sus jardines dos clases de estatuas muy diferentes, las unas de mármol y las otras de arrayán. La estatua de mármol es difícil de hacer, por la dureza y la resistencia del material; pero una vez hecha, ya no es necesario retocarla jamás porque ella se mantiene y conserva siempre la misma apariencia; la estatua de arrayán es más fácil de ejecutar [...], pero es necesario trabajarla y retocarla sin cesar para que ella permanezca idéntica». Luego Vieira agrega que hay naciones duras, como el mármol, a convertirse, que se resisten, pero una vez evangelizadas permanecen establemente en la nueva fe. En cambio. «Hay otras naciones contrariamente, como aquellas del Brasil, que acogen todo lo que se les enseña con gran docilidad y facilidad, sin discutir, replicar, dudar o resistir. Pero ellas son estatuas de arrayán que, sin las manos y las tijeras de jardinero, [...] regresan a la brutalidad antigua y natural; al estado salvaje donde ellas habían estado».

Los indígenas tupinamba, como algunos afirman nos dice Viveiros de Castro, por ser pueblos sin ley, sin rey y sin fe, eran incapaces de aferrarse a un dogma y más bien eran proclives a creer en todo. No me interesa discutir esta afirmación porque me parece poco consistente antropológicamente, sino más bien seguir la reflexión de este antropólogo a propósito de la inconstancia del alma Tupi y para esto me parece útil fijarnos en lo que puede ser la contrapartida de este rasgo: la constancia tupinamba, en esta época, en sus prácticas canibalísticas y más aún en sus guerras de venganza. Morir comido por el enemigo era una muerte honorable porque dejaba obligaciones de venganza en su grupo de origen y la necesidad de recordar a quién había que matar; muerte que les permitía apropiarse del otro, asumirlo como suyo. Esta venganza, en realidad una nueva muerte, activaba una necesidad similar de venganza en el grupo rival y así sucesivamente.

En la memoria de estos pueblos, en realidad en la memoria de estos grupos de parentesco, que guardaba el recurso de un evento trágico y la necesidad de una legítima venganza, encontramos la clave de la identidad tupinamba. Este tipo de memoria nacía en la relación con el otro y en la necesidad de ser el otro, literalmente devorarlo y asumirlo totalmente. Una identidad que se formaba en la relación con el otro y no en el reconocimiento de su propio ser. Lo cual podría parecer una situación insólita, ya que la vitalidad

de una cultura —de acuerdo con la tradición occidental— parece lograrse cuando su continuidad se desarrolla desde sus raíces: «Nosotros creemos sobre todo que el ser de una sociedad se encuentra en su preservación: la memoria y la tradición son el mármol identificatorio en el cual está tallada la imagen de la cultura». Entonces cómo explicar esta increíble receptividad tupinamba: «[...] como si lo inaudito haría parte de la tradición, como si lo desconocido pertenecería a la memoria». ¿Por qué los tupinamba llegaban a la temible conclusión de que «El otro no era solamente pensable, sino más bien indispensable»?

Los evangelizadores se preguntaban, como en el caso de Vieira y Anchieta, ¿qué era esta «memoria débil», esta «voluntad deficiente» y este modo de creer sin tener una fe propia que caracterizaba a los indígenas? «Aquí finalmente el secreto de este oscuro deseo de ser el otro, pero en sus propios términos». Por la particular cosmovisión tupinamba, afirma Viveiros de Castro, «[...] los otros son una solución antes de ser —como lo fueron los invasores (europeos)— un problema. El arrayán tiene sus razones que el mármol no conoce en absoluto».

¿A caso estamos frente a una particular situación que afectó únicamente la conducta de los tupinamba del siglo xvi? Para demostrar lo contrario sólo nos bastaría mencionar lo que sucedió en nuestras regiones andinas durante el mismo siglo: sorprendente ayuda de los auxiliares indígenas a las huestes hispanas, rápido y fulgurante éxito de la conquista y aún más rápida aculturación de las poblaciones conquistadas. El cronista indio Guamán Poma, quizá por esta razón, hacia inicios del siglo xvii, se lamentaba de este apocalipsis cultural, de la multiplicación de los mestizos y de una suerte de inversión del mundo: los «indios del común» —decía— se visten y andan como los españoles, usurpando un privilegio que debía ser únicamente de los curacas o indios nobles.

¿Si miramos a nuestra historia cultural, del siglo xvi a la actualidad, acaso no encontramos —en lo más recóndito de nuestra alma colectiva— esa misma inconstancia que revela al mismo tiempo nuestro constante empeño en mirar lo nuevo, lo otro, lo recién llegado, para apropiarnos de ello, «devorarlo», sin importarnos el contenido, ni la naturaleza de lo nuestro? La historiadora francesa Marie-Danielle Démelas en su libro *L'Invention Politique*, que comenté hace algunas semanas, resume este hecho de la siguiente

manera: «Culturalmente dependientes de Europa donde se forjaban las ideas de las cuales se reclamaban partidarios, los dirigentes andinos estaban sometidos a los fenómenos de moda». La modernidad ilustrada en el siglo XVIII, el credo liberal con la independencia, luego el positivismo y el darwinismo y en el siglo actual «[...] a partir de los años 20, una buena parte de la inteligencia se convierte por varios decenios a la vulgata marxista». Y podríamos finalmente agregar: y ahora, al neoliberalismo.

La conclusión de Viveiros de Castro no es de ninguna manera pesimista, sino más bien un primer paso en el descubrimiento de un alma dialogante, abierta a la novedad, a lo foráneo, ampliamente receptiva de influencias externas y que busca construir su identidad en esta relación. Pueblos y naciones, los nuestros, diferentes a las marmóreas civilizaciones llamadas antiguas, como la occidental, oriental o musulmana. Pero al mismo tiempo fácilmente podemos constatar que tanto los tupinamba, los tupiguaraníes, como nuestras sociedades andinas y nosotros mismos hemos obtenido magros resultados y hemos devenido en lo que ahora somos, pueblos o naciones en crisis, sin credos y aferrados a un prosaico pragmatismo. Nuestra voracidad ideológica y nuestra dependencia de las influencias extranjeras nos llevan a reconocernos en este diálogo, en este intercambio, como los tupinamba, y a olvidarnos de nuestro propio ser o a dejar lo nuestro a la arqueología, la historia y la antropología: no queremos descubrirnos, sino descubrir —en los otros— lo que supuestamente somos. La discusión sobre la inevitabilidad del neoliberalismo —iniciada en *La República* desde hace unas semanas— nos lleva por estos viejos derroteros latinoamericanos. De seguir así —en esta actitud aparentemente infantil, pero en el fondo muy política— es muy probable que los peruanos del futuro, no sé en qué siglo, nos mirarán como Viveiros de Castro mira a los tupinamba del siglo XVI.

15. Entre patria y nación, retratos incompletos³²

Hasta ahora no he leído, salvo en publicaciones extranjeras, un comentario desapasionado, sereno o seriamente político al libro de Mario Vargas Llosa *El pez en el agua. Memorias* (1993). Entiendo que

³² Publicado en *La República*. Lima, 29 de julio de 1993, p. 17.

debe ser muy difícil hacerlo. Los políticos han reaccionado en primer lugar (sobre todo los maltratados por el autor), luego los críticos de oficio (aunque todavía esperamos las respuestas de aquellos muy duramente agredidos en este libro), y algunos, realmente muy pocos, han escrito encendidos elogios al autor. Quisiera, al margen de las animosidades que proliferan en el país, proponer algunas reflexiones, llamar la atención sobre la naturaleza del libro, contextualizarlo y ayudar a completar algunos retratos que aparecen injustamente incompletos.

a. El espejo y la realidad

No podemos negar que *El pez en el agua* es un libro escrito con valentía, extroversión, sinceridad; con la evidente intención de hacer una catarsis personal donde el individuo y la colectividad son evaluados con las mismas reglas. No sé si llegaremos a saber, algún día, quién fue «ese señor que era mi padre», Ernesto J. Vargas, desarraigado, sin «familia honorable» y sin pasado; como muchos en el Perú y en cualquier parte del mundo. Los maltratos del padre, a la madre y al hijo, así como su autoritarismo y falta de seriedad, los explica por un supuesto rasgo muy peruano: «[...] la enfermedad nacional por antonomasia, aquella que infesta todos los estratos y familias del país, en todos deja un relente que envenena la vida de los peruanos: el resentimiento y los complejos sociales». Esto nos hace más emotivos que racionales, más impredecibles que disciplinados e inteligentes, cautivos lógicamente de complejos y resentimientos. Sus premisas pueden estar equivocadas, pero las utiliza tanto para analizar su vida familiar, la dramática relación con el padre, como para explicar los comportamientos colectivos, sociales y políticos en el Perú. Desnudar su vida personal, mostrar su drama y transferirlo a la colectividad puede enfurecer a muchos, pero es un acto de inusual sinceridad en nuestro país y nos debe invitar no solamente a responder con insultos, sino a mirarnos a nosotros mismos, a preguntarnos por las certidumbres y las ficciones que transmite este juego entre el espejo (el libro) y la realidad (la nuestra).

Quizá nos hemos quedado, los peruanos, por razones múltiples, cautivos de esa vieja noción de patria definida como el lugar

donde hemos nacido (y que implica emociones), pero carecemos de esa realidad llamada nación, sinónimo de comunidad social donde se vive con justicia, igualdad, orgullo y solidaridad. De aquí proviene, muy probablemente, la sensación de frustración, fracaso, escepticismo y descarnado economicismo que invaden los comportamientos sociales en el Perú actual. Dentro de esta mentalidad nacional surgió esa famosa pregunta que Vargas Llosa formuló, quizá por primera vez, en su novela *Conversación en La Catedral*, de 1969, ¿cuándo se jodió el Perú? Es ésta también la pregunta que formuló Carlos Milla Batres a varios estudiosos peruanos, que luego reunió en un libro que tuvo un éxito de librería nada despreciable. Me parece que hay que situar el libro *El pez en el agua* dentro de esta coyuntura intelectual en el país.

Por otro lado, las crisis estructurales en nuestra historia siempre han producido sus críticos implacables: Guamán Poma en el siglo xvii (¡Y no hay remedio!), Manuel González Prada en el xix (donde se pone el dedo salta la pus), José C. Mariátegui (una república peruana construida para los criollos y contra el indio) y Pablo Macera (el Perú es un burdel). Todos ellos enunciaron frases que trataban de sintetizar las angustias, las críticas y las condenaciones colectivas. Manuel González Prada, uno de los furibundos críticos luego de la Guerra con Chile, culpaba de la derrota a los generales o caudillos civiles que actuaban clientelísticamente y señalaba que las mayorías luchaban por los cabecillas, no como los chilenos, por la nación.

Entonces esa afirmación de Mario Vargas Llosa: «El Perú no es un país, sino varios, conviviendo en la desconfianza y la ignorancia recíprocas, el resentimiento y el prejuicio, en un torbellino de violencias» (p. 213), no es nada nuevo dentro de su concepción de nuestra realidad nacional, ya que la enunció por primera vez en 1969, continuando con esa vieja tradición peruana de autocondenarnos colectivamente por nuestros fracasos. Por eso es interesante este libro, este espejo.

b. Retratos personales

Me apenan, por otro lado, esos retratos incompletos de Washington Delgado y Julio Ramón Ribeyro. Incompletos, injustos y capricho-

sos. Es probable que no haya una voluntad consciente de adulteración, pero sí creo que la impetuosidad de su crítica, demasiado centrada en su criterio personal, vuelve muy subjetivas sus versiones sobre las realidades vividas y lógicamente invalidadas de los retratos personales que construye. Al describir, por ejemplo, el entorno de Raúl Porras Barrenechea, el autor aparece ocupando una centralidad que no conocía, ni siquiera sospechaba. Asimismo, desconozco las motivaciones que lo llevan a minimizar la presencia de Carlos Aranibar quien fue uno de los discípulos más brillantes de Raúl Porras; tampoco entiendo por qué desaparece Luis G. Lumbreras de las tertulias de la calle Colina.

Pablo Macera, como era de esperar, es descrito en esos rasgos esenciales que muchos de nosotros, asistentes a su tertulia de la calle José Díaz, pudimos apreciar en inolvidables noches de conversaciones exaltantes. En cada reunión parecía transmitirnos revelaciones casi confidenciales, que parecían pertenecer a su muy privado taller de historiador, como aquella noche en que nos comunicó que se estaba produciendo una revolución teórica que convertiría a las ciencias sociales, y a la historia en particular, en una suerte de física social o biología histórica por su exactitud y predictibilidad. Siempre salíamos exaltados, con la curiosidad multiplicada y seguros de la validez científica de nuestra profesión.

Su entrega a la tertulia, su permanente disposición a conversar, dirigir, mandar; su imaginación desbordante, junto por supuesto a la inteligencia, siempre nos sorprendía y a la vez movilizaba. Mario Vargas Llosa, sin un buen conocimiento de su producción historiográfica, le pide a Pablo Macera una obra a la altura de sus pretensiones juveniles. Podríamos decirle al crítico: allí tiene los cuatro volúmenes de su Trabajos de historia. Gruesos y densos volúmenes. Es cierto que no hay ese libro comparable a la Historia de la República de Jorge Basadre, pero esto responde al estilo y opción personales de Macera; su preferencia por el ensayo de investigación, como muchos grandes historiadores en el mundo que finalmente han terminado influyendo más sobre las generaciones siguientes que esas voluminosas obras que muy pocos leen y que muchos citan.

Hay otra cosa que Vargas Llosa no entiende: la elección de Macera, por los motivos que sean, de correr la suerte de los que se

quedan en este país. Con las pequeñeces, miserias, penurias y frustraciones que tenemos que cargar a costas. Este país, y la universidad nacional en particular, masacra y destruye a todos aquellos que sobrepasan los 50 años. Pablo Macera ha enfrentado con entereza esta realidad, de acuerdo con su propia estrategia intelectual. Ser socialmente útil y un crítico comprometido con nuestro país ha sido su elección. Aunque esta grandeza, por la mediocridad imperante y por la voracidad de la crisis actual, termine produciendo precariedad, marginación y soledad en nuestro país.

16. La imagen nacional del Perú en su historia³³

Este breve ensayo tiene como finalidad discutir algunos aspectos relacionados con la historia del nacimiento de la imagen del Perú como nación. En realidad debería ser un ensayo sobre historia de las mentalidades o de la formación de un imaginario nacional donde pueda percibirse la interacción creativa entre la realidad, el imaginario y el trabajo intermediador de los historiadores, intelectuales y políticos. Los conceptos de nación, nacionalismo, sentimiento nacional o conciencia nacional serán utilizados como instrumentos de análisis y no como conceptos rígidos y bien establecidos.

El título escogido tiene referencia con el seminario para el cual este ensayo fue preparado, por eso lo conservaré y desde allí formularé algunas preguntas que nos permitan estudiar y discutir los hechos más significativos de este proceso. En consecuencia, trataré de responder, entre otras, a preguntas como las siguientes: ¿Qué es la nación dentro de la historia universal, dónde y cuándo surge? ¿Cuál es la simultaneidad entre la realidad y las imágenes en el proceso de construcción de la nación peruana? ¿Cómo se ha construido esa imagen nacional en la historia peruana? ¿Quiénes han sido los artífices de esta creación: el Estado, sus élites o sus mayorías sociales? También me gustaría responder a la pregunta ¿Cuál ha sido el significado de la creación de la nación peruana? Finalmente, quiero referirme a la situación actual de Ecuador y Perú, como naciones, en el contexto del mundo globalizado.

³³ Presentado por el autor en el seminario: «Ecuador-Perú, bajo un mismo sol» organizado por FLACSO-Ecuador y DESCO. Lima, octubre de 1998.

a. La nación moderna: una realidad y un modelo

Las naciones son relativamente modernas en el contexto de la historia universal. Han surgido recién, aunque algunos puedan disentir, en la Europa del último cuarto del siglo XVIII en reemplazo de las viejas monarquías dinásticas y cuando se había agotado el modelo medieval de la *Oecumene Christiana* que tenía pretensiones de construir una sociedad homogénea y universal. La vieja comunidad cristiana europea, donde el latín, las dinastías reales y la religión cristiana disolvían las diferencias regionales por efecto de un largo proceso que se acelera en los siglos XVI y XVII, se fragmenta hasta permitir el surgimiento de un mosaico de naciones modernas, organizadas como repúblicas soberanas, con sus fronteras precisas, sus propias lenguas, historias, culturas y pobladas por ciudadanos con iguales derechos.

Federico Chabod, en su libro *La idea de nación* (1961), estudia este proceso a través del análisis de la «idea» de nación, no tanto de las realidades políticas, económicas o culturales; en los textos de intelectuales de los siglos XVIII y XIX de Alemania, Francia e Italia; tales como Herder, Rousseau, Mazzini y Mancini. El autor establece una estrecha relación entre el Romanticismo y la popularización de la idea de nación. Nos recuerda que el Romanticismo es propio del siglo XIX y aparece como contrapartida a la Ilustración. Mientras el primero enfatiza lo singular, la imaginación, los sentimientos, la fantasía, el individuo, el héroe; la Ilustración hace lo propio con lo universal, las leyes sin fronteras, el pensamiento, lo racional y la historia como obra de las colectividades y no de los individuos.

El libro de Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas*, cuya edición original es de 1983, propone un concepto de nación y una manera de explicar su origen. Es un libro diferente al de F. Chabod, de mayores pretensiones, excéntrico a Europa, que basa el análisis en el sudeste asiático y alude periféricamente a la experiencia latinoamericana del siglo XIX. Llama la atención su persistencia—por el año de la publicación de este libro— en los países socialistas del sudeste asiático, donde teóricamente la nación no tenía lugar, ni sentido. Es un libro complejo en su organización, en el discurso y en el tratamiento de los temas; es una entrada desde la cultura y el

imaginario colectivo, donde —al parecer— se sitúa esa experiencia difícil de definir que se llama la nación, a la cual define como una comunidad imaginada, inherentemente limitada y soberana.

Comunidad implica una colectividad de individuos iguales, solidarios y fraternos. Imaginada porque esa comunidad es fundamentalmente una realidad singular: cuando los miembros de una colectividad la pueden imaginar entonces se convierte en realidad. Limitada porque tiene fronteras precisas, que se definen con la vida; y soberana porque el poder de sus gobiernos emana de la voluntad general de sus ciudadanos que delegan el poder a sus gobernantes, quienes no obedecen a poderes extraños, sino a esa voluntad general. Los dos libros coinciden en aspectos fundamentales que interesan en este ensayo, entre ellos, que las naciones emergen a fines del siglo XVIII e inicios del XIX; que el concepto de nación tiene que ver más con cuestiones imaginadas antes que con realidades materiales; que las naciones se construyen, son «artefactos culturales», emergieron en Europa al final de largos procesos, y luego se convirtieron en productos modulares exportables.

Nos interesa una constatación final: Chabod parece sostener que este modelo no se exporta y Anderson —coincidiendo de alguna manera— sugiere que cuando no hay condiciones adecuadas en los países receptores se termina «pirateando» el modelo y dando vida a engendros peligrosos, lo que, según este autor, parece haber ocurrido en América Latina. En Europa, ejemplo clásico, las naciones reemplazan a las anteriores sociedades del antiguo régimen, donde los estamentos sociales mantenían a cada uno en su lugar, como individuos diferentes e intransferibles, creando una sensación de inalterabilidad. En las naciones modernas, las clases sociales reemplazan a los estamentos y se difunde la impresión de que todos los ciudadanos son individuos iguales y que habitan, como dice Anderson, comunidades limitadas geográficamente y políticamente soberanas. En conclusión, las naciones se construyen en Europa como desenlace de un largo proceso histórico, y luego esta forma de convivencia colectiva se convierte en un esquema modular que se exporta a otras partes del mundo y en particular a América Latina entre 1810 y 1825.

b. La idea de patria en el Perú

La idea de «patria» es muy antigua y constituye arqueología previa, mezcla de sentimientos, creencias, solidaridades que conforman lo que Eric Hobsbawm llama «protonacionalismo popular», lo que precede y facilita el surgimiento de la «comunidad imaginada nacional». Con frecuencia se confunde la idea de «patria» con la idea de «nación», y por eso algunos historiadores peruanos, asimilando ambas nociones, encuentran los orígenes de la nación peruana en las primeras altas culturas indígenas que existieron en el período anterior a la llegada de los europeos. Otros, más moderados y conscientes de lo que en la modernidad se entiende por nación, convierten al Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616), cronista mestizo, quien nació en el Cusco y vivió gran parte de su vida en España, en el fundador de la idea de nación en el Perú, por ciertos escritos del cronista, como por ejemplo, cuando dice en 1587, en la dedicatoria al monarca español de su traducción de los Diálogos de amor de León Hebreo, «Que mi madre, la Palla doña Isabel, fue hija del Inca Gualpa Tupac, uno de los hijos de Topac Inca Yupanqui y de la Palla Mama Odlo, su legítima mujer, padre de Huayna Capac Inca, último rey que fue del Perú». Para luego agregar, «También por la parte de España soy hijo de Garcilaso de la Vega, vuestro criado, que fue conquistador y poblador de los Reinos y Provincias del Pirú». Con estas palabras, según algunos, resumía los orígenes mestizos del Perú moderno; haciendo de su biografía personal, la biografía de toda una colectividad, la «nación peruana».

El Inca Garcilaso de la Vega indudablemente era un mestizo biológico, hijo de una mujer indígena y de un capitán español, y afirmaba, con evidente sustento en el proceso real de la historia, que su patria que antes se llamaba Tahantinsuyo, los españoles la bautizaron como el virreinato de Nueva Castilla y que finalmente sus habitantes lo comenzaron a llamar Pirú, o Perú como se dice actualmente. Pero lo que describe este cronista es la metamorfosis de la vieja noción de patria, en cuyos inicios algunos historiadores pueden encontrar equivocadamente la etapa fundacional de la nación peruana y confundir así un proceso de fusión de razas, culturas y sensibilidades, con lo que más tarde será la invención de un «arte-

facto cultural» como la nación peruana. Entonces, lo que se suele hacer es confundir la noción de «patria» con la de «nación moderna»: el Inca Garcilaso de la Vega cuando se refiere al Perú habla de su «patria», del lugar donde había nacido y cuando utiliza la palabra «nación» —en muy pocas oportunidades— lo hacía pensando en sus orígenes étnicos, en sus afinidades familiares, en su restringida comunidad de parientes incas o cusqueños.

Sin embargo, si queremos indagar más sobre la construcción de la «imagen» del Perú como una realidad singular, única, podemos referirnos a varios cronistas españoles de la segunda década del siglo xvii, quienes expresan iniciales sensibilidades criollas que aparecen tímida y furtivamente en los textos del Inca Garcilaso, entendiendo lo criollo, en este caso, como la identificación de los españoles nacidos en los Andes con un nuevo mundo original, distinto del mundo peninsular, pero no menor, ni inferior, sino poseedor de sus propias bellezas y bondades. Esto lo encontramos en el Memorial de las historias del Nuevo Mundo Pirú (1630) de F. Buenaventura de Salinas y Córdoba, quien «[...] dedica buena parte de su obra, en particular seis capítulos de su segundo discurso, a la exaltación de su patria, bien es verdad reducida al oasis limeño mientras que el resto del país sólo es evocado de una manera lejana, alusiva y en ningún caso geográfico» (LAVALLE 1988: 112). Algo semejante encontramos en la obra de su hermano F. Diego de Córdoba Salinas, Crónica franciscana del Perú y su teatro de la Santa Iglesia metropolitana de Los Reyes (1635-1650) y en otros cronistas conventuales de estas décadas iniciales del siglo xvii. Pero, habrá que esperar el siglo xviii para que estas ideas criollas se manifiesten con mayor nitidez y busquen definir el territorio colonial de Nueva Castilla como un territorio sui generis, original, diferente de la metrópoli, con sus propias plantas, animales, paisajes, hombres y una historia propia.

En los textos del jesuita Juan Pablo Vizcardo y Guzmán (1748-1798), escritos en los años 1780, y con mayor nitidez en su famosa Carta a los españoles americanos, escrita en 1791 y publicada en 1799, es donde se empieza a esbozar la idea de «patria» soberana, poblada por ciudadanos con iguales derechos y conducida por criollos, independientemente de una metrópoli extranjera. Estas mismas ideas, aunque quizá de manera más embrionaria, se elaboraron en

la Sociedad Académica de Amantes del País (1791-1795) y en los estudios de los colaboradores más destacados de la revista de esta sociedad, el Mercurio Peruano, como José Baquijano y Carrillo, Hipólito Unanue, Toribio Rodríguez de Mendoza y Jerónimo Diego Cisneros, que insinuaban nítidamente la idea de una patria independiente o soberana.

David Brading, parafraseando y citando a Vizcardo y Guzmán, nos dice: «Era una blasfemia imaginar que el Nuevo Mundo hubiese sido creado para el enriquecimiento de “corto número de pícaros imbéciles” llegados de España. Había sonado el momento histórico en que los españoles de América debían unirse para liberar al Nuevo Mundo de la tiranía española y crear “una sola grande Familia de Hermanos”, unidos en la busca común de la libertad y la prosperidad» (BRADING 1991: 576). Vizcardo y Guzmán, polemizando con Raynal, Robertson y Ulloa, describe una América hispana como una región próspera y a los indígenas como una «raza laboriosa, que se ocupaba de la agricultura y el tejido» (BRADING 1991: 577); elogia a los incas y por supuesto a los criollos; no censura la rebelión de Túpac Amaru (1780-1781), pero no la elogia, situándose así en los límites del discurso criollo como lo indica Brading: «El que definiera el Nuevo Mundo y no al Perú como su patria, el que se dirigiera a los criollos y no a todos los habitantes de la América española, el que se remontara a Las Casas y Garcilaso en busca de textos precedentes, y el que guardara silencio acerca de Túpac Amaru: todo esto indicó el carácter peculiarmente ambiguo de su empresa ideológica» (1991: 581).

c. Etapas en la construcción de la nación peruana

Me referiré sobre todo a la construcción de la imagen de nación en el imaginario peruano de los siglos XIX y XX, pues la naturaleza de esta ponencia no me permite hacer una discusión técnica y minuciosa para detectar la existencia de esta «imagen nacional», la misma que supondría el análisis de la narrativa literaria, los periódicos y los discursos políticos de estos dos siglos, al igual que las transformaciones económicas, políticas y sociales que crean las estructuras materiales nacionales. Me limitaré, en este caso, a presentar las «imágenes de nación» que las élites urbanas, principal-

mente limeñas, crearon, difundieron y convirtieron en ideología oficial de Estado para así construir la nación desde arriba, desde el Estado.

La primera imagen, la «nación criolla», tiene un largo recorrido colonial y es una de las herencias hispánicas que los criollos adoptaron de manera casi universal luego de la Independencia. La ideología colonial, producto de los afanes españoles por gobernar mejor a los indígenas, consideraba que la occidentalización/cristianización había sido un éxito. La meta era liquidar lo indígena, en tanto no-cristiano, e imponer lo occidental, lo cristiano con todas sus implicancias y concomitancias «civilizadoras». Esta occidentalización aparecía como inevitable y los criollos la asumieron a plenitud, como una medida natural y progresiva, beneficiosa para todos los «ciudadanos» dentro de un programa homogeneizador. Luego surgirá la imagen de «nación mestiza», cuando se comienza a admitir que lo nacional es un producto nuevo, encuentro de lo indígena y lo occidental, no un producto aculturado, sino sincrético. El último paso será la «nación múltiple», que implica el reconocimiento de que lo indígena no está muerto, ni obsoleto, sino que son vitales, activos dentro de la «nación moderna». Lo indígena y lo occidental, sea lo tradicional y lo moderno, construyen un producto mestizo que rescata lo tradicional a través de lo moderno. Esta nación múltiple construye su índice, como lo indica Raúl Romero (1990), a través de una dialéctica muy especial, donde lo moderno promueve lo tradicional y permite que marcadores propios de las identidades regionales contribuyan progresivamente a la construcción de una identidad realmente nacional.

d. Independencia (1821-1824)

Hay una gran discusión sobre este tema. Algunos, como ya indicamos, encuentran los orígenes de la nación peruana en épocas muy remotas; pero una buena mayoría considera que la nación aparece con la Independencia criolla de 1821. Así tenemos que teóricamente, desde la perspectiva de los patriotas criollos, el modelo nacional se instala en el Perú con la proclamación de la Independencia el 28 de julio de 1821; según el general José de San Martín, todos los indios, antes considerados súbditos del Rey, comienzan a llamar-

se «peruanos» y adquieren el estatus de ciudadanos con derechos plenos. El Perú paralelamente se convierte en una nación soberana, independiente de España y con un gobierno que responde a la voluntad general del pueblo. Los elementos fundamentales de la definición ensayada por Benedict Anderson parecen encarnados en la organización política que emerge de la batalla de Ayacucho (9 de diciembre de 1824), con la que culmina la independencia del Perú y de los demás países latinoamericanos.

e. La «nación criolla» (1827-1883)

Sin embargo, luego de San Martín y Bolívar (1821-1826), la nación peruana parece más bien una «república criolla» que niega los derechos de las mayorías indígenas y no una nación moderna que consagra los derechos de la totalidad de la comunidad. Hay supervivencias del ancien régime andino que impide a los criollos pensar al Perú como una nación moderna. Así por ejemplo, una política fiscal de tipo colonial que subsiste con una denominación diferente, pero que, como antes, recae fundamentalmente en los indígenas. Más aún, esta república criolla parece construirse solamente para los criollos, negando la universalización de los derechos ciudadanos en el país: son ellos quienes consideran y reclaman ser los verdaderos dueños de las nuevas repúblicas, sin otorgar los mismos derechos a las poblaciones indígenas. Es decir, la nación aparece solamente en el imaginario de los criollos, como una verdad a medias, y por eso Anderson sugiere que el modelo «sepirateó» en América Latina.

También es evidente que se expande el gamonalismo, un sistema que consagra a los criollos como los propietarios terratenientes y a los indígenas como siervos o propiedad de hacendados. Los criollos son quienes están detrás del primer militarismo (1827-1868), hasta que se produjo el advenimiento del Civilismo, época en que se impulsa un proceso de secularización y modernización del Estado y de la sociedad peruana.

f. Guerra y crisis de identidad (1879-1890)

Sin lugar a dudas que la derrota militar frente a Chile (1879-1883) profundiza la crisis económica, social y política en el Perú. Los

yacimientos de guano habían perdido ya su deslumbrante riqueza a fines del gobierno de Manuel Pardo (1876) y habían aparecido sustitutos al guano, como el salitre de los desiertos del sur. Estas riquezas pasaron a manos de los chilenos después de la guerra. El Perú queda, como consecuencia de la derrota militar y de una mala conducción de las finanzas en la época del guano (1845-1872), postrado económicamente y sin un proyecto de desarrollo económico para el futuro inmediato.

La crisis política se manifiesta en un duro enfrentamiento entre civilistas y pierolistas a tal punto que, esta disidencia política central, multiplica las pugnas que terminan facilitando la victoria militar chilena. Pero esta polémica política e intelectual desenmascara una profunda crisis social que estaba desencadenando fuerzas entrópicas y centrífugas que ponían en riesgo la existencia misma del Perú. Todos se preguntaban ¿Por qué perdimos la guerra? ¿El caos del militarismo, producto de la Independencia y de gobiernos controlados por ignorantes caudillos militares, era el responsable de la derrota? ¿El fracaso de la política económica en la época del guano tenía responsabilidad? ¿Qué papel jugó el fracaso del Civilismo y la ausencia de una inteligente política militar peruana? Muchas preguntas a las cuales interesa responder, especialmente a la primera. Para esto, la discusión necesariamente desbordó el ámbito del gobierno y de las políticas gubernamentales, para buscar respuestas en el análisis del conjunto de la sociedad y esa delicada relación entre mayorías y sus élites.

Sin embargo, los indígenas, rebautizados como «peruanos» desde la Independencia de 1821, continuaban bajo un régimen colonial, pero ya sin la protección de una legislación hispánica que los consideraba como personas de segunda categoría. El indígena aparece como un personaje desafortunado en la narrativa indigenista de la segunda mitad del siglo XIX, explotado por los criollos, las autoridades políticas (que representaban al Estado) y por los párrocos (que representaban a la Iglesia). En este siglo no habrá ningún Túpac Amaru, ni ninguna de sus manifestaciones acompañantes. Se evidencia el ocultamiento del indio. El Inca Garcilaso de la Vega es duramente criticado y desautorizado por los intelectuales criollos de esta época.

Manuel González Prada (1844-1918), hijo de criollos, había estudiado en Valparaíso (Chile) y en el Convictorio San Carlos (Lima). Estudió ciencias, pero muy pronto se incorporó a las actividades agrícolas (1870); posteriormente participó en las filas del ejército reservista peruano en la 1.^a Compañía del batallón N.º 50, en la batalla de Miraflores (15 de enero de 1881). Luego de esta derrota se recluyó en la quietud de su hogar limeño hasta que el invasor abandonara la capital. Toda esta terrible cotidianidad lo preparó para convertirse en uno de los críticos tenaces de la derrota y en gran inquisidor para formular las más delicadas preguntas y respuestas sobre este trágico acontecimiento del siglo XIX. Como presidente del Club Literario (1885) inició su labor a través de discursos y artículos denunciando la corrupción, la falsa postura de los políticos e inspirando la conversión de su club en una agrupación, la Unión Nacional (1891), con postulados políticos radicales, de raigambre anarquista. En resumen, se podría afirmar que este intelectual denuncia el fracaso de la República Criolla, la ausencia de la idea de nación en el Perú y el abandono de las mayorías sociales. Estamos frente a una eclosión nacionalista que parece dar la razón a Eric J. Hobsbawm cuando afirma (1992) que el nacionalismo precede y contribuye a la construcción de la nación. Esta afirmación permite entender mejor el Perú de estos años: existía un «nacionalismo» en ascenso que denunciaba la ausencia de la «nación peruana», como una carencia que debilitaba a la República.

g. La «nación mestiza» (1895-1919)

Los criollos, cuando discutían el aciago destino del Perú, complicado dramáticamente por la dilapidación de la riqueza del guano y la derrota militar frente a Chile, señalaban que la ausencia de una conciencia nacional en el Perú había conducido a la derrota. ¿Quiénes eran los culpables de ésta? Algunos responsabilizaban a las élites y los acusaban de haber marginado a los indígenas de los beneficios del nuevo orden republicano, congelándolos en un tiempo colonial que no les permitió desarrollar una solidaridad con la patria peruana frente al enemigo extranjero. Por el momento, no me interesa discutir la presencia o ausencia de conciencia nacional en las mayorías peruanas de la época, sean campesinas o ciudadinas,

sino que la traigo a consideración como una forma de constatar que todos coincidían en lamentar la ausencia de conciencia y actitud nacionales. Todos parecían coincidir en que era necesario construir la nación integrando al indígena. El esquema nacional donde la ciudadanía integraba a todos dentro de la comunidad nacional era considerado una organización mejor y más justa. Esta nación, donde la herencia hispánica y la religión católica estaban en la base, debía ser mestiza, cultural y racialmente. No había puresas absolutas, sino mezclas y un producto nuevo, el Perú híbrido y moderno.

La obra de José de la Riva-Agüero (1885-1944), historiador y uno de los más brillantes intelectuales criollos del siglo xx, autor de un penetrante estudio, *La historia en el Perú* (1910) donde recorre el proceso de construcción de la historia en el Perú desde los primeros cronistas hasta los historiadores del siglo xix, es uno de los mejores testimonios de este esfuerzo por inventar el Perú mestizo, el país de todas las sangres mezcladas. Así como recorre el proceso histórico peruano, realiza, con similar intención, un recorrido por el territorio peruano (1911); de Lima a Cusco, la tierra de los incas, para descubrir el Perú; su complejidad, sus partes olvidadas y relegadas, y fundamentalmente para recordar que el indio —gran constructor de un esplendor pasado— había quedado congelado en el tiempo y que había que rescatarlo e incorporarlo dentro de la nación peruana. Es memorable su «Elogio del Inca Garcilaso de la Vega» (1916), pronunciado en la Universidad de San Marcos al recordarse el tercer centenario de la muerte del gran cronista mestizo. Aquí presenta al Inca Garcilaso como el paradigma del Perú moderno, un mestizo cultural y biológico, con enorme fuerza de originalidad y creatividad.

h. La «nación» como problema

La discusión sobre la naturaleza nacional del Perú se desarrolla durante casi todo el gobierno de Leguía, llamado también el Oncenio o el gobierno de la «patria nueva», en oposición a la «patria vieja» de aquellos que habían gobernado en el período inmediatamente anterior de la República Aristocrática. Este gobierno de Leguía, en primer lugar, significó el fin del dominio Civilista que controló, sin interrupción, el gobierno durante el largo período de

1895 a 1919. Al inicio de la «patria nueva» se produce una suerte de desembalse de las presiones populares, a tal punto que en 1920 se aprueba una nueva Constitución donde los derechos de los indígenas aparecen restituidos luego de un gran interregno que se había iniciado en 1821, con el acceso de los criollos al gobierno. Leguía, que respondía a las presiones populares y al discurso de los políticos y de los intelectuales de la época, aparece como el benefactor de las poblaciones indígenas, el Wira kocha, el que les devolvía su dignidad, sus derechos sociales, políticos y la propiedad de la tierra conculcada por anteriores Constituciones criollas.

En consecuencia, y de manera muy sucinta, se puede decir que los cambios más importantes que se producen en este período son los siguientes:

- La nueva Constitución de 1920, que reconoce la existencia de las comunidades indígenas y les otorga un respaldo jurídico.
- Las rebeliones indígenas del sur andino (1920-1923) llevan a la formación del Patronato de la Raza Indígena, una institución oficial del Estado para la solución de los problemas de los indígenas; también impulsan las organizaciones indígenas como la Asociación Pro Derecho Indígena Tahuantinsuyo, conformada por los mismos indígenas que transforman sus viejas organizaciones reivindicativas en modernos organismos de lucha política para reivindicar el derecho de ciudadanía de los indígenas.
- El inicio de la «patria nueva» significará el fin del Civilismo y de la oligarquía terrateniente que provenía de la explotación y comercialización del guano (1845 y 1874) y que se había convertido en la dueña de las haciendas costeñas y andinas.
- El primer indigenismo. El descubrimiento del indio, su historia, sus plantas, sus animales, su derecho, su medicina, su cultura y la necesidad de incorporarlo como parte de la nacionalidad peruana. El indio y sus artefactos culturales, así lo sostenían intelectuales socialistas como José Carlos Mariátegui (1894-1930), permanecen en su singularidad y autenticidad, sin haberse diluido en el mestizaje tan defendido por José de la Riva-Agüero; había que respetarlos, con-

servarlos y promoverlos como parte de la nación peruana. El Perú debe ser indio, decía Mariátegui, si quiere ser una nación.

- La discusión del problema nacional. Lo anterior desemboca lógicamente en una gran discusión sobre la nación peruana: ¿Cómo integrar a los indígenas? El Perú era considerado un país indígena, pero evidentemente no era solamente indígena, sino mayoritariamente indio. Entonces, ¿cómo definir a la nación peruana? ¿Por sus mayorías indias? De esta manera, los indígenas adquieren una gran visibilidad y el problema de la nación peruana, antes considerado simplemente como una nación mestiza, se vuelve más complejo y casi imposible de solucionar dentro de los conceptos de una nación homogénea y nacional.

i. El Perú, una «nación múltiple» (1960-1990)

El proceso anterior conduce a la Reforma Agraria de 1969 y a la crisis final de la oligarquía peruana, a las grandes migraciones internas y al crecimiento de las ciudades costeras. La reforma agraria populariza la imagen de Túpac Amaru II, aquel héroe indígena del siglo XVIII, y aparece la idea de la «utopía andina». Las tres décadas anteriores, 1930 a 1959, constituyen un paréntesis por el ascenso del Tercer Militarismo que restituye, solamente en parte, el poder a la vieja oligarquía y produce paralelamente la invisibilidad del problema del Perú como país andino. La búsqueda de las raíces andinas del Perú se refugia en las excavaciones arqueológicas de Julio C. Tello, antropológicas de Pedro Weiss y etnohistóricas de Luis E. Valcárcel. El problema del Perú como nación indígena se vuelve un problema de discusión académica y los frutos serán sobresalientes. Todas las evidencias acumuladas mostraban que histórica, antropológica y etnohistóricamente la presencia creadora del indígena peruano había sido fundamental en la construcción de lo que ahora se llamaba la nación peruana.

j. Lo central en la construcción de la nación peruana

La comunidad nacional peruana se ha construido descubriendo, reivindicando y otorgando la condición ciudadana a las mayorías

indígenas. Este ha sido el mecanismo fundamental para construir a la nación peruana, cumplir lo que San Martín proclamó el 28 de julio de 1821, que los «indios» comenzaban a llamarse «peruanos». En este proceso han intervenido el Estado, los intelectuales y la sociedad civil en general. Tenemos el ejemplo de la «patria nueva» leguista, la obra de J. C. Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre y el trabajo de las organizaciones indígenas. El Estado ha intervenido también a través de la creación de una normatividad jurídica y dispensando una nueva justificación política y económica a los miembros de la comunidad peruana.

Los intelectuales, reinventando la historia del Perú y haciéndola más antigua: «La antigüedad —como diría Anderson— es la consecuencia de la novedad». La nación logra su autenticidad y legitimidad inventando una ficticia antigüedad y por eso se busca los orígenes de la nación en el discurso del Inca Garcilaso de la Vega, y no tanto en los textos de Manuel González Prada y J. C. Mariátegui. Este proceso, conocido también con el nombre de «invención de tradiciones», convierte lo nuevo en antiguo para crear una patria histórica. El proceso de individuación se acelera durante los momentos dramáticos de la historia peruana; como es el caso de la guerra con Chile, cuando es necesario buscar explicaciones de la derrota y señalar a los culpables de los desastres. Se decía que se perdió la guerra porque no todos se sentían peruanos, comprometidos con el Perú decididos a ofrendar sus vidas por esa ficción que podemos llamar la nación peruana. De manera específica, se consideraba que la fidelidad de los indígenas a los caudillos antes que a la nación en abstracto, era más nociva que la carencia de un armamento moderno y de un ejército debidamente organizado y disciplinado.

k. Significado de la creación de la nación peruana

La casi totalidad de estudios recientes sobre la nación, el Estado-nación y sus concomitantes están de acuerdo en que esta organización surge a fines del siglo XVIII; con la revolución política en Francia y la disolución del ancien régime, y la agonía de los gobiernos dinásticos en Europa. En esto coinciden, como ya hemos advertido, F. Chabod y B. Anderson; aunque otros parecen alejarse de esta

cronología. Por eso me interesa, para terminar este ensayo, mencionar a Douglas C. North y Robert P. Thomas, quienes en su libro *Nacimiento del mundo occidental* (1978) proponen que la «nación-Estado», en reemplazo del «Estado medieval», pequeño, débil y fragmentado, surge en el siglo XIV en Europa. La afirmación, ahora en 1999, parece bastante disonante y heterodoxa, aunque con argumentos que me gustaría comentar. Estos autores consideran, por ejemplo, que el asombroso desarrollo de Occidente entre los años 900 y 1700, a través de «La evolución hacia un Estado nacional —suscitada por una economía de mercado en expansión— estuvo en la base de todas las transformaciones [...]. Por razones de eficiencia el señorío tuvo que crecer para convertirse en una comunidad, en un Estado; y para sobrevivir, el Estado necesitaba unos ingresos fiscales muy superiores a los que podían obtenerse de las tradicionales fuentes feudales. Había que fomentar, incrementar, extender el comercio para aportar al jefe del Estado ingresos fiscales» (1978: 28).

Por lo tanto, el desarrollo del comercio y el incremento consecuente de las rentas conducen a la emergencia de un Estado nacional, más grande, más respetado y capaz de imponer las reglas de juego a la totalidad de sus habitantes, sean humildes o poderosos. Este proceso lo consideran central en la explicación del nacimiento del mundo occidental: «El segundo de los principales cambios institucionales de los siglos XIV y XV fue el desarrollo de las naciones-Estado, que rivalizarían con las ciudades-Estado y finalmente las eclipsarían. En este proceso, la proliferación de baronías feudales, principados locales y pequeños reinos, típicos de la Alta Edad Media, dejaron paso a naciones como Inglaterra, Francia, y los Países Bajos» (1978: 130). Lo interesante es que estos autores sitúan el surgimiento de la nación-Estado en un siglo de crisis, el XIV, como una respuesta institucional al reto malthusiano: «El proceso más destacable fue la aparición de la nación-Estado. Nacidas en medio de la actividad bélica. Creadas por intrigas y traiciones, las testas coronadas parecían adaptarse más a los rasgos típicos de los jefes de mafias que a las características con que adornaría John Locke a los reyes un siglo más tarde» (1978: 141). Parece ser que North y Thomas hablan fundamentalmente del Estado, aquel que se acerca al Estado absolutista que alcanzará su apogeo en el siglo XVII. Lo que me interesa destacar es que estos autores consideran el

Estado-nación como un artefacto institucional creado en un siglo de crisis, una organización eficaz que promueve el desarrollo y dispensa una mayor justicia social. Ésta es una apreciación técnica para evaluar uno de los elementos constitutivos de la nación: el Estado. Entonces la nación-Estado es un avance en la construcción de organizaciones más eficientes y desde esta perspectiva, la nación-Estado es un reflejo de los cambios económicos y políticos de las sociedades que, lógicamente, no se pueden exportar, ni improvisar, sino que surgen como consecuencia de largos y dramáticos procesos. No quisiera discutir la certeza cronológica de la afirmación de North y Thomas, lo que sí me interesa es señalar el significado que tiene la aparición de la nación-Estado en la promoción del desarrollo y la eficiencia económica. El Estado nacional, entonces, es un avance técnico, institucional, económico, político y finalmente social: todos parecen beneficiarse al incrementarse el producto per cápita y hacer coincidir la tasa de beneficio privado con la tasa de beneficio público. Quizá, por esta necesidad de maduración interna, fracasó la implantación del modelo nacional con la Independencia de 1821 y fue necesario esperar un largo período donde se suceden la nación criolla, la nación mestiza, hasta llegar al Perú múltiple de la actualidad. Este proceso resume la construcción de la nación peruana en los dos últimos siglos.

El Perú actualmente puede ser considerado como una «comunidad imaginada inherentemente limitada y soberana» porque sus diversas características se ajustan bien a la definición conceptual de Anderson. Se ha convertido en una comunidad a través de un complejo proceso de ciudadanización de sus mayorías sociales: Éste ha sido el elemento central del proceso, la transformación del indio en peruano, y finalmente la ciudadanización de la mayoría de peruanos. A medida que la nación real se universaliza, la imagen nacional del Perú aparece en el imaginario nacional, sea construida a través de mecanismos orales, escritos, o por la acción política de los gobiernos. La capacidad de imaginarse como peruano, en la simultaneidad del tiempo es más evidente ahora: se pone de manifiesto por la adquisición de una mayor capacidad de pensarse a sí mismos como peruanos pertenecientes a una comunidad y viviendo simultáneamente. El país es sentido también con límites precisos y dirigido por un gobierno soberano sin las viejas ataduras coloniales.

17. Los Annales y la historiografía peruana (1950-1990): Mitos y realidades³⁴

La escuela histórica de Annales, evidentemente, es parte integrante de la historiografía francesa del siglo xx. Una historiografía nacional tan heterogénea, rica en matices y plena de tendencias contrapuestas, unas modernas y otras sumamente tradicionales. Por lo tanto, es necesario entender a la Escuela de Annales dentro de esta historiografía nacional, como producto de ella, como una tendencia modernizante que luego se volverá dominante hasta aparecer como la misma historiografía francesa. Por otro lado, es necesario indicar que esta escuela se debe entender también dentro de la dinámica evolución cultural, intelectual y política de Francia en el presente siglo. Esto se puede deducir muy bien del breve ensayo de Fernand Braudel, «Mi formación como historiador» (1991), donde, como actor y como testigo, analiza esta evolución.

Es indudable la influencia del filósofo Henri Berr y su *Revue de Synthèse Historique* para el período 1890-1920 aproximadamente. Una influencia que provenía desde fuera de los ámbitos universitarios, lejos de los programas de estudios de las escuelas de historia en las universidades y más bien promovida e impulsada a través de una revista heterodoxa y de una activa tertulia intelectual: «La *Revue de Synthèse* no son únicamente artículos, y muy a menudo hermosos artículos que todavía hoy causan placer al releerlos; la *Revue* son también y más todavía, reuniones, conversaciones, intercambios de informaciones y de ideas».³⁵ Esta labor nos hace recordar el proselitismo intelectual que Benedetto Croce y Federico Chabod desplegaron en Italia casi en el mismo período, hasta el punto de sacrificar sus propias investigaciones (BRAUDEL 1991: 23).

El esfuerzo de H. Berr, desde su *Revue* y su tertulia, que apuntaba a promover y fomentar la convergencia de las ciencias sociales, los estudios de síntesis, tendrá una concreción exitosa con la

³⁴ Ponencia presentada en el coloquio internacional Los Annales en América Latina organizado por FLACSO-Sede México y la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Economía de la UNAM. México, del 18 al 22 de octubre de 1993. La versión original de esta ponencia ha sido publicada en la revista *Eslabones*, México, enero / junio 1994: N.º 7. La versión que ahora se publica ha sido corregida y ligeramente aumentada.

³⁵ Fernand BRAUDEL, *Escritos sobre la historia*. Barcelona: Alianza Editorial, 1991. En especial ver el capítulo aludido «Mi formación como historiador».

fundación de la *Revue Annales* por Marc Bloch y Lucien Febvre en 1929. Una revista editada desde una universidad francesa de provincia, la Universidad de Estrasburgo, que profundizó la ruptura, se situó en el campo específico de la historia y, a la vez, pasó de las discusiones teóricas, abstractas y filosóficas al análisis de temas más concretos y empíricos.

Los animadores de la revista, Marc Bloch y Lucien Febvre, desde que se conocieron (1919) hasta la muerte del primero (1944), durante 25 años de fecundo trabajo compartido, dieron ejemplo de coincidencia, intercambio de ideas y de colaboración intelectual por encima de cualquier discrepancia personal.

No quisiera ingresar a los pormenores de la Escuela de Annales, sino limitarme a lo esencial y a los rasgos, hechos y características de esta escuela que me interesa tomar en cuenta para analizar luego su influencia en un sector de la historiografía peruana más reciente.

En resumen: una revista, una tertulia informal, un espíritu iconoclasta (en relación con la historia tradicional), una actitud herética (respecto a las teorías liberal o marxista), una convicción científica globalizante y un acercamiento sistemático al proceso intelectual, científico y cultural de Francia de la época, podrían ser los rasgos esenciales de la denominada Escuela de Annales y los que más me interesan en este caso. El espíritu iconoclasta se cultivó desde los años de H. Berr y se manifestó como una crítica aguda a la denominada *historie événementielle*; al relato histórico que privilegiaba la historia política, de los acontecimientos, del papel decisivo jugado por los grandes hombres, la descripción de las batallas militares o las agitaciones nerviosas de la sociedad civil.

La Escuela de Annales prefirió el estudio y análisis de las fuerzas ocultas, de mediano y largo plazo, que explicaban los acontecimientos de muy corta duración. La actitud herética es posible encontrarla en lo metodológico y en lo político: los fundadores de Annales fueron reacios al dogmatismo teórico y promovieron lo que empezaron a denominar una historia total, que incluyera lo social, lo económico, lo político e incluso las actitudes mentales. Los herederos de esta escuela, los que tomaron la conducción de la revista a partir de 1968, sufrieron el desencanto político del marxismo y por eso no tuvieron ningún problema en acercarse a otras teorías, como el estructuralismo, por ejemplo. En general, podemos

decir que los historiadores de esta escuela bebieron en muchas fuentes teóricas, pero en ninguna de manera exclusiva y lógicamente no cayeron en el dogmatismo y utilitarismo político de la historia, ni en el discurso con fuerte implicación ideológica. Además, es necesario indicar que, tal como lo hace Jacques Le Goff,³⁶ la revelación de las realidades del estalinismo y la avasalladora presencia militar soviética en Europa del Este llevaron a los jóvenes historiadores comunistas franceses de los años 50 a interrumpir la militancia política, a alejarse del marxismo dogmático y a acercarse de manera muy sistemática, y a la vez burocrática, a la llamada Escuela de Annales. Salvo algunas raras excepciones, como la de Georges Duby, que se consideraron parte de esta corriente historiográfica, pero sin renunciar a los principios fundamentales del marxismo.³⁷

La convicción científica globalizante que se manifiesta desde la etapa preannales anterior a 1920, lógicamente con la influencia de Henri Berr, permite ya en los años 20 un acercamiento más refinado a la geografía, la economía, la sociología, la psicología, la lingüística y finalmente a la antropología. Bastaría recordar los libros *Les rois thaumaturges* (1924) y *Martin Luther. Un destin* (1927) de Marc Bloch y Lucien Febvre, respectivamente, para entender este proceso. En los años 30 y 40 la revista privilegia lo económico, para más tarde —desde los años 50, específicamente— abrirse a las otras ciencias sociales y al estudio de lo social, lo cultural y lo humano en general. Para luego, en su última etapa, la actual, aproximarse a la historia de las mentalidades y de las relaciones de género. Esta convicción científica globalizante, cultivada gracias a su independencia política, permitió a esta escuela una renovación constante y permanente. Así pudieron enriquecerse con la vecindad al marxismo, al funcionalismo y al estructuralismo, pero sin encerrarse en ninguna de esas denominadas teorías sociales o escuelas de pensamiento.

Esta convicción, además, les permitió involucrarse, nutrirse y relacionarse estrechamente con el desenvolvimiento de las tradiciones —para no decir teorías, ni escuelas— intelectuales, culturales

³⁶ Esto lo encontramos ampliamente descrito en su ensayo «L' appetit de l' histoire». En el libro colectivo *Essais d' ego-histoire*, París, Gallimard, 1987, pp. 173-239.

³⁷ G. DUBY, *La historia continúa*. Madrid, Debate, 1992. El autor, de manera testimonial, muestra los pormenores de su itinerario intelectual y a través de la Escuela de Annales.

y científicas francesas del siglo xx: ¿qué representante de la Escuela de Annales no había leído y asimilado los libros más importantes de Emile Durkheim, François Smiand, Marcel Mauss, Maurice Halbwachs, Lucien Goldmann, Michel Foucault, Jacques Lacan, Jean-Paul Sartre y Claude Lévi-Strauss? Para mencionar sólo unos nombres, excluyendo injustamente a geógrafos, economistas y filósofos que también influyeron poderosamente en los historiadores de esta escuela. Esta suerte de libertad para «visitar», como solía decir F. Braudel, las otras ciencias sociales, enriqueció a la Escuela de Annales, a tal punto de dominar la historiografía francesa, opacando —de alguna manera— el marxismo ortodoxo de Pierre Vilar, el marxismo remozado de Michel Vovelle, el conservadorismo teórico de Pierre Chaunu y la rica e imaginativa historia institucional de Roland Mousnier y de otros viejos historiadores franceses reticentes a las novedades que traían las ciencias sociales. Entonces, la Escuela de Annales, tal como es ampliamente conocida, es una tendencia moderna dentro de la historiografía francesa, amplia, heterogénea y de conocida vocación nacionalista.

También quisiera anotar que, mirada desde un país latinoamericano, los cuatro períodos de la Revista Annales —y metafóricamente de la escuela encarnada en ella—, desde los fundadores (interesados en la historia social, económica y cultural), pasando por la geohistoria de F. Braudel, hasta la generación interesada en las mentalidades y en la historia total, no significa (como lo indica Ruggiero Romano),³⁸ una renuncia a los fundadores, ni una deriva historiográfica, sino más bien una multiplicación de los territorios de estudio, una búsqueda de nuevas explicaciones a viejos problemas y una aproximación a otras ciencias sociales. Curiosamente este nuevo impulso busca, en mi opinión, emparentarse con los fundadores, L. Febvre y M. Bloch específicamente, y con algunos de los libros con los cuales se inicia el estudio de las actitudes mentales o de las mentalidades en la historia. Me refiero a *Los reyestaumaturgos* y *El problema de incredulidad en el siglo xvi*; *La religión de Rabelais*, de 1924 y 1942, respectivamente.

³⁸ Fernand BRAUDEL, «1949 nacimiento de un gran libro: El Mediterráneo». En *Primeras jornadas braudelianas*. México, 1993. Ruggiero Romano destaca muy bien la importancia del análisis geográfico, del tiempo lento de la geografía y de todas sus implicancias en el proceso histórico, dentro de la obra de Braudel, pero critica el abandono de lo social y lo económico en la historiografía actual.

Hay algo que finalmente quisiera rápidamente retomar: su carácter innovador, no convencional y su independencia de las instituciones públicas tradicionales. No conozco la evolución más reciente de esta escuela histórica, pero este alejamiento quizá me permita señalar ciertos hechos con mayor nitidez y rotundidad. Me detengo solamente en su independencia de las instituciones públicas y su compromiso con una visión renovada y renovadora de la historia francesa. F. Braudel (1991: 28) señala, de manera muy esquemática, cuatro momentos en la conducción y dirección de la Revista *Annales*: 1929-1945 (M. Bloch y L. Febvre); 1946-1956 (L. Febvre); 1956-1968 (F. Braudel) y el período posterior, que podría ser —por su esencia y naturaleza— muy cercano al presente, desde 1968 a la actualidad, bajo la conducción de Jacques Le Goff, Inmanuel Le Roy Ladurie y Marc Ferro. No puedo detenerme a analizar cada uno de estos períodos, pero en cambio sí puedo afirmar que es muy notable la progresiva institucionalización de esta escuela desde la aparición de la *Maison de Sciences de l'Homme*. Casi todos los representantes de esta escuela, salvo error u omisión, son profesores de la *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales* o investigadores con un laboratorio en el CNRS o en la *Maison de Sciences de l'Homme*. Quedan ya muy lejanos los tiempos de Henri Berr, de M. Bloch, la tertulia de L. Febvre, para pasar —probablemente desde los tiempos de F. Braudel— a esas formas parisinas de trabajo —muy en boga actualmente y extensivas al conjunto de las ciencias sociales— que G. Duby, como buen medievalista, ha denominado como formas feudales de organización del trabajo.

Esto explica quizá la pérdida momentánea de brillo de esta escuela y la emergencia de los ímpetus innovadores, iconoclastas de las posiciones «revisionistas», de François Furet, Mona Ozouf y de otros historiadores actualmente trabajando en el Instituto Raymond Aron de París. Todo parecería indicar, si consideramos lo que sugieren R. Romano y el historiador mejicano Carlos A. Aguirre Rojas, que cuando esta escuela historiográfica fue perdiendo su fuerza en Francia, sus influencias y repercusiones se volvieron más notorias en el resto del mundo y especialmente en América Latina.³⁹

³⁹ Ver su ensayo «Dimensiones y alcances de la obra de Fernand Braudel». En *Primeras jornadas braudelianas*, (México, 1993). También se pueden ver los

a. La influencia clásica francesa en el Perú (1930-1950)

Digo clásica para no decir inicial, tradicional o utilizar otro adjetivo aún más arbitrario. Quizá sería más adecuado decir la influencia solitaria, o individual, que ciertos intelectuales, historiadores o antropólogos franceses ejercieron sobre algunos intelectuales o estudiosos peruanos durante este período de 1930 a 1950. No quisiera referirme a todos los afrancesados peruanos de esos años, como los hermanos Francisco (1883-1953) y Ventura García Calderón (1886-1959), que vivieron mucho tiempo en Francia, escribieron en francés en algunos casos, pero que no tuvieron —quizá por la formación clásica literaria que poseían, por sus ideas políticas y por sus orígenes de clase— un acercamiento más o menos orgánico a la Escuela de Annales. Mención aparte merece José de la Riva-Agüero (1885-1944), como solía indicar Raúl Porras, caudillo espiritual de la generación del novecientos, quien poseyó una vastísima formación hispanista, gozó del padrinazgo intelectual de Unamuno y Menéndez Pelayo en su juventud y que, como es muy bien conocido, evolucionó desde sus posiciones liberales futuristas de los años 1910-1919 a un conservadorismo político, a una abierta simpatía por los fascismos europeos y a un catolicismo ultramontano entre 1930 y 1944, año de su muerte. Podríamos decir que Raúl Porras, como él mismo lo reconoció, no escapó a su influencia: «Por eso, tanto para los que le conocían como para los que le negaban, en un país donde la cultura, regida por la ley de la improvisación, está hecha de plagios y de clisés, pudo aparecer como un encomendero feudal, dueño de vastos e inajenables predios de la cultura, a menudo saqueados y devastados por depredadores de todo género, y que sólo un humanista excelso como él pudo señorialmente dominar».⁴⁰

Quisiera más bien referirme a dos franceses muy conocidos en el Perú:

Paul Rivet (1876-1958), antropólogo, lingüista, diputado socialista, muy interesado en la historia y fundador del Musée de l'Homme de París. Desde 1930, P. Rivet visitó frecuentemente el

diversos ensayos publicados en la revista Eslabones, México, enero (1994) N.º 7, en la sección Ecos de la Historiografía Francesa en América Latina.

⁴⁰ R. PORRAS BARRENECHEA, La marca del escritor. Lima, FCE, 1994, p. 128.

Perú, trabó amistad con numerosos estudiosos peruanos, fomentó los estudios antropológicos, históricos, lingüísticos y renovó la apreciación que se tenía de las culturas indígenas. Desconozco la relación que existió entre Paul Rivet y Alfred Mètraux (1902-1963), pero es posible constatar una continuidad entre ellos. El libro del primero sobre los Orígenes del hombre americano (1943) defendió dos teorías histórico-antropológicas de amplia difusión y aceptación en el Perú: la inmigración tardía asiática y polinésica que pobló América y el autoctonismo de las culturas indígenas americanas.

La segunda teoría, que provenía de la arqueología, le permitió un buen diálogo con el arqueólogo peruano Julio C. Tello y también con la moderna arqueología peruana y andina en general. Paul Rivet, durante este período, reunió una rica bibliografía peruana en el Musée de l'Homme de París, fomentó las investigaciones antropológicas, arqueológicas y finalmente, lo que podemos considerar como una modalidad particular de influencia, donó una rica colección bibliográfica de estudios andinos a la Biblioteca Nacional de Lima.

Un segundo personaje francés fue Marcel Bataillon (1895-1977); hispanista, culto historiador literario, gran conocedor de la presencia de Erasmo y del humanismo en la España del siglo XVI.

Desgraciadamente desconozco los pormenores de su presencia en el Perú,⁴¹ a pesar de haber tenido un rápido acceso a la correspondencia de la historiadora peruana Ella Dunbar Templey y haber podido constatar que ella mantuvo una cierta comunicación con M. Bataillon.

Además de los libros dedicados y varias otras publicaciones menores que envió a la historiadora peruana, quien probablemente conoció al académico francés en la tertulia del historiador peruano Raúl Porrás Barrenechea (1897-1960), gran conocedor de las crónicas históricas de los siglos XVI-XVII, historiador culto y literario, que influyó muchísimo en toda una generación de historiadores que podríamos denominar «La generación de los años 50». La afinidad entre Bataillon y Porrás Barrenechea parece indiscutible; ambos intentaron conocer los aspectos positivos que España

⁴¹ Una continuación de esta corriente o influencia francesa, por supuesto en términos más modernos, la representa Bernard Lavalle, que ha realizado interesantes estudios para conocer la acción de los criollos en la época colonial tardía.

trajo al Nuevo Mundo. Los estudios de M. Bataillon, por otro lado, sobre Francisco de la Cruz (quemado vivo por la Inquisición en Lima, 1572), sobre el significado de la rebelión de Gonzalo Pizarro (1548), y sobre el original lenguaje de los cronistas españoles del siglo xvi sirvieron de inspiración a R. Porrás Barrenechea e incluso a sus discípulos más cercanos como Ella Dunbar Temple.

François Chevalier, el gran mexicanista, fue otro historiador francés que, de diversas maneras, influyó notablemente sobre la generación de historiadores de los 50. Su estudio clásico *La formation des grands domaines au Mexique. Terre et société aux xvi-xviii siècles* (1952) o sus *Instrucciones a los hermanos jesuitas administradores de haciendas* (1959) y un ensayo sobre la expansión de la hacienda andina peruana a fines del siglo xix e inicios del xx tendrán una notoria repercusión en algunos historiadores peruanos.

Estos cuatro personajes, Paul Rivet, Marcel Bataillon, Alfred Métraux y François Chevalier, influyeron de manera muy desigual sobre diversos especialistas peruanos. La influencia de Marcel Bataillon, hispanista y generoso intérprete de la historia española de la época colonial, afectará principalmente a Raúl Porrás Barrenechea y algunos historiadores conservadores nucleados dentro del Instituto Riva-Agüero de la Universidad Católica de Lima. Por otro lado, Paul Rivet y Alfred Métraux, con sus diversos estudios y relaciones personales, terminaron contribuyendo eficazmente al redescubrimiento de lo andino, de los indígenas quechuas y de sus culturas sobrevivientes en pleno siglo xx. El pequeño gran libro de A. Métraux, *Les Incas* (1961), además de popularizar los resultados de las investigaciones de John V. Murra, contribuyó a confirmar la concepción de que los campesinos quechuas de la actualidad, sumidos en la miseria y en la explotación feudal andina, eran los detentadores, reinventores, herederos de la cultura, material y espiritual, que poseyó el *hatunruna* (mayoría social) de la época inca. Los estudios de ambos antropólogos apuntarán en esta misma dirección: hacia el descubrimiento de la historia y de la cultura de los hombres andinos, de los indígenas, de los conquistados en el siglo xvi. Los estudios de F. Chevalier, de la misma manera, apuntan en igual dirección: estudiar las diversas dimensiones de la historia rural andina; las haciendas, las comunidades indígenas y el campesinado andino. La influencia clásica francesa sobre la histo-

riografía peruana, en este período de 1930 a 1950, se hará efectiva sobre personas aisladas, a través de contactos esporádicos y lejanos. Eran las visitas de estos personajes al Perú, así como la circulación restringida de sus libros y estudios, los principales mecanismos de transmisión de la influencia clásica francesa.

b. Mitos (1950-1970): las primeras influencias de la Escuela de Annales

En el Perú, con una cierta nitidez, podemos distinguir a una generación de historiadores de los años 50, a la que podríamos llamar la generación de la ruptura. A ella pertenecen, entre otros, Carlos Aranibar Zerpa, Armando Nieto Vélez (n. 1931), Waldemar Espinoza Soriano (n. 1936), Antonio del Busto Duthurburu (n. 1932), Luis Millones, Miguel Maticorena Estrada, Franklin Pease (n. 1939) y Pablo Macera (1929). En la arqueología podemos mencionar a Duccio Bonavia (n. 1935) y Ramiro Matos Mendieta. En la lingüística a Alfredo Torero; en la sociología a Aníbal Quijano, Julio Cotler y Carlos Franco y en la antropología a José Matos Mar (n. 1921) y Héctor Martínez. Me interesa, en este caso, analizar solamente al grupo de los historiadores y en particular a uno de ellos: Pablo Macera.

Este grupo, de los nacidos más o menos entre 1929 y 1939, que realizó sus estudios en los años 50, se formó bajo la influencia de dos corrientes tradicionales de la historiografía peruana de entonces: a) La del Instituto Riva-Agüero en la Universidad Católica de Lima (bajo la influencia del pensamiento católico, conservador y aún hispanista del historiador José de la Riva-Agüero); y b) La de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, bajo la influencia liberal, literaria, hispanista y erudita de Raúl Porras Barrenechea. Habría aquí que distinguir —de manera muy general— hasta tres períodos en la vida de Porras historiador: los años de estudios universitarios (y aun los 20), cuando su familia vivía aún en la calle Mogollón del centro de Lima, en que frecuentó estrechamente a los miembros de la denominada generación del centenario como lo indicó Jorge Basadre, «[...] pues allí se reunía con frecuencia un grupo, en el que estaban Carlos Moreyra y Paz Soldán, Guillermo Luna Cartland, Ricardo Vegas García, Víctor Raúl Haya de la To-

rre, Jorge Guillermo Leguía, Luis Alberto Sánchez, Humberto del Águila y otros estudiantes».⁴² Los años 30, cuando Riva-Agüero regresa de Europa y ante el ascenso de los fascismos europeos, Porrascabaja la esfera de influencia del caudillo espiritual. «Nunca estuvo Porrascerca de Riva-Agüero en el ánimo y en el espíritu. Es el Porrascde la primera madurez, el hispanista combativo, el último conquistador, como se llamaba a veces con ironía y con un poco (nada más que un poco) de verdad», dice Luis Loayza.⁴³

Luego viene el interesante período del Porrasc liberal (1949-1960): «preferimos al otro, al Porrasc de los últimos años, que comienzan en 1949 a su regreso a Lima, después de renunciar a la embajada en España. Cambió su vida, fueron cambiando seguramente algunas de sus ideas. Mantuvo una lealtad apasionada a la memoria de José de la Riva-Agüero pero fue haciéndose más liberal; quizá le interesaban un poco menos los conquistadores y un poco más el Inca Garcilaso» (PORRAS 1994: 10). Es ya el Porrasc, que en los años 50, dará vida a una intensa y animada tertulia en su casa de la calle Colina, en el entonces aristocrático distrito de Miraflores.⁴⁴ Esta relación con la juventud, en su casa, alrededor de los libros, es uno de los méritos mayores que le concede Wáshington Delgado: «Yo concurrí a ellas [las tertulias] muchas noches, aunque no tantas, por cierto, como hubiera deseado. En el vestíbulo de esa casa, o en algunas de sus habitaciones atestadas de libros, un grupo de jóvenes, entusiastas y esperanzados como todos los jóvenes, escuchábamos la charla amena, cálida, a ratos punzante, siempre magistral del maestro Porrasc.»⁴⁵ A finales de los años 50 era canciller de la República, es decir, Ministro de Relaciones Exteriores, y ganó un gran prestigio nacional cuando defendió en la asamblea de la Organización de los Estados Americanos, realizada en Costa Rica en 1960, la libertad de Cuba a elegir su propio sistema de gobierno. El mismo Wáshington Delgado lo re-

⁴² Jorge BASADRE, *La vida y la historia. Ensayos sobre personas, lugares y problemas*. Lima: fondo del libro del Banco Internacional, 1975, p. 249.

⁴³ Así lo indica en el prólogo a *La marca del escritor*, op. cit., pp. 9-10.

⁴⁴ En el reciente libro de Mario VARGAS LLOSA *El pez en el agua. Memorias*, (Barcelona: Seix-Barral, 1993) se puede encontrar un riquísimo y, desgraciadamente, a la vez subjetivo anecdótico sobre los jóvenes universitarios que se reunían alrededor de Porrasc Barrenechea en los años 50.

⁴⁵ «Evocación de un maestro y de un historiador». En R. PORRAS BARRENECHEA, *Ideólogos de la Emancipación*. Lima, Ed. Milla Batres, 1974, pp. VIII-XI.

cuerda muy emocionado. «Es necesario recordar sobre todo este episodio definitivo de la existencia de Raúl Porras porque ahí reside la medida exacta de su grandeza humana y porque en esta hora de rebelión y crisis, este episodio constituye una lección permanente de dignidad moral» (PORRAS 1974: x).

En la Facultad de Letras de la Universidad de San Marcos, en estos años 50, logró consolidar la existencia del Instituto de Historia, reformar el plan de estudios de la especialidad, oponerse al avance arrollador de la apristización en la Universidad, desarrollar cursos sobre fuentes históricas peruanas que atraían al público en general y discutir acerca de la naturaleza, científica, humanista y literaria, de la historia. Los libros de Jakob Burckhardt, Leopold von Ranke, Theodor Mommsen, B. Croce, Thomas Carlyle, Fustel de Coulanges, J. G. Droysen y Friedrich Meinecke, por ejemplo, fueron discutidos, junto a los clásicos griegos y latinos. Raúl Porras, un hombre de una vasta y refinada cultura, diplomático de carrera, brillante maestro universitario e historiador de vocación, se interesó por casi toda la historia peruana, del siglo XVI al XX. Bastaría recordar sus publicaciones sobre las crónicas y los cronistas de los siglos XVI y XVII, su interés permanente por escribir un gran libro sobre el conquistador Francisco Pizarro, sus estudios sobre la Independencia, su admiración por el ideólogo republicano José Faustino Sánchez Carrión y, finalmente, sus publicaciones, casi como correlato obligado de su oficio de diplomático, sobre la historia de las fronteras peruanas. Sin embargo, hay que decirlo para que quede muy claro, su interés permanente fueron las crónicas y los cronistas de la época colonial: las estudió, analizó, descubrió algunas y publicó muchas en ediciones modestas, pero muy bien cuidadas. En este campo encontramos su contribución más original e importante.

Por otro lado, si analizamos con cuidado la obra de este historiador podríamos descubrir su gran interés—especialmente en los últimos 15 años de su vida— en entender el Perú como colectividad mestiza, construida por la acción de los grandes hombres, producto de eventos notables (el Tahuantinsuyo, la conquista, la evangelización y la independencia), realizados tanto por indígenas, españoles, criollos y mestizos, incluyendo aun a otros grupos étnicos minoritarios. Su interpretación de la historia peruana, a lo

Jules Michelet de la Francia del siglo XIX, se acercaba a la idea romántica de considerar a la nación, la colectividad, la república moderna, como el gran resultado del proceso histórico peruano. Raúl Porras Barrenechea no tenía dudas al definir el Perú: lo entendía como una nación mestiza, integrada, andina, occidental y cristiana, enriquecida y fortalecida con la llegada de los españoles y el advenimiento de la cultura occidental.

Esta posición lo alejó de la gente del Instituto Riva-Agüero, lo decidió a promover una tertulia informal y como para compensar, o disimular, su interés por el conquistador Pizarro, dedicó una preferente atención a estudiar al cronista mestizo peruano Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616). Siguió sus pasos en España, en las ciudades donde el Inca vivió, primero en Montilla (1560-1590) y luego en Córdoba (1590-1616); descubrió numerosos documentos garcilasianos, entabló amistad con estudiosos montillanos, con el alcalde de esta ciudad y recuperó, para la memoria de Montilla, el recuerdo de los 30 años pasados por el Inca Garcilaso en esta pequeña ciudad andaluza. Raúl Porras Barrenechea, descendiente de blancos criollos de la región de Ica (costa sur del Perú), empujado por sus convicciones intelectuales y políticas, defendió el mestizaje, sin renegar de la herencia española, pero sin apreciar la real importancia y dimensión de las culturas indígenas andinas. Su gran interés, ternura y dedicación a estudiar y comprender la obra del Inca Garcilaso, un mestizo cultural y biológico, y su enorme dificultad para leer y entender a Guamán Poma de Ayala, cronista indio ayacuchano de la misma época, resumen muy bien su interpretación de la historia peruana y su definición del Perú como nación. Pero no podemos dejar de reconocer el mérito innegable de su estudio pionero «El cronista indio Felipe Guamán P. de Ayala» de 1946 donde habla de la utopía reformista de este cronista. Si bien pudo equivocarse al buscar una buena sintaxis y gramática castellanas en este cronista, al criticar las que encontró, tuvo muchos aciertos al analizar el significado político de la propuesta reformista del autor de Nueva crónica y buen gobierno.

A la tertulia que se reunía alrededor del maestro Raúl Porras asistían jóvenes historiadores, literatos, antropólogos, arqueólogos y lingüistas. Era un cenáculo multidisciplinario donde los jóvenes encontraban las novedades que el maestro comentaba, donde se

establecían nuevas amistades y los jóvenes se acercaban a connotados especialistas extranjeros interesados en el Perú. Allí conocieron, muy probablemente, a Paul Rivet, Marcel Bataillon, Philip A. Means, Fernand Braudel, Louis Baudin, Hienrich Cunow, Herman Trimborn, George Kubler, John H. Rowe, John V. Murra, Manuel Ballesteros, François Bourricaud y R. Tom Zuidema, por ejemplo. Americanos y europeos, buenos especialistas, algunos jóvenes y otros ya consagrados, interesados en la parte no-occidental de las realidades peruanas.

Los discípulos de Raúl Porras Barrenechea, de nuevo me limitaré solamente a los historiadores, siguieron las huellas —cada uno a su manera— del gran maestro. Esto es aún más notorio en los mismos años 50 y en el primer lustro de la década siguiente: continuaron con los estudios de las crónicas, los cronistas, la conciencia criolla de 1821 y los problemas de una república criolla, mestiza y occidental. ¿El maestro pudo más que los esporádicos visitantes a la tertulia de la calle Colina? Los discípulos, al parecer, continuaron la huella del maestro solamente por unos años y luego acentuaron su independencia intelectual, política y profesional. ¿Cuáles fueron los caminos de la libertad y la independencia? En primer lugar, y de manera definitiva, la muerte del maestro en 1960 y la necesidad de buscar nuevas amistades y padrinos, como el gran historiador de la República Jorge Basadre Gröhmman (1903-1980), al etnohistoriador Luis E. Valcárcel (1891-1984) o al literato Luis A. Sánchez (1900 [-1994]) que comenzaron a gravitar sobre algunos de los que formaban parte de la tertulia anterior.

Luego las becas al extranjero, principalmente a Francia y a otros países europeos. Así como los literatos se trasladan e instalan en Europa (como Julio Ramón Ribeyro y Mario Vargas Llosa), algunos jóvenes historiadores hacen tímidamente lo mismo: Miguel Maticorena pasa cerca de 20 años en el Archivo de Indias de Sevilla, Pablo Macera un año en París y Waldemar Espinoza, al igual que María Rostworowski de Diez Canseco, visitan en diversos momentos los archivos españoles. Aquí quisiera mencionar un caso especial, el de Ella Dunbar Temple (1918 [-1998]), que estudió en la Universidad Católica de Lima, participó esporádicamente en la tertulia de la calle Colina de Miraflores, aunque 15 años mayor —en promedio— que todo el grupo antes mencionado. Por ansias

de independencia, originalidad o por influencias de los visitantes extranjeros a la tertulia, desde fines de los años 30 y particularmente en los años 40, se dedicó a desarrollar originales investigaciones sobre la historia de las familias nobles indígenas del período colonial: los incas del Cusco y los huancas del Perú central durante los siglos ⁴⁶ XVI-XVIII.

Recuerdo haber visto en un ejemplar de sus *Caciques Apolaya* (1943) obsequiado a Raúl Porras, conservado en la colección que este historiador donó a la Biblioteca Nacional, una tímida dedicatoria manuscrita al maestro ⁴⁷ donde casi se excusaba de ocuparse de temas que supuestamente no pertenecían a la «gran historia», criolla o mestiza del Perú.

María Rostworowski de Diez Canseco (n. 1915) recorrió también este camino de independencia y autonomía; mujer autodidacta, que pasó muy rápidamente por la diplomacia peruana, gran conocedora de los archivos andinos, con la publicación de su importante libro *Pachacutec Inca Yupanqui* en 1953 inició su fecunda carrera de historiadora. Las dos mujeres, probablemente por razones cronológicas, de posición social o de género (casadas o solteras, pero con independencia económica), dan este importante paso. Ella Dunbar Temple, por diversas razones, dejará el tema preferido de su juventud y dedicará todo su período de madurez al estudio de las instituciones prehispánicas y coloniales, pero sin continuar con el ritmo de publicaciones que tuvo en los años 40.

Por otro lado, María Rostworowski, mostrando una admirable vitalidad, un sistemático trabajo en archivos y una envidiable formación autodidacta, desde el Instituto de Estudios Peruanos ha desplegado un productivo esfuerzo que le ha permitido publicar casi un docena de libros importantes en los últimos 15 años sobre la denominada etnohistoria andina o historia de los pueblos

⁴⁶ Basta mencionar «La descendencia de Huayna Capac» (1937-1948), «Los caciques Apolaya» (1943) o «La azarosa existencia de un mestizo de sangre imperial» de 1943. En esta misma línea María Rostworowski de Diez Canseco publicó *Curacas y sucesiones. Costa norte* en 1961 y *Los ascendientes de Pumacahua* en 1963. Bastaría recordar que por estos mismos años 50, John H. Rowe había ya comenzado a desarrollar todo un programa de investigación para demostrar la existencia y vitalidad de las familias nobles incas en el Cusco de la época colonial.

⁴⁷ En ella decía: «Dr. Raúl Porras: Ud. que ha potenciado tan brillantemente la figura de Pizarro y la obra de los cronistas de la conquista ¿querrá leer esta historia desaliñada de unos caciques disminuidos? Muy cordialmente: Ella Dunbar Temple».



Ella DUNBAR TEMPLE (1918-1998) y Paul RIVET (1876-1958) en Lima, 1951. La historiadora de los nobles incas mestizos y el gran animador de los estudios andinos. (Foto: Fundación Temple Radicatti-UNMSM).



Ella DUNBAR TEMPLE (1918-1998) y Marcel BATAILLON (1895-1977) hispanista francés autor, entre otros títulos, de Erasmo y España. (Foto: Instituto Raúl Porras Barrenechea-UNMSM).

indígenas sin escritura. Esas dos mujeres, por razones que ahora no me detengo a discutir, transitan —antes que los varones que rodearon a Raúl Porras— hacia la independencia y autonomía. Ellas son verdaderamente las fundadoras de la etnohistoria andina. Equivalente para la historia colonial a lo que Julio C. Tello significó para la arqueología y Luis E. Valcárcel para la historia inca. Se adentran, a través de los archivos y las crónicas coloniales, por los caminos de una moderna historia andina.

Un camino similar siguió Waldemar Espinoza: la historia de la conquista española, de los movimientos anticoloniales, de los grupos étnicos, de las instituciones hispánicas y del imperio de los incas. W. Espinoza, como lo indicó Pablo Macera en 1973, es un gran investigador de archivos, un infatigable trabajador, siempre atento a las nuevas publicaciones, pero casi cautivo del ensayo y de la fascinación de sus propios hallazgos documentales. La suma total de su obra, enorme por cierto, espera aún un balance, pero sin lugar a dudas deja traslucir —con mucha nitidez— la influencia de las nuevas inquietudes por estudiar las sociedades rurales y la parte no-occidental de nuestra historia.

Luego quisiera detenerme en Pablo Macera (n. 1929), uno de los asistentes a la tertulia de Raúl Porras que mostraba, desde los primeros momentos, una exuberante imaginación, una optimista vocación, una curiosidad permanente y una inteligencia muy viva. Pero a pesar de estas características, tan propias de su origen social (honorable clase media provinciana) y de una personalidad sin inhibiciones, no logró descubrir, ni explorar —en los años 50— nuevos territorios históricos, sino que continuó —con nuevos brillos y auténticas ideas— el derrotero señalado por el gran maestro. Su primer libro, *Tres etapas en el desarrollo de la conciencia nacional de 1958*, ganador del premio Fanal de la International Petroleum Company, era la búsqueda de las raíces del pensamiento independentista y anticolonial en las tradiciones intelectuales criollas del siglo XVIII. Las conclusiones de este libro las hubiera podido dictar el maestro antes de que la investigación haya concluido. Quizá por esto he escuchado decir a Pablo Macera, en varias oportunidades, que se avergonzaba de este libro, lógicamente de su juventud, y ciertamente por esta razón se negó sistemáticamente a reeditarlo.

Ignoro lo que sucedió en las relaciones entre Raúl Porras y Pablo Macera entre 1955 y 1960, pero lo cierto es que Luis A. Sánchez da testimonio que pocas semanas antes de morir, Raúl Porras Barrenechea se preocupaba seriamente del joven profesor Macera que a fines de septiembre de 1960 partía a Francia a realizar estudios e investigaciones por un año.⁴⁸

Unos meses más o unos meses menos, pero lo suficiente para acercarse al idioma (francés), a las librerías del Quartier Latin, trabajar en la Biblioteca Nacional de París, visitar Les Archives Nationaux de France y escuchar algunos historiadores en la entonces Ecole Pratique des Hautes Etudes.⁴⁹ Hacía ya cuatro años que había muerto Lucien Febvre, pero se hablaba aún mucho de sus libros y Fernand Braudel, entonces un hombre de 58 años, dirigía ya dinámicamente la revista *Annales* y desde el College de France, en la plenitud de sus capacidades alentaba investigaciones multidisciplinarias sobre el siglo XVI europeo.

En este momento el libro de François Chevalier, sobre el México rural de los siglos XVI y XVIII (1952), elaborado bajo la influencia de la Escuela de Annales, estaba en boga y era de consulta casi obligatoria para cualquier estudioso latinoamericano. El estructuralismo de Lévi-Strauss recién iniciaba su despegue, pero sus repercusiones en las demás ciencias sociales aún no eran muy importantes en el horizonte intelectual francés.

El resultado de la estadía de Pablo Macera en Francia fue una tesis de bachiller, presentada en San Marcos a su regreso, que denominó *La imagen francesa del Perú* (1962), y que luego de unos años fue publicada como libro (1976).

Pero lo más interesante que trajo fueron las ideas, los libros y las nuevas amistades: las menciones durante sus clases a Ernest Cassirer, Marc Bloch, Lucien Febvre, François Simiand, Ernest

⁴⁸ «En la mañana del 27 de setiembre (de 1960), a eso de las 11:00 a.m. sonó el teléfono de mi bufete de abogado. Tomé el auricular: la voz de Raúl lejana y trémula, casi imperceptible, preguntaba por mí: «Quiero pedirte un favor, Luis Alberto; esta tarde, en la sesión de la Facultad, se debe ver la licencia de Pablo Macera, joven profesor a quien conoces, va a viajar a París. Por favor, apóyalo y saca su asunto adelante...», L. A. SÁNCHEZ, Testimonio personal 4. Las confidencias de Caronte, 1956-1967. Lima, Mosca Azul Editores, 1969, pp. 104-105.

⁴⁹ «En 1960 fui catapultado de Lima a París con una beca de la UNESCO que no supe aprovechar aunque las apariencias indiquen lo contrario», Pablo MACERA, *La imagen francesa del Perú*. Lima, 1976, p. 7.

Labrousse, Paul Mantoux, Henri Pirenne, Benedetto Croce, Paul Hazard, Max Weber, Karl Marx y Pierre Vilar eran reveladoras de sus nuevas inquietudes.

Luego de su regreso, por su brillantez y heterodoxia, al igual que el otro discípulo de Raúl Porras, Carlos Aranibar Zerpa, se hizo cargo del curso Historia General del Perú que debían llevar todos los alumnos ingresantes a la Facultad de Letras de entonces. Transmitía entusiasmo, ideas nuevas, involucraba a sus estudiantes en sus investigaciones, prestaba generosamente libros y reunía en su casa, casi de manera sistemática, a un pequeño grupo de alumnos que provenían de las ciencias sociales en general.

Era un esfuerzo por repetir la tertulia de Raúl Porras; en un lugar más mesocrático, la calle José Díaz, junto al Estadio Nacional de Fútbol, a 100 metros del populoso barrio La Victoria, en una vieja casona, quizá de los años 40, pero donde los que asistíamos podíamos escuchar inteligentes conversaciones, fortalecer nuestras vocaciones y acceder a las novedades que se publicaban en el campo de las ciencias sociales y en la historia en particular. Las habitaciones del primer piso de su casa estaban colmadas de libros, ficheros de investigación, artesanías de diversas regiones del Perú y algunos cuadros de pinturas coloniales.

En los años 60 era un historiador poco conocido periódicamente, un intelectual brillante, con una curiosidad sin límites, con un estilo de vida austero, hasta estoico, muy tradicional, respetuoso de las devociones religiosas, alejado de las militancias políticas, amigo de la gente de izquierda, apegado a la familia y ciertamente satisfecho de la honorabilidad de las familias Macera y D'allorso, que le daban sus dos apellidos. El primero de menor alcurnia que el segundo.

En la casa de la calle José Díaz, en la irregular tertulia, a la cual asistían jóvenes de San Marcos y de la Universidad Católica, entre las tensiones del trabajo en equipo y la visita de profesores extranjeros, se produce el nacimiento de una moderna historia crítica, nacional, andina y peruana. El primer paso, como ruptura de su formación anterior, fue su acercamiento a la historia económica: el libro de Max Weber (Historia económica general), el de H. Pirenne (Historia económica y social de la Edad Media), el de Ernest Labrousse (Historia social y fluctuaciones económicas), de Earl J. Hamilton (El tesoro americano y la revolución de los precios en Europa), de Ruggiero

Romano (Chile en el siglo XVIII: una economía colonial) y la gran antología de Pierre Vilar, *Crecimiento y desarrollo* de 1964, nos acercaron a una dimensión nueva de la historia económica y a uno de los grandes historiadores marxistas del momento, P. Vilar. En sus cursos también conocimos los libros de Mario Góngora, Rolando Mellafe, Álvaro Jara y Germán Carrera Damas. Algunos de ellos, incluso, pasaron por las aulas de nuestra facultad de entonces.

Esta tertulia, bastante informal y libre, hacia 1966 se convirtió en el Seminario de Historia Rural Andina. En los años 1964 y 1965, P. Macera, con un grupo de nosotros, había explorado intensamente los fondos de Temporalidades (documentos de los jesuitas recogidos por la administración española luego de la expulsión de 1767) que se encargó del secuestro de los bienes de la Compañía de Jesús, rurales y urbanos, y de su administración posterior. Los libros contables, las titulaciones de las haciendas, los papeles de los jesuitas le permitieron ingresar firmemente en la historia rural andina. Su entusiasmo por la historia económica y por los papeles de la Compañía de Jesús era desbordante y contagioso. Sus estudios sobre la conciencia criolla, el pensamiento probabilista, la educación elemental en la colonia y las bibliotecas privadas habían quedado atrás. La historia económica le permitió el acercamiento al estudio del funcionamiento de la hacienda andina, al entendimiento del peso de la religión en las actividades económicas signacianas y a las diversas formas de reclutamiento y explotación de las poblaciones indias. Negros esclavos, indios siervos y asiáticos esclavizados se convierten en los personajes centrales de sus investigaciones. Su interés por la historia rural, desde las haciendas feudales andinas a las plantaciones esclavistas de la costa, lo llevó a explorar la larga duración de los siglos coloniales y republicanos. Le interesaban los precios, los salarios, los volúmenes comercializados, pero más como expresiones cualitativas de una historia social que como magnitudes cuantitativas de una historia económica interesada en el número y las series estadísticas. El libro de P. Vilar, *Crecimiento y desarrollo*, y los ensayos de R. Romano, eran sus publicaciones de cabecera por estos años. En la década de los 70 regresa a sus intereses originales, la historia social, política y de la cultura en general. Pero esta vez para estudiar la historia andina, indígena y para profundizar su acercamiento a la historia de la sublevación de Túpac Amaru (1780-81), de los

curacas rebeldes y de la cultura indígena y popular. Lo andino comienza a parecer en una dimensión diferente en sus estudios: pueblos y formas de vida derrotados en el siglo *xvi*, perseguidos y prohibidos en el *xvii*, intentando la recuperación de sus territorios y culturas en el siglo *xviii* y víctimas de la marginación durante la república criolla de los siglos *xix* y *xx*.

En sus esquemas generales de interpretación, como el expresado en su libro *Visión histórica del Perú (del paleolítico al proceso de 1968)*, Lima, 1978, en los cuales se puede encontrar una notable influencia de José Carlos Mariátegui, comienza a entender nuestro proceso histórico como la historia de una enorme derrota, una continuada frustración y como la degradación constante de las poblaciones indígenas, quienes eran los legítimos —según él— dueños de los territorios peruanos y los que aportaban la originalidad y singularidad de la nación peruana. Su interés por el descubrimiento de lo andino se vuelve desbordante y apasionado: la historia, de acuerdo con él, adquiere su validez y utilidad social en tanto contribuye a revelar la historia de la explotación y de la marginalidad de las poblaciones andinas. Conquistadas y explotadas por los colonizadores españoles y nuevamente explotadas y marginalizadas por los criollos durante el período republicano.

Pablo Macera, de alguna manera, anunciaba —en sus ensayos, artículos y entrevistas periodísticas— que la revolución peruana debería pasar por la reivindicación de las poblaciones y culturas indígenas. Ésta era un deber político para los revolucionarios y una obligación ética y moral para los grupos dominantes en el Perú. La inevitabilidad de la reivindicación del indígena y el Perú como una nación forjada por las luchas, las ideas y la imaginación de los hombres andinos eran sus dos mensajes principales que cautivaban a los jóvenes, contagiados del marxismo y de las ideas revolucionarias, que se acercaban a su entorno.

Pablo Macera, en los años 70, era el intelectual herético, iconoclasta, profético, augur, entrevistado constantemente por los periodistas, renovador, independiente y rebelde a los cautiverios intelectuales e institucionales. La Universidad de San Marcos le daba apoyo y le permitía una independencia casi sin límites. Era herético porque nunca fue cautivo de las teorías sociales o doctrinas políticas: leía a Marx, Weber, Lévi-Strauss, Lenin, Trotsky, Kautsky y podía citar a cualquiera de ellos en sus escritos. Era a la

vez iconoclasta por su renuncia al tipo de historia cultivado por Raúl Porras, por los criollos hispanistas del Instituto Riva-Agüero y por su interés en desarrollar una suerte de historia de los grupos oprimidos practicó un nuevo estilo historiográfico y descubrió nuevas problemáticas históricas.

Además era renovador en las metodologías y en los territorios históricos que comenzó a explotar (lo económico, lo social, lo cultural y la historia de las expresiones artísticas andinas). Una universidad nacional le permitió cultivar su independencia y rebeldía: no tuvo una revista, pero sí un mimeógrafo y multiplicó las publicaciones rústicas de limitada difusión. La tertulia, su espíritu iconoclasta, su actitud crítica, su convicción científica globalizante y su acercamiento a las tradiciones intelectuales peruanas lo convierten en un historiador cercano a la Escuela de Annales; sin que lo confiese, ni lo practique conscientemente, sino más bien por sus resultados finales.

Su independencia intelectual y su alejamiento de una abierta militancia política, su carácter antidogmático y su apertura a las diversas corrientes de las ciencias sociales lo convierten, aunque no lo quisiera o acepte, en un historiador afrancesado, muy cercano a la Escuela de Annales. Por otro lado, las realidades peruanas de su época —más por el camino de los compromisos inconscientes— lo condujeron a practicar un nuevo tipo de historia peruana que finalmente conduce a la emergencia de la moderna historia nacional andina. Que Pablo Macera sea un intelectual afrancesado es fácilmente constatable, casi indiscutible, aunque él no quisiera ahora admitirlo, pero que sea un «Historiador de Annales», por su independencia, heterodoxia e iconoclasia, es una afirmación que nos conduce tanto por el camino del mito como de las realidades de la influencia de la Escuela de Annales en la historiografía peruana contemporánea.

c. Realidades (1970-1990): la generación afrancesada, el marxismo y la revolución

¡Pablo Macera un historiador de la Escuela de Annales! El mismo Macera quizá no lo admitiría, por eso he llamado a ese capítulo «Mitos», porque se trata del período de las influencias, teóricas, metodológicas o temáticas, no conscientemente asumidas o deli-

beradamente practicadas. Nunca me pareció, por sus libros o sus clases en la Universidad, que haya realizado —en esa época— una lectura atenta y sistemática de los principales libros de Bloch, Febvre, Braudel, Labrousse o Vilar. Más aún, pienso que ninguno de los historiadores de su generación realizó una lectura completa de *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* de Fernand Braudel, por ejemplo. Esta carencia, muy probablemente, debilitó la consistencia teórica y metodológica de esta generación, pero les dejó libre la imaginación para explorar muchos territorios históricos y descubrir problemáticas en el proceso mismo de la investigación. Ésta es la forma, por otro lado, según Paule Braudel, la esposa del historiador francés, como Braudel descubrió la tres duraciones de la historia.⁵⁰

Con la generación nuestra, compuesta por quienes hemos nacido en los años 40, como Heraclio Bonilla y Alberto Flores-Galindo (1949-1990), por ejemplo, esta oposición se vuelve más sistemática, coherente y casi asumida conscientemente. A finales de los años 60, la embajada francesa comienza a otorgar, a jóvenes egresados peruanos en ciencias sociales, becas de estudio de larga duración que permitían elaborar la ambicionada tesis para obtener el doctorado de tercer ciclo en la universidad francesa luego de seguir, por lo menos, tres años de estudio en la *Ecole Pratique des Hautes Etudes*. Varios jóvenes peruanos, entre 1965 y 1975, pasamos entre dos y cuatro años realizando este tipo de estudios. Las becas de estudio, los libros, los viajes, las nuevas amistades, serán los mecanismos más eficaces para que la relación con la Escuela de Annales sea más sistemática, coherente y consciente. Estas becas se ganaban casi sin respaldo institucional y más como consecuencia de las iniciativas personales, del azar de una recomendación inesperada y de las ganas por perfeccionarse en un posgrado en el extranjero. ¿Por qué Francia? ¿Por qué la *Ecole Pratique des Hautes Etudes*? ¿Por qué buscar la dirección de Pierre Vilar, Ruggiero Romano, Alain Touraine o Henri Fabvre? Francia era, entonces, 1968.

⁵⁰ «Su aventura intelectual fue una lenta acumulación que iba esbozando poco a poco en él, no ideas, y menos todavía un sistema de ideas, sino más bien millones de imágenes, que constituían el fabuloso espectáculo de la historia, y en las que se mezclaba el ayer con el hoy. Y en todo ello ninguna preocupación de orden lógico. Más bien, ante todo, el placer por el descubrimiento» («Braudel antes de Braudel»), en *Primeras jornadas braudelianas*, pp. 92-93.

París una ciudad libre, donde podía adquirirse una cultura heterodoxa, moderna, sólida, revolucionaria y acceder —a través del aprendizaje del idioma— a una bibliografía casi infinita de novedades en ciencias sociales, Pierre Vilar, luego de su gran libro *Catalogne dans l'Espagne Moderne* (3 vols.) de 1962, se había convertido en uno de los historiadores marxistas más importantes en el mundo y, además, uno de los pocos franceses que publicaban más en España que en la misma Francia. Los mejores ejemplos son *Crecimiento y desarrollo. Economía e historia. Reflexiones sobre el caso español*, (Barcelona: Ariel, 1964) y *Oro y moneda en la historia que se convirtieron en nuestros libros favoritos entre los años 1966 y 1970*. Por otro lado, Ruggiero Romano, quizá aún más estrechamente vinculado a la Escuela de Annales, había comenzado a innovar las investigaciones sobre la América del Sur de la época colonial construyendo series de precios para el siglo XVIII chileno. Además, su seminario de la rue Saint-Guillaume, en la Ecole Pratique des Hautes Etudes, Problemas de Historia Económica, lo tenía dedicado a la América Latina desde el año 1958, así como su apartamento del boulevard Raspail estaba siempre abierto a todos los latinoamericanos seriamente empeñados en hacer la tesis de tercer ciclo.

En la Ecole Pratique, además, se podía escuchar a Fernand Braudel, Claude Lévi-Strauss, Nikos Poulantzas, Lucien Goldmann, frecuentar a jóvenes franceses que realizaban importantes investigaciones o que habían concluido libros que luego ejercerían una considerable influencia. Me limito a mencionar solamente: Pierre Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial «L'Extirpation de l'idolatrie», 1532 et 1660*, Lima-París, 1971 y el de Nathan Wachtel, *La visión des vaincus. Les indiens du Pérou devant la coque espagnole*, ed. Gallimard, también de 1971. París, en consecuencia, tenía un especial significado: aprendizaje del marxismo, del renovador avance de las ciencias sociales y acercamiento sistemático a la dinámica Escuela Histórica de Annales. Por todas estas razones, y gracias a las becas francesas de estudios, una docena de jóvenes egresados de facultades de letras y ciencias humanas del Perú, entre estos años 1965 y 1975, realizamos la anhelada aventura intelectual en Francia.

Quisiera detenerme solamente en dos casos representativos: Heraclio Bonilla (n. en 1940) y Alberto Flores-Galindo (1949-1990).

Uno de la Universidad Nacional de San Marcos, entonces vigorosa y creativa, y el segundo de la Universidad Católica del Perú, particular, de confesión católica, de moderna creación (1916) y dinamizada por los jóvenes egresados de San Marcos que se convierten en sus entusiastas profesores. H. Bonilla provenía de la especialidad de antropología, donde había participado en diversos trabajos de campo en regiones rurales, costeñas y andinas. Un joven que provenía de una modesta familia de la ciudad de Jauja (Perú central), ubicada en el fértil valle del Mantaro, cercana a las grandes haciendas ganaderas de las regiones altas y a los centros mineros de las grandes compañías americanas. Su padre, incluso, era un trabajador más de estas gigantescas compañías. Estudió en París entre los años 1966-1969, bajo la dirección de Ruggiero Romano y muy cerca de Fernand Braudel, Pierre Chaunu, François Chevalier y Pierre Vilar. Su tesis doctoral, publicada en 1974 con el título de Guano y burguesía en el Perú, elaborada a partir de archivos franceses e ingleses, le permitió estudiar un agitado período de la historia peruana (1840-1879) donde una riqueza de origen animal, el guano (estiércol de las aves marinas depositado en algunas islas frente al litoral) comenzó a exportarse para fertilizar los agotados campos agrícolas europeos. La tesis de H. Bonilla utilizaba conceptos como «burguesía», «mercado interno», «capitalismo mercantil», «economía de exportación», para demostrar que los considerables capitales que ingresaron al Perú en este período no lograron los objetivos que los administradores del capital y de la política peruana de entonces se habían propuesto. Dispendio de los ingresos por el guano (consolidación de la deuda interna), malas inversiones (bancos limeños poco rentables, ferrocarriles que no articularon al país y haciendas cañeras que multiplicaron los trapiches inútiles o de muy poca rentabilidad) y corrupción administrativa que condujeron, todos ellos, a la entrega de la comercialización del guano a empresarios extranjeros como el francés Auguste Dreyfus. En conclusión, como ya lo había indicado el historiador Jorge Basadre, una ocasión desaprovechada y un intento de explicación histórica que casi terminaba en la famosa ucronía de Charles Renouvier: mostrar lo que no sucedió pero que sí pudo ocurrir si las cosas hubieran marchado de una manera diferente.

H. Bonilla recurrió a las estadísticas: los precios del guano, los volúmenes exportados y descubrió las tendencias de largo plazo del siglo XIX peruano, las coyunturas de mediano plazo y las agitaciones que éstas producían en la vida social y política de la época. Era la primera vez que un historiador peruano hacía una aproximación de este tipo a nuestro primer siglo republicano para mostrar —con una buena argumentación y un sólido respaldo empírico— la frustración nacional que produjo el fracaso de la modernización, material, económica, política y social, que todos esperaban como fruto de las exportaciones del guano. Así como antes los metales no trajeron el beneficio, tampoco lo trajo el guano y no lo traerán el cobre, el petróleo, la caña de azúcar y el algodón en períodos posteriores. Era un intento de hacer una historia utilizando conceptos, discutiendo ideas y recurriendo a fuentes bastante seguras. El recurso a la economía, la sociología y aún la antropología le permitieron escribir un libro innovador.

El mismo autor, en los años 80, persistió en la historia económica, se alejó de la Escuela de Annales y se acercó de manera decidida a la *New Economic History* norteamericana y a los historiadores ingleses de la revista *Past and Present*: terminó muy cerca de Eric J. Hobsbawm, Perry Anderson, E. P. Thompson, John Coatsworth, Friedrich Katz, Eric van Young y Richard M. Morse. Heraclio Bonilla, por la naturaleza de la cooperación técnica y cultural francesa, que no ofrecía ninguna ayuda a las investigaciones posdoctorales, terminó muy crítico de la Escuela de Annales y de sus desarrollos más recientes y muy involucrado con el tipo de historia económica, social y política practicado en los Estados Unidos e Inglaterra. A este período pertenecen sus estudios sobre la independencia criolla de 1821, los 5 vols., con los informes de los cónsules denominado *Gran Bretaña y el Perú*.

Mecanismos de un control económico (1977), sus estudios sobre las lanas, las exportaciones peruanas (reunidas en su libro *Un siglo a la deriva, ensayos sobre el Perú, Bolivia y la guerra de 1980*) y sobre la minería de la sierra central.

H. Bonilla estuvo íntimamente vinculado al Instituto de Estudios Peruanos (de 1970 a 1980 aproximadamente) que había renovado las investigaciones sociales en el Perú. Este instituto, fundado por José Matos Mar, José María Arguedas, Jorge Bravo Bresani,

María Rostworowski y John V. Murra, a mediados de los años 60, había impulsado numerosas investigaciones sobre las sociedades campesinas modernas, las haciendas, las economías rurales andinas, la cultura y los ordenamientos andinos en general. Así se descubren los nuevos problemas agrarios, la urgencia de estudiar la cultura andina, los efectos nocivos de la oligarquía peruana y las diversas formas de la explotación terrateniente feudal andina. Las investigaciones que ellos promovían y las publicaciones que incansablemente editaban, principalmente en el período de 1975 y 1985, se orientaban a descubrir el Perú profundo, indio, atrasado, tradicional, original y a revelar sus potencialidades para el futuro.

El Instituto de Estudios Peruanos, que reunía a investigadores sociales renovadores, algunos muy cercanos al marxismo, pero todos muy decididos a descubrir, estudiar y difundir los verdaderos problemas del Perú de ayer y de hoy: la explotación terrateniente, el carácter de la oligarquía peruana, el subdesarrollo más acentuado en las regiones altoandinas, la explotación semifeudal de las poblaciones indígenas, la particular burguesía peruana y la ausencia de un proyecto nacional. En este ambiente, donde también trabajaba María Rostworowski, prosperaron sus investigaciones y se publicaron sus principales libros que cuestionaban la imagen histórica tradicional del Perú.

Yo mismo viajé a Francia. Había terminado en 1967 y en 1969 concluí una tesis sobre «Nueve bibliotecas jesuitas en el momento de la expulsión (1967)» tomando al libro de Lucien Febvre, Martín Lutero, un destino, como una referencia fundamental. Viajé a París en 1970 y en noviembre de 1973, gracias al aliento y dirección permanente de Ruggiero Romano, defendí mi tesis doctoral de tercer ciclo, que tres años más tarde el Instituto de Estudios Peruanos publicara con el título *De la encomienda a la hacienda capitalista. El valle del Jaquetépeque, s. XVI-XX*. Un intento de mirar la historia de un valle desde los cambios lentos de la geografía, sin descuidar la evolución demográfica, los cambios en la tenencia y propiedad de la tierra, tratando de señalar una periodificación del proceso económico y estudiando también los acontecimientos de muy a corto plazo como la sucesión de linajes de hacendados, la presencia de las órdenes religiosas y los movimientos sociales.

Era la primera mirada, en el largo período de cuatro siglos, a una región rural peruana muy bien delimitada. La geografía, la economía y aun la antropología al servicio de una historia con pretensiones globalizantes. Entre 1970 y 1973 asistí puntualmente a los seminarios de Ruggiero Romano, Fernand Braudel, Pierre Vilar, Frédéric Mauro e Immanuel Le Roy Ladurie. A través de ellos me acerqué a nuevas problemáticas, metodologías más estadísticas y esfuerzos concretos de investigación: mi interés principal era la historia agraria.

Pero aquí debo agregar que la biblioteca del Institut des Hautes Etudes pour l'Amérique Latine y la misma biblioteca personal de Ruggiero Romano me acercaron a importantes libros de historia sobre América Latina escritos por notables historiadores latinoamericanos. Bastaría mencionar Pueblo en viño de Luis Gonzáles y El valledel río Puanguede Jean Bordey Mario Góngora para recordar solamente dos libros que me resultaron tan provechosos como las innovadoras investigaciones de los historiadores franceses.

Luego, gracias a una segunda beca de estudios, realizo una segunda especialización de 1982 a 1983, en la ya denominada Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Habían pasado casi diez años de la defensa de mi doctorado, de mis lecturas de Marc Bloch, F. Braudel, I. Le Roy Ladurie; ahora tenía un mayor interés en la antropología, en lo que se comenzaba a denominar antropología histórica y en particular en los trabajos recientes de Jacques Le Goff y en la historia de las mentalidades. El libro de Le Goff *Naissance du purgatoire* de 1982 ejerció una influencia decisiva en mis nuevas investigaciones. Por eso asistí, de nuevo puntualmente, a los dos seminarios de Jacques Le Goff; también a los de C. Lévi-Strauss en el College de France y a los de Maurice Godelier y Marc Augé y realice algunas visitas esporádicas al seminario de François Furet.

Ahora quisiera analizar, aunque de manera muy general, el itinerario profesional de Alberto Flores-Galindo (1949-1990). Un joven de clase media limeña, educado en un colegio particular (La Salle) y luego un brillante alumno de Franklin Pease y H. Bonilla, en la Universidad Católica. En 1971, a los 22 años, defendió en esta misma universidad una tesis dedicada a estudiar a los trabajadores mineros de la sierra central del Perú entre 1900 y 1930. Era el

inicio fulgurante de un gran historiador. Al año siguiente, en 1972, con el apoyo de F. Pease y H. Bonilla, A. Flores-Galindo ganó una beca francesa de estudios y se instaló en París durante dos años (1972-1974), asistiendo a los cursos de P. Vilar, R. Romano, J. P. Vernat, Nikos Poulantzas y Robert Paris, un gran exégeta y conocedor de Gramsci. Dos años intensos dedicados a asistir a seminarios, conocer el idioma y leer todos los libros posibles. Sus intereses se centraron en el marxismo occidental (L. Althusser), el psicoanálisis, la *nouvelle histoire*, la sociología (P. Bourdieu), la antropología y la literatura francesa.

Nunca se interesó mucho en la geografía, la economía y la filosofía. El marxismo, lógicamente, fue su interés central y por añadidura su aplicación en el análisis histórico tal como lo hacían W. Kula, M. I. Finley, B. Geremek, E. P. Thompson, P. Anderson, A. Gramsci, A. Labriola, R. Paris y P. Vilar, por supuesto.

A. Flores-Galindo regresó a París en enero de 1983 a defender su tesis de tercer ciclo y volvimos a encontrarnos en esta ciudad dentro de una nueva coyuntura intelectual francesa: descenso del estructuralismo antropológico, ascenso del marxismo occidental y cuando la Escuela de Annales estaba plenamente orientada hacia la historia de las sensibilidades y de las mentalidades. La tesis de Flores-Galindo, dirigida por Ruggiero Romano, publicada luego como *Aristocracia y plebe. Lima, 1769-1780* en 1984 es un análisis integral de la sociedad limeña de entonces: la economía, los grupos sociales, las relaciones entre amos y esclavos, los grupos pobres marginales y los acontecimientos políticos que conducen a la independencia criolla de 1821.

Con Flores-Galindo, desde 1974, después de nuestro primer entrenamiento en Francia, publicamos numerosos trabajos en conjunto: sobre los diezmos en el siglo XVIII, el feudalismo andino y los movimientos sociales (1860-1830) y finalmente el libro *Apogeo y crisis de la República Aristocrática (1895-1930)* de 1980. Hacia 1978-79, cerrada para nosotros la tertulia de Pablo Macera, nos acercamos a Jorge Basadre [1903-1980], nuestro gran historiador de la República, para que leyese algunos capítulos de nuestro libro *Apogeo y crisis de la República Aristocrática*. Nuestras sorpresas fueron muy grandes: leyó algunos capítulos, nos sugirió pistas muy interesantes y comprobamos su gran soledad y aislamiento celosamente conservados.

Por su temperamento, inhibiciones y estilo de vida, muy pronto comprendimos por qué no se había rodeado, como en el caso de Raúl Porras B., de alumnos, de asistentes de investigación, de amigos y de una tertulia similar que hubiera producido, con toda seguridad, una influencia de incalculables dimensiones en nuestra generación de los años 60.

Tenía todas las condiciones para hacerlo, pero prefirió el aislamiento, la discreción, la distancia de los grupos políticos y del periodismo. Nos pareció, en estos años, que conocía todas las novedades mundiales sobre la especialidad y que había seguido muy de cerca el proceso y situación última de la Escuela de Annales. Nos habló y nos mostró los dos volúmenes de la edición inglesa del libro del Theodore Zeldin, *Histoire des passions françaises, 1848-1945*, publicados en 1973 y en 1977, y otras novedades sobre historia de las mentalidades, que entonces no comprendimos muy bien porque aún estábamos muy involucrados con la historia económica, política y social; con las cifras y conceptos. Nuestro último libro, para sorpresa de Jorge Basadre, mostraba un Perú múltiple, de ritmos regionales diversos, donde las ideologías tradicionales (milenaristas y mesiánicas) actuaban con eficacia y donde las mentalidades andinas tenían tanta vigencia o función como el afrancesamiento de las élites urbanas limeñas. Esto es lo que sorprendió al maestro Basadre y, por otro lado, le agradó la actitud nuestra, respetuosa y hasta reverente ante el gran historiador que había criticado la república criolla, pero que tenía la posibilidad de mirar con optimismo el Perú del futuro.

Nuestro libro de 1980 nos había permitido comprobar que el trabajo colectivo era posible: era la culminación de una labor compartida de dos personas algo diferentes. Él era siete años menor que yo, limeño, de la clase media urbana, educado en un buen colegio, egresado de la Universidad Católica y criado dentro de una familia sinceramente católica. Yo era provinciano, salido de las clases medias rurales, educado en un colegio nacional de Lima, egresado de la Universidad de San Marcos y perteneciente a una familia sólo formalmente católica.

Yo me preciaba de mi experiencia rural y Flores-Galindo de su similar urbana. Pero teníamos muchas cosas en común: habíamos egresado de una escuela de historia, historiadores de vocación,

nos interesaban las ciencias sociales, el mundo rural, evitábamos los dogmatismos políticos y nos apasionaba la investigación en archivos.

Casi sin darnos cuenta, como quizá debería ser, continuamos trabajando cada vez más estrechamente. Primero en el Archivo del Fuero Agrario (1987-1982), una rica dependencia del Tribunal Agrario donde—gracias a la tenacidad de Humberto Rodríguez Pastor y al respaldo de Eric J. Hobsbawm, Juan Martínez Alier, H. Bonilla y Pablo Macera— se había reunido, rescatado y se conservaba una buena cantidad de archivos completos de las haciendas expropiadas durante el proceso de aplicación de la Reforma Agraria iniciada en 1969. Libros contables, libros de diario, de caja y una abundante cantidad de correspondencia permitieron la elaboración de numerosas investigaciones monográficas. Dentro de este ambiente escribimos el libro *Apogeo y crisis...*; luego Flores-Galindo terminó su *Aristocracia y plebey* y yo mi libro más económico y cuantitativo denominado *Lanas y capital mercantil. La casa Ricketts, 1895-1930*, publicado en 1981.

Pero, lo más interesante de esta experiencia en el Archivo del Fuero Agrario fue que pudimos viajar por el sur andino. En 1978 visité numerosas zonas rurales del Cusco, Puno y Arequipa; sus distritos remotos y alejados. En Cusco y Arequipa conocí a varios ex hacendados, expropiados por la aplicación de la ley de Reforma Agraria de 1969, que no entendían por qué los calificaban de temibles gamonales (hacendados tradicionales andinos), si ellos—como decían— se habían limitado a continuar con las viejas tradiciones andinas y a cultivar los viejos intercambios de solidaridad y reciprocidad con sus trabajadores. Muchos de sus trabajadores, a quienes no pudieron asalariar totalmente, eran sus compadres y amigos. También trabajé diez días en la pequeñísima biblioteca pública de Sicuani, capital de la provincia cusqueña de Canchis. Aquí, a través el periódico local *La Verdad*, editado por los comerciantes locales, para criticar a los gamonales tradicionales, dueños de casi todas las tierras de la provincia, encontré muchas noticias sobre la sublevación campesina de los años 1920-1923. El mesianismo y el milenarismo andinos no eran cosa del pasado, sino del mismo siglo xx. No estábamos frente a realidades ideológicas, ni políticas, sino frente a comportamientos sociales movidos por una imagina-

ción histórica muy viva que con mucha dificultad diferenciaba las ficciones de las realidades.

En el segundo semestre de 1982 regresé a Francia con una beca de segunda especialización y cuando Flores-Galindo llegó en enero de 1983, para defender su tesis doctoral, permanecimos juntos —con ese ritmo estudiantil que habíamos practicado diez años antes— más de un mes en la Cité Universitaire. El tiempo suficiente para hacer el diseño de un nuevo proyecto en común: la utopía andina. Por eso nos comenzó a interesar seriamente la antropología, el psicoanálisis, el folclor, la cultura popular, la imaginación colectiva y las mentalidades. La historia económica, social y política había quedado relegada a un segundo plano y sin darnos cuenta nos habíamos contagiado —a pesar de las duras críticas del maestro Pierre Vilar— de los nuevos rumbos de la Escuela de Annales. De regreso a Lima comenzamos a trabajar en el Instituto de Apoyo Agrario (1983-1987), institución muy cercana a la Confederación Campesina del Perú (CCP) y a un partido importante de izquierda. Luego, en 1987, Flores-Galindo fundó Sur, Casa de Estudios del Socialismo y comenzó a publicar la revista *Márgenes*.

Había optado por el socialismo militante (sin compromiso con ningún partido político), por el ensayo histórico, por la tertulia institucional y por la promoción de nuevos estudios e investigaciones socialistas. En 1987 publicó su libro *Buscando un inca, identidad y utopía en los Andes*, s. xvi-xx, y en 1988 publiqué mi libro *Nacimiento de una utopía, muerte y resurrección de los incas*.

El proyecto utopía andina había concluido así, como dos esfuerzos individuales, desarrollados gracias a becas internacionales, dentro de instituciones no-gubernamentales, conocidas como instituciones de izquierda, interesadas en descubrir, promover y difundir una visión crítica del pasado peruano y contribuir a diseñar una posibilidad futura del Perú, comprometida con las expectativas andinas y populares.

d. Epílogo: Del mito a la realidad

He elegido, de manera consciente, el ensayo y el testimonio personal para analizar, buscando precisión y objetividad, la influencia de la Escuela de Annales en la historiografía peruana contemporánea.

nea (1950-1990). Con la finalidad de precisar la influencia de la Escuela de Annales en el Perú he distinguido tres períodos: 1. La influencia clásica francesa (1930-1960); 2. Mitos (1959-1970): primeras influencias de Annales; y 3. Realidades (1970-1990): la generación afrancesada, el marxismo y la revolución. El segundo período he querido denominarlo de los Mitos, por una razón muy sencilla: los historiadores de esta época no asumieron conscientemente esta influencia, ni se identificaron abiertamente con ella. ¿Eran reales o ficticios los vínculos establecidos entre la Escuela de Annales y los historiadores peruanos durante este período? No puedo detenerme a ofrecer una respuesta rotunda y definitiva.

En el tercer momento aparecen lo que podríamos denominar los historiadores «afrancesados», que podrían hacer recordar a los «afrancesados» de las primeras décadas del presente siglo, con un largo entrenamiento en Francia, con estables relaciones con especialistas franceses, con un buen manejo del idioma francés, comprometidos con el marxismo y la revolución y poseedores de una amplia bibliografía de la denominada *nouvelle histoire*. Pero deberíamos preguntarnos, por una cuestión de rigor, ¿solamente estos hechos, casi burocráticos, una beca, una amistad y la propiedad de unos libros, determinan la influencia de una escuela histórica extranjera en la formación y práctica profesional de un grupo de historiadores peruanos? Considero que hay razones mucho más profundas, intelectuales, sociales y políticas que crearon la permeabilidad de los historiadores peruanos a la influencia de la Escuela de Annales.

En primer lugar, el espíritu iconoclasta, la actitud herética, la convicción científica globalizante y la posibilidad de un acercamiento sistemático a las tradiciones culturales nacionales que permitía y, de alguna manera, promovía la Escuela de Annales. Espíritu iconoclasta con respecto a la historiografía tradicional se convierte, en el Perú, en una actitud de crítica sistemática a la historiografía tradicional peruana, la que había sobrevalorado la herencia criolla, cristiana y occidental. La iconoclasia permitió a los historiadores de esta tendencia hacer una historia al revés, de los grupos oprimidos, desplazados, de los sin historia, de los indígenas y denunciar las formas de explotación, discriminación, internas y externas, que mantenían postrado al Perú en el atraso y la miseria. Los historiadores de esta tendencia no tuvieron ninguna timidez

en señalar a la conquista española, al sistema colonial hispánico, la ineficacia de la república criolla y a las diversas formas de explotación imperialista como los culpables del atraso y miseria actuales. Era, evidentemente, una interpretación iconoclasta de la historia peruana y aun al revés: la relación con Europa, con Occidente, al liquidar las armonías de los sistemas andinos nos sumió en la crisis y las dificultades permanentes.

La actitud herética frente a los dogmatismos políticos y teóricos permitió una apertura hacia los diversos avances de las ciencias sociales. De esta manera, en el caso específico de A. Flores-Galindo, se proseguía con la tradición marxista y revolucionaria inaugurada por José Carlos Mariátegui (1849-1930): un pensamiento reacio a los dogmatismos y abierto a las diversas corrientes intelectuales. Este precedente permitió, por otro lado, que la influencia de la Escuela de Annales no entrara en abierta oposición con un pensamiento revolucionario y una militancia, pasiva o activa, vanguardista. Además, dadas las características de la sociedad peruana, múltiple étnica y culturalmente, con amplias mayorías que no tenían acceso a la escritura, se hizo necesario el recurso a las otras ciencias sociales para intentar aproximaciones históricas globalizantes y totalizadoras. Finalmente, la historiografía peruana no podía prescindir de las tradiciones intelectuales desarrolladas en el Perú: el indigenismo y el pensamiento socialista de Mariátegui influyeron poderosamente en la emergencia de una historia crítica, moderna, andina y nacional.

En consecuencia, la Escuela de Annales transmitió sus influencias al Perú a través de mecanismos burocráticos porque existían condiciones políticas, intelectuales y aun sociales que hacían viable la transferencia de elementos de una escuela histórica extranjera a una generación de nuevos historiadores peruanos. Esto no lo podemos reducir, de ninguna manera, a tres años. Aquí tendríamos que agregar otros nombres: Diego Messeguer y sus estudios sobre Mariátegui, Germán Peralta y su tesis sobre el comercio de esclavos en el siglo XVII; Nelson Manrique y Wilfredo Kapsoli, también por la influencia de viajes posteriores, han terminado por acercarse más conscientemente a la Escuela de Annales. Incluso debemos indicar que Franklin Pease y Luis Millones, que han realizado importantes estudios de etnohistoria bajo el estímulo de

historiadores norteamericanos, también se han acercado a la Escuela de Annales.

Bastaría mencionar el último libro de Millones sobre Santa Rosa de Lima, una devota religiosa surgida en la Lima del siglo XVIII. Entre los más jóvenes tendría que mencionar a Luis Miguel Glave, María Isabel Remy y José Deustua de la U. Católica y a Luis E. Luna de la Universidad de Lima. Y un libro último de Imelda Vega-Centeno, Pedro Pascual Farfán de los Godos. Obispo de indios (1870-1945), 1993, donde la autora aplica la metodología braudeliiana de las tres duraciones de la historia para explicar mejor la biografía de un personaje cusqueño.

Para terminar quisiera remarcar que un último rasgo que caracteriza a la historia crítica, nacional, andina y moderna en el Perú es su carácter extrauniversitario y su transmisión más por la tertulia que por la lección magisterial en las aulas, o por las obligaciones que imponen los planes de estudios de las escuelas de historia. Tal como sucedió con Mariátegui en los años 20, el nuevo pensamiento social surgió al margen de la universidad y en esa fecunda convivencia de la investigación histórica, la teoría social y la reflexión política. Esterasgo, que antes constituía su fuerza, ahora, con la crisis de las ideologías, el avance del neoliberalismo, de las universidades privadas y el colapso de los socialismos en Europa oriental, se puede convertir en su mayor debilidad.

18. Historia y antropología en el Perú (1980-1998): tradición, modernidad, diversidad y nación

La conquista española (1531-1536) constituye un factor de ruptura en el proceso histórico de las regiones andinas; un acontecimiento que puso fin a un largo período de desarrollo autónomo y que marcó el inicio de un largo período de devastadora presencia hispánica en los Andes cuyas consecuencias aún se pueden percibir en la actualidad. Sin embargo, debemos indicar que las poblaciones indígenas conquistadas no fueron totalmente aniquiladas, ni completamente aculturadas, ni disueltas en nuevas culturas sincréticas, sino que respondieron de manera muy diversa ante la conquista y la dominación colonial españolas. En la costa las poblaciones indígenas casi desaparecieron y los debilitados grupos supervivientes

fueron ampliamente aculturados. El sincretismo cultural más bien fue propio de las regiones altoandinas y lo detectamos tanto en la cultura, en la vida cotidiana como en las religiosidades populares. Pero en muchos casos encontramos una tenaz y persistente actitud tradicionalista que creó la conocida imagen de las dos «repúblicas» bajo un mismo sistema colonial, una «de españoles» y la otra «de indios». Una dualidad que aún la encontramos en los dos últimos siglos republicanos.

Este hecho colonial ha tenido importantes consecuencias en los estudios sobre el proceso histórico y por eso se justificó ampliamente una doble entrada metodológica, la de una historia antropológica y la de una antropología histórica. La historia tenía que ser antropológica en tanto era necesario hacer la historia de grupos humanos, los indígenas conquistados, organizados de acuerdo con patrones no occidentales, pero que vivían dentro del sistema colonial europeo. Al mismo tiempo la antropología debía ser histórica ya que era necesario entender a las poblaciones indígenas actuales considerando un proceso histórico que las había desestructurado e impuesto patrones occidentales en sus ordenamientos sociales, económicos y políticos. Finalmente, si bien la conquista española produjo un proceso histórico que hizo necesario la combinación de historia y antropología, por otro lado los sujetos de estudio de esta particular combinación son los «vencidos», los derrotados del siglo xvi, los indígenas, convertidos ahora en las mayorías sociales del siglo xx de diversos países andinos, especialmente Bolivia, Ecuador y Perú. Las que difícilmente se expresan a través del texto escrito y las que aún viven en condiciones modernas de opresión, marginación y explotación. Esto convirtió a la etnohistoria en una disciplina con una cierta proclividad al discurso indigenista, reivindicacionista, garcilasista, a veces sospechoso de criticar los mecanismos actuales de dominación y —muy a menudo— abiertamente socialista.

a. Antecedentes lejanos

Los primeros estudios, modernos y sistemáticos, de historia y antropología en la historiografía peruana los encontramos en la obra de Heinrich Cunow (1862-1936). Entre sus estudios más impor-

tantes podemos mencionar a los siguientes: Las comunidades de Aldeay y Marca del antiguo Perú de 1890, El sistema de parentesco peruano y las comunidades gentilicias de los Incas de 1891 y La organización social del imperio de los Incas de 1896, donde el subtítulo «Investigación sobre el comunismo agrario en el Antiguo Perú» será muchas veces citado por escritores peruanos socialistas con evidentes intenciones políticas de fundamentar sus propuestas de cambio en la historia antigua del Perú. H. Cunow fue, además, un intelectual socialista muy crítico del fascismo de su época y por eso Gerdt Kutscher describe los últimos años de su vida, cuando el fascismo se encontraba en pleno ascenso, de la siguiente manera: «Sus últimos años de vida se vieron afectados por la prohibición de escribir, la soledad y la enfermedad, carga pesada para el antes tan impetuoso y temperamental luchador» (1976: 40).

La intención manifiesta de Cunow era entender mejor la historia prehispánica andina desde la antropología de Lewis H. Morgan. Así lo afirmó en su estudio de 1890: «Los trabajos de Morgan me movieron a estudiar la organización social de varios pueblos americanos, especialmente el del imperio de los Incas y el de los aztecas» (1933: 9). Este ensayo buscó —además— demostrar la importancia de los *ayllus* «[...] como base sobre la cual se levanta todo el edificio social del imperio de los incas» (1933: 11). En su libro de 1896, H. Cunow realiza una comparación, sin importarle las diferencias étnicas, entre la organización de los incas y de los antiguos germanos con la intención de desmitificar la singularidad del «milagro inca» llegando a afirmar, «Lo que hay de comunismo en las instituciones del imperio de los incas, es aquel comunismo agrario, el cual ha existido en un cierto grado de desarrollo en todos los pueblos civilizados, como producto natural de la organización de las comunidades gentilicias» (1933: vi).

En segundo lugar, quisiera mencionar a Paul Rivet (1876-1958), antropólogo, lingüista, diputado socialista, muy interesado en la historia y fundador del Musée de l'Homme de París. Desde 1930, Paul Rivet visitó frecuentemente el Perú, trabó amistad con numerosos estudiosos peruanos, fomentó los estudios antropológicos, históricos, lingüísticos y contribuyó a elevar el aprecio que se tenía por las culturas indígenas. En su libro *Los orígenes del hombre americano* (1943) defendió dos teorías histórico-antropológicas

de amplia difusión y aceptación en el Perú: la inmigración asiática y polinésica tardía que pobló América y el autoctonismo de las culturas indígenas americanas. La segunda teoría, que provenía de la arqueología, le permitió un buen diálogo con el arqueólogo peruano Julio C. Tello y también con la moderna arqueología peruana y andina en general. Paul Rivet, durante este período, reunió una rica bibliografía peruana en el Musée de l'Homme, fomentó las investigaciones histórico-antropológicas y, finalmente, lo que podemos considerar una modalidad particular de influencia, donó una rica colección bibliográfica de estudios andinos a la Biblioteca Nacional de Lima.

Hay un parentesco bastante evidente entre H. Cunow y P. Rivet: la sensibilidad socialista, la abierta oposición al fascismo y a los racismos de cualquier procedencia. Esto lo expresó abiertamente P. Rivet en su pequeño libro llamado *Trois lettres, un message, une adresse* (México, 1950) donde recoge textos de 1940 de radical y rotunda oposición al Mariscal Petain y donde defiende la humanidad del antropólogo: «L'ethnologie ou science de l'homme est une école d'optimisme» (1950: 47). Al mismo tiempo se pone del lado del progreso, la evolución progresiva de la humanidad y el tránsito inminente de los ordenamientos nacionales a un definitivo orden universal más humano (1950: 49).

No quisiera dejar de mencionar el pequeño gran libro de Alfred Métraux (1902-1963), *Les Incas* (1961), que además de popularizar las conclusiones de las investigaciones de John V. Murra, contribuyó a difundir ampliamente su propuesta de que los campesinos quechuas de la actualidad, sumidos entonces en la miseria y en la explotación feudal del sistema de haciendas, eran los detentadores, re-inventores, herederos de la cultura, material y espiritual, que poseyó el *hatunruna* (mayoría social) de la época inca. En general, los estudios de P. Rivet y de A. Métraux, apuntarán en una misma dirección: hacia el descubrimiento de la historia y de la cultura de los hombres andinos, de los indígenas, de los conquistados en el siglo XVI. La combinación de historia y antropología estaba plenamente justificada para entender un proceso histórico donde lo indígena aparece como cautivo de lo occidental y donde el indígena actual sobrevive como congelado en el tiempo y aparentemente aferrado a sus propios patrones culturales. Por lo tanto, sólo una

historia antropológica puede dar cuenta de este proceso y de los resultados actuales, un campesinado indígena cautivo de la historia y creador de la diversidad cultural andina.

b. Antecedentes cercanos (1950-1986)

Las investigaciones de historia y antropología, en estos 36 años, se han enriquecido por la confluencia de múltiples corrientes y de numerosos esfuerzos personales de historiadores peruanos y extranjeros. En este proceso podemos señalar cuatro hechos fundamentales. El primero: los historiadores extranjeros y peruanos han consolidado y desarrollado, para los períodos prehispánico y colonial, lo que con frecuencia se denomina la etnohistoria andina. Esta puede definirse brevemente como un esfuerzo sistemático dirigido a revelar y explicar la especificidad y originalidad de las sociedades indígenas en los Andes. Aquellas sociedades tantas veces estudiadas y tantas veces interpretadas comenzaron a ser reevaluadas desde categorías antropológicas novedosas que permitieron una lectura diferente de las tradicionales fuentes andinas y de algunas crónicas, como la de Juan de Betanzos (1551), cuya versión completa recién se publicó en 1987. Debemos mencionar el trabajo pionero, en el terreno de la etnohistoria, de Luis E. Valcárcel (1891-1986), a tal punto que su libro de 1959 se llamará *Etnohistoria del Perú antiguo. Historia del Perú (Incas)*. Valcárcel realizó un importante trabajo institucional en la Universidad de San Marcos promoviendo cursos de antropología e historia, las investigaciones arqueológicas y en la dirección del Museo Nacional de Cultura de la avenida Alfonso Ugarte apoyando las investigaciones antropológicas de José María Arguedas. Todos recuerdan además su libro de 1927 *Tempestad en los Andes*, prologado por José Carlos Mariátegui, donde denunciaba la injusta situación del indígena dentro del sistema de haciendas y donde demandaba un nuevo líder, para el nuevo indígena, que pudiera ponerse al frente de este movimiento reivindicacionista. Sería también justo mencionar los estudios de Ella Dunbar Temple, de los años 30 y 40, algo alejados de la antropología, sin embargo muy dentro temáticamente de la etnohistoria, sobre los linajes de los Apolaya del valle del Mantaro en la época colonial, y los descendientes mestizos de los últimos

incas como Melchor Carlos Inca. Ella estudia, aunque sin rigor antropológico, la fuerza y persistencia del parentesco noble indígena, que se mantiene asimilando al mestizaje dentro de las reglas de las sucesiones andinas.

La nueva etnohistoria andina elaborada por extranjeros como John V. Murra, John H. Rowe y R. Tom Zuidema y los peruanos como Waldemar Espinoza, Franklin Pease y María Rostw orowski, construyeron una imagen nueva de las sociedades prehispánicas. John H. Rowe se interesó preferentemente por la arqueología, la etnohistoria y la historia del arte. John V. Murra comenzó estudiando a los campesinos de Otavalo y terminó proponiendo el modelo recíproco-redistributivo para entender la especificidad de la organización económica del Estado inca. R. T. Zuidema comenzó estudiando a las comunidades campesinas de España, para luego abordar el estudio de las regiones andinas, actuales e históricas, y proponer el modelo estructural para entender la organización social, política y ritual del Cusco.

La historiografía peruana actual sobre los incas ha sido profundamente influenciada por estos tres últimos autores. De la confluencia de una historiografía peruana preocupada por el dato y la constatación empírica con las líneas de reflexión desarrolladas por Rowe, Murra y Zuidema nacerá la moderna etnohistoria peruana. Esta confluencia se vuelve evidente, durante los años 70, en las publicaciones de Waldemar Espinoza, Franklin Pease y María Rostw orowski. El segundo asumirá fundamentalmente las ideas de Rowe, y los dos restantes, con las especificidades de cada uno, se acercarán a los planteamientos de Murra y Zuidema.

De esta manera, el imperio inca, idealizado por el Inca Garcilaso y presentado por los europeos de la Ilustración como una utopía ubicada en sociedades no-occidentales, comienza a ser entendido desde el modelo recíproco-redistributivo que Karl Polanyi utilizó para explicar el funcionamiento de sociedades africanas de similar complejidad (John MURRA 1955). Los principios de la dualidad, la tripartición y la cuatripartición comienzan a ser utilizados por los historiadores para hacer nuevas lecturas de las crónicas y de los documentos españoles (R. Tom ZUIDEMA, *The Ceque system of Cuzco*, 1964). Más aún, la etnohistoria comenzó a considerar la historia de las sociedades indígenas como un corpus his-

tórico independiente, con su propia lógica, dinámica, categorías, mecanismos de resistencia, sobrevivencia y reproducción.

Asimismo, la historia y la antropología nos mostraban que las sociedades andinas no eran simplemente sociedades históricas, sino también sociedades actuales que habían logrado sobrevivir dentro de contextos coloniales o republicanos adversos. Habían sobrevivido conservando muchas de sus estrategias que procedían de sus milenarias tradiciones andinas, como la búsqueda de autosuficiencia, el aprovechamiento agrícola vertical de las tierras de laderas, la aplicación de los principios de la reciprocidad y la solidaridad en el funcionamiento cotidiano de las sociedades rurales indígenas. El aporte fundamental de la etnohistoria andina fue hacer de la historia de lo indio la historia de una civilización singular, propia de los Andes, con un nivel y calidad que la ubicó muy cerca de las refinadas civilizaciones del mundo no-occidental.

En segundo lugar: un hecho de suma importancia, que proviene fundamentalmente de la antropología, es el descubrimiento del mito de Inkarrí. Este mito parece expresar, bajo el simbolismo de la resurrección del cuerpo del inca, la reconstitución de la sociedad indígena. Aquí tenemos que mencionar las investigaciones de José María Arguedas en los años 50 que dan cuenta de este descubrimiento y luego numerosas investigaciones, como las de A. Ortiz Rescaniere, que detectan la presencia de este mito en otros contextos andinos. ¿Desde cuándo existía este mito?, fue la pregunta planteada a los historiadores y las primeras respuestas parecen localizar sus orígenes en la muerte de Túpac Amaru I en 1572, quien fue decapitado en la plaza principal del Cusco por orden del virrey Francisco de Toledo y con quien se extingue definitivamente la última resistencia inca estatal en los Andes. El mensaje de este mito fue interpretado de múltiples maneras. Unos lo consideraban como una expectativa mesiánica (el inca como salvador), otros como una esperanza milenarista (el fin de una época y el regreso de la época anterior, sin los europeos y más justa) y otros como una actitud anticolonial. Aquí debemos recordar el libro de Nathan Wachtel, *La visión de los vencidos*, de 1971, donde estudia el recuerdo traumático de la conquista en las poblaciones andinas contemporáneas. Los pobladores de Oruro, según su estudio, representaban la muerte de Atahualpa en su fiesta de carnaval y terminaba

la representación con un mensaje mesiánico de apego a la cultura indígena y de rechazo a lo europeo. De esta manera, el estudio de la representación de la muerte de Atahualpa en las fiestas actuales servía para evaluar el grado de integración, sincretismo o mestizaje en las poblaciones andinas. Esta combinación de historia y antropología podía ofrecer, por los resultados que el presente exhibía, una mejor comprensión del proceso colonial.

En tercer lugar: paralelamente al enorme desarrollo de la antropología y de la etnohistoria, una nueva historia peruana, fuertemente inspirada en el marxismo y dirigida a revisar críticamente la historia andina, comenzó a abrirse paso y a multiplicar sus estudios que exploraban, desde puntos de vista nuevos, la historia rural, la historia económica, la historia política y la historia de los movimientos campesinos. Así se comienza a hablar del carácter elitista de la Independencia criolla de 1821, de la frustración de la república del siglo xix, el feudalismo de las haciendas andinas en pleno siglo xx, el deterioro de la condición del indígena durante la República, sus luchas permanentes y la ausencia de un proyecto nacional criollo capaz de superar los viejos hábitos coloniales de explotación y marginación del indígena. Estos estudios difícilmente combinaban la historia y la antropología, pero se apoyaban abiertamente en los resultados de las investigaciones histórico-antropológicas. La antropología ayudaba a entender a las mayorías indígenas, sus organizaciones sociales, económicas, políticas, sus ideologías arcaicas, sus fiestas, sus rituales y sus creencias religiosas. Permitía además entender las razones de la persistencia y vitalidad de las sociedades indígenas. La antropología y la historia parecían recuperar ese especial legado, simpatía y actitud comprensiva por las sociedades indígenas, de H. Cunow y de P. Rivet de las décadas pasadas.

En cuarto lugar, tanto la historia como la antropología se preocuparon por estudiar los numerosos movimientos campesinos contra la explotación terrateniente de los siglos xix y xx. En este enfrentamiento, ambos grupos sociales en conflicto elaboraron programas políticos opuestos y de naturaleza distinta. Los campesinos pretendían —como lo hacían en sus fiestas y creencias— rescatar el pasado prehispánico e idealizaban —aunque de manera muy sutil— la historia interrumpida en el siglo xvi hasta convertirla en

un proyecto alternativo. Esta mirada a la historia la realizaban de manera muy disimulada y exteriorizaban sus intenciones con gestos, exclamaciones y también con algunos textos escritos donde expresaban su identificación con esa sociedad indígena extinguida. Al mismo tiempo, los grupos terratenientes elaboraron una serie de conceptos o categorías que los utilizaron para descalificar a esos movimientos campesinos. Frente a ciertas insinuaciones de movimientos nativistas los hacendados reaccionaron con la acusación de «guerra de castas»: los terratenientes decían que los indios se levantaban contra los blancos porque pretendían destruir la «nación peruana». Entendían la «nación peruana» como la «nación criollo-occidental». Los hacendados inundaron los periódicos con estas acusaciones con la finalidad de legitimar una efectiva represión de la rebeldía campesina, pero el resultado fue que estas acusaciones, casi siempre sin fundamento real, fueron transformando lo ficticio para los difusores (milenario inca y guerra de castas) en realidades para los receptores.

c. Los indígenas bajo el dominio colonial

El profesor John H. Rowe (n. 1918) es el pionero en los estudios modernos de los indígenas bajo el sistema colonial. Él vino al Perú por primera vez en 1939. Visitó el Cusco de la época, inició sus primeras investigaciones en el templo de Coricancha (Santo Domingo), frecuentó el entorno de Julio C. Tello en Lima y desde entonces, ya hace más de 50 años, ha continuado sistemáticamente sus investigaciones sobre la historia andina, prehispánica y colonial. Las investigaciones de John H. Rowe, primero en la arqueología, luego en la historia del arte y finalmente en la historia social andina, le han permitido resumir sus tesis en tres ideas fundamentales: 1. La posibilidad de aprehender la historia de los pueblos andinos (a partir de los restos materiales, o técnicas, dejados por los pueblos que han vivido en los diversos períodos); 2. La centralidad del Cusco en el proceso histórico andino hasta el siglo XVIII; y 3. Su insistencia en afirmar la existencia de un discurso histórico que describe una historia real y unilineal de los pueblos andinos, en polémica con R. Tom Zuidema.

John H. Rowe, quien utilizó técnicas arqueológicas para estudiar la historia andina de las épocas prehispánicas provenientes fundamentalmente de la historia europea del arte, estudió la persistencia y aun evolución de la cultura andina durante el período colonial a partir del análisis de artefactos artísticos (por ejemplo, su *Cronología de los vasos de madera Inca*, 1961). En 1957 publicó su ensayo *The Incas under de Spanish institutions* y un estudio sobre *Retratos coloniales de los incas*, 1951, donde da vida a los hasta entonces anónimos personajes y muestra que detrás de esos rostros está la presencia de una nobleza inca que luchaba por mantener su presencia, legitimidad e identidad. Esto lo estudia también al analizar el correlato político de estas manifestaciones culturales en su ensayo *El movimiento nacional inca del siglo XVIII*, en 1954, y muestra —a través de diversos estudios monográficos— todas las conexiones, o parentescos, reales e imaginarios, entre José Gabriel Túpac Amaru I, el rebelde de 1780-1781, y las noblezas incas del Cusco colonial. Realiza una excelente demostración de que los descendientes de los incas —reales o imaginarios— vivían al amparo de las instituciones coloniales y que esta acomodación les permitía promover las creaciones culturales propias, así como mantener vivo el recuerdo del pasado inca a través de ritos y fiestas. Proceso que, a la larga, los habría llevado a la construcción de una identidad propia enraizada en la historia y la cultura andinas.

Los libros de Nathan Wachtel, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole* (París, 1971) y *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinas* (Lima, 1973) son el otro ejemplo de estudios donde la antropología es puesta al servicio de la historia para mostrar cómo los ordenamientos andinos perduran bajo el dominio colonial temprano y cómo aún subsisten hasta el gobierno del virrey Toledo (1569-1581). En períodos posteriores todos los principios básicos que ordenaban las sociedades y el pensamiento andinos parecen desaparecer de la materialidad histórica visible y refugiarse, en algunos casos, en el discurso de cronistas como Felipe Guamán Poma, el Inca Garcilaso de la Vega y Juan Santacruz Pachacuti. Wachtel realiza una nueva lectura de estos textos: Guamán Poma se vuelve comprensible, con una coherencia interna que proviene más bien de la cultura andina. Igualmente el Inca Garcilaso de la Vega, a pesar de su cultura huma-

nística, aparece como el depositario de una cultura andina no inteligible para los europeos de la época. Wachtel, más aún, muestra por primera vez, cómo el recuerdo de la conquista en los Andes ha permanecido en las mentalidades y en las actitudes de las poblaciones andinas que representan la «Tragedia de la muerte de Atahuallpa», reinterpreta y alterando los acontecimientos reales, de acuerdo con sus necesidades del presente. Lo andino, como pensamiento, principio ordenador y como recuerdo, persistía en el inconsciente, tanto de sus intelectuales como de las mismas poblaciones andinas que representaban la muerte de Atahuallpa como un mecanismo de recordación y de identificación. El último libro de N. Wachtel, *Le retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie, xxe. xviesiècle. Essai de l'histoire régressive* (París, 1990, 689 pp.), es resumido acertadamente por Thierry Saignes de la siguiente manera: «El argumento central muestra que la sobrevivencia del grupo chipaya (un millar de habitantes), relegados en el salar de Coipasa limítrofe con la cordillera occidental, se debe a la conjunción “improbable” de una serie de factores: la posesión de un territorio concedido por los españoles en el siglo xvii cuando las tierras abundaban y su defensa en el siglo siguiente contra la codicia de sus poderosos vecinos aymaras; la perduración, e incluso el préstamo de estos mismos vecinos en el marco de los reajustes coloniales, del sistema dualista y del sistema de los cargos festivos que, a la vez que permiten la reproducción aldeana, han proporcionado los marcos sociales de una memoria colectiva uru» (Revista Andina, Cusco, año 10, N.º 1, julio 1992, p. 204). De acuerdo con T. Saignes, él «combina el análisis estructural y la historia regresiva». En otras palabras, el autor combina la antropología y la historia y divide su libro en dos grandes partes, la descripción etnográfica y la historia regresiva del grupo chipaya, del siglo xx al xvi. En el epílogo encontramos una sutil impresión apocalíptica, cuando el autor visita a los uruchipayas en 1982, que el deterioro de las formas culturales andinas y el avance de la modernización estaba prácticamente liquidando lo que parece haber sido una brillante sociedad indígena en el período previo a la conquista española. Sólo una buena aproximación antropológica y la reconstrucción del proceso, a través de la historia, permiten a Nathan Wachtel esta constatación.



Nathan WACHTEL (1935, Metz-Francia).
La historia andina como diálogo entre el presente y el pasado.

El libro de Steve J. Stern, *Peru's Indian peoples and the challenge of Spanish Conquest-Huamanga to 1640*, de 1982, es en realidad un estudio monográfico de la región de Huamanga hasta 1640, donde podemos encontrar las múltiples formas de alianza y convivencia entre españoles e indígenas, fundamentalmente en las élites. Estas alianzas y convivencias, entre conquistadores y conquistados, permitieron la construcción del sistema colonial, como antes habían permitido el funcionamiento del Tahuantinsuyo. Cuando estas alianzas y convivencias, llamadas nuevas, entran en crisis la consecuencia visible es la emergencia del Taky Onkoy (1560-1565), un movimiento nativista que cuestiona el orden colonial y promueve abiertamente el regreso a las tradiciones y estilos de vida de la época anterior a los incas. Este movimiento indígena anticolonial muestra la vitalidad de las sociedades andinas, su participación en el pacto colonial y al mismo tiempo su gran capacidad para cuestionar el orden colonial desde sus propias tradiciones culturales. Estos tres autores, por el camino de la antropología y la historia o simplemente del estudio de las poblaciones indígenas, nos muestran que lo andino estaba vivo, comprometido con el sistema colonial, pero que en los momentos de crisis podía convertirse en un desafío frente al dominio colonial europeo.

d. La persistencia del recuerdo: la muerte del Inca

Nathan Wachtel (1971) es el primero en estudiar, desde la historia y la antropología, la representación de la muerte de Atahualpa, en este caso en Oruro (Bolivia) y en homenaje a la virgen del Socavón, como un recuerdo que ha persistido y que las poblaciones actuales lo escenifican o ritualizan con la finalidad de reinterpretar un acontecimiento histórico y como un mecanismo de identificación. La publicación de este libro no despertará el interés inmediato por estudiar representaciones similares en otros contextos, sean peruanos, bolivianos o de otras regiones andinas. N. Wachtel, a través de un análisis comparativo de las representaciones similares en México (Danza de las plumas) y Guatemala (Danza de la Gran Conquista), pudo proponer —por el mensaje que estas representaciones transmitían— que en los Andes se podía hablar más de disyunción que de conjunción entre lo andino y lo europeo en la

actualidad. Esta disyunción era interpretada como un indicador del apego de los indígenas a sus propias tradiciones y ordenamientos y un rechazo, a veces sutil y otras rotundo, a los patrones europeos identificados con los colonizadores.

En los años 80 se produce un renacimiento del interés por esta representación. Alberto Flores-Galindo en su libro *Buscando un Inca* (1987) describe brevemente la representación actual del mismo acontecimiento. Esta vez representado en Chiquián (Áncash), cada 30 de agosto, durante la fiesta patronal en homenaje a Santa Rosa de Lima. En mi libro de 1988, *Nacimiento de una utopía*, ofrezco un análisis etnográfico mucho más detenido de estas representaciones colectivas y populares en tres pequeñas poblaciones del departamento de Áncash, provincia de Bolognesi, Chiquián, Chilcas y Mangas. Más aún mi interés era estudiar, en este libro, los inicios de esta representación paralelamente a la emergencia de la fiesta patronal cristiana en esta región a mediados del siglo xvii, aproximadamente. La extirpación de idolatrías y la prohibición de los rituales andinos que acompañaban a estas devociones condujo al reemplazo de los rituales andinos por la nueva fiesta patronal cristiana. Esta representación de la muerte de Atahualpa aparece como ritual que reemplaza a los anteriores, pero que cumple funciones similares: recordar de dónde provienen, quiénes son y de quiénes descienden. Así la representación de la muerte de Atahualpa les permitía saber que provienen del enfrentamiento de indios y españoles, que eran indígenas y que descendían de una sociedad cuyo monarca fue capturado y ejecutado en Cajamarca en 1533. Esta representación la utilizaban con estos fines, como un mecanismo de recordación, pero al mismo tiempo dando respuestas a las urgencias o interrogantes que los asediaban de acuerdo con las circunstancias de cada época.

El mismo año 1987 Teodoro Meneses publicó su libro *La muerte de Atahualpa. Drama quechua de autor anónimo*. En 1988, Luis Millones publicó *El Inca por una coya. Historia de un drama popular en los Andes peruanos*. Luego en 1992 publicará *Actores de altura*, donde analiza esta misma representación escenificada durante la fiesta patronal del Patrón Santiago de Carhuamayo (Junín). El mismo Millones, como agotando toda su información recogida en esta población, acaba de publicar su libro *Dioses familiares* (1999), donde

en el capítulo 4, «Atahualpa contra Pizarro», realiza un nuevo análisis de esta representación e incluye la transcripción de la grabación magnetofónica de los parlamentos pronunciados por los diversos participantes durante esta representación en Carhuamayo.

Luego se multiplicaron los estudios sobre esta representación: para ello me remito al estudio de Gisela Cánepa Koch sobre las danzas de Cajamarca, los Chunchu y las Palla (Romero 1998), donde podemos encontrar un estudio etnográfico que describe el deterioro o transformación sufrido por esta representación en las regiones teóricamente alejadas del área nuclear andina de esta representación. Hay también la tesis de doctorado de estado del estudioso francés Jean-Philippe Husson, quien ya había hecho una tesis sobre *La poésie quechua dans la chronique de Felipe Waman Poma de Ayala* (1985), donde propone toda una singular teoría para explicar la génesis y la particular difusión de esta representación en el siglo XVI y los demás siglos coloniales.

e. Desmitificando lo andino

Desde las investigaciones de Heinrich Cunow, hasta los estudios modernos de John V. Murra, John H. Rowe y R. Tom Zuidema, pasando por los de Paul Rivet, se ha construido un discurso histórico—de manera bastante ostensible—donde la antropología, como conocimiento de la historia del «otro», ha permitido una mejor comprensión de la singularidad y calidad de las sociedades andinas prehispánicas. H. Cunow insistió en la importancia del ayllu. P. Rivet—como todo el mundo acepta en la actualidad—propuso que casi todas las invenciones culturales las realizó el inmigrante asiático, u oceánico, en este continente. Murra, Rowe y Zuidema develaron los principios básicos del funcionamiento económico, político y simbólico del Estado inca. El resultado final, sin que probablemente nadie se lo haya propuesto, fue una enorme revalorización de las sociedades indígenas, de la inca en particular y secundariamente de la crónica del Inca Garcilaso de la Vega, quien describió al inca como gobernante Huacchacuyac, en quien se encarnaba un Estado recíproco-redistributivo que resumía principios andinos milenarios en un aparato estatal de dimensiones imperiales. La sociedad inca podría aparecer mitificada, idealizada,

en un discurso histórico que parece disimular los sacrificios humanos (capacocha) y sobreestimar la ideología recíproca-redistributiva que legitimaba la existencia del Estado inca ante la multitud de grupos étnicos sometidos y conquistados por los cusqueños. Una ideología y una tecnología estatal, con apariencias y realidades, que incluso seducía a los historiadores modernos.

Los cronistas, indios y mestizos de inicios del siglo xviii idealizaron esa sociedad. Esta idealización fue socializada y muy pronto comenzaron a circular los rumores del regreso del inca, de emociones milenaristas, de la revitalización del recuerdo de la muerte de Atahualpa y finalmente de un «nacionalismo inca» emergente a fines del xvii e inicios del xviii. ¿Es esta una idea inventada por los intelectuales indios y mestizos y luego simplemente redescubierta por los historiadores modernos? ¿No hubo esa popularización de las imágenes de una sociedad inca idealizada que condujo a crear las expectativas de restauración del pasado? De ser así, entonces ¿cómo se explica el mito de Inkarrí, descubierto por la antropología en los años 50 y que —sin ninguna duda— expresaba las mismas emociones y expectativas que todo ese proceso que podemos encontrar en el siglo xviii? John H. Rowe comenzó a estudiar los linajes incas sobrevivientes en el siglo xviii y las conexiones que existieron, como realidad o imaginario, entre lo inca y la rebelión de Túpac Amaru II. Se había completado así todo un recorrido y el círculo parecía cerrado: muerte, resurrección y segunda —o última— muerte del Inca en el siglo xviii. Lo indígena podía ser entendido como una sociedad conquistada, pero nunca aniquilada que constantemente reaparecía para amenazar al sistema colonial español primero, y luego a la república criolla de los dos siglos republicanos.

Algunos funcionarios de la fundación Ford, a mediados de los años 80, criticaban la historización de las ciencias sociales, de la antropología en particular, y de ese afán de mirar lo andino contemporáneo como producto de esa dramática y tortuosa evolución que terminaba en el Inkarrí. Esa fuerza idealizadora parecía haber contagiado a científicos sociales, agrónomos, técnicos, ingenieros, economistas y muchos buscaban la recuperación de lo andino, abandonado o en deterioro en las soledades o alturas andinas. Los andenes, los camellones, las plantas, los animales andinos, las técnicas agronómicas debían ser recuperadas para conservar

mejor el equilibrio ecológico andino. Lo andino parecía brotar desde las necesidades y emociones populares y convertirse en un programa que podría significar la solución de los problemas del presente y una posibilidad de construcción de la tan esperada nación peruana.

Luego vendría una amplia, variada y compleja reacción. Unas veces muy ideologizada, otras resultado de nuevas sensibilidades y orientaciones historiográficas y algunas veces disimuladamente institucionales y anticusqueñas. Las amplias y originales investigaciones de Scarlett O'Phelan Godoy se inscriben en el segundo tipo. El año 1985 se publica la versión original de su tesis, *Rebellions and revolts in eighteenth century Peru and Upper Peru*, en Alemania, y en 1988, de manera nada sorprendente, el Centro de Estudios Regionales Bartolomé de Las Casas del Cusco lo publica en castellano con el título de *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia, 1700-1783*. La autora detecta 150 rebeliones anticoloniales en el siglo XVIII. Una de ellas había sido la de Túpac Amaru II, que es presentado más bien como la cresta de esta marejada social que se intensifica como respuesta a las reformas borbónicas y que obedece más bien a los intereses y la conducción de las élites nativas, mestizas y criollas, sin aparentemente ninguna conexión con el imaginario indígena aparecido en el siglo XVIII. Scarlett O'Phelan expresará esto, con una mayor rotundidad, en su ensayo «Utopía andina: ¿Para quién? Discursos paralelos a fines de la colonia», incluido en su libro *La Gran Rebelión en los Andes: De Tupac Amaru a Tupac Catari*, de 1995, donde reconoce la centralidad de la rebelión de Túpac Amaru, en un gesto de autonomía, cuando ya era la historiadora predilecta del Centro Bartolomé de Las Casas, que le publicará su nuevo libro *Kurakas sin sucesiones. Del cacique al alcalde de indios. Perú y Bolivia, 1750-1835*, en 1997, donde casi abandona algunas posiciones anteriores, pero no su sensibilidad desmitificadora del papel de lo andino, o de lo inca, como fuerza subyacente que dinamiza el proceso histórico del siglo XVIII.

El año 1986, el antropólogo Carlos Iván Degregori, en su artículo «Del mito de Inkarrí al mito del progreso», criticaba —desde la reflexión política— la idea de la utopía andina porque esta propuesta —en su interpretación— implicaba un retorno al pasado: «Lo cierto es que el tránsito del mito de Inkarrí al mito del progreso

reorienta en 180 grados a las poblaciones andinas, que dejan de mirar hacia el pasado. Ya no esperan más al inka, son nuestro inka en movimiento. El campesinado indígena se lanza entonces con una vitalidad insospechada a la conquista del futuro y del “progreso” (52)». Carlos Iván Degregori partía de una interpretación equivocada de la utopía andina; la definía como un regreso al pasado, a la tradición, a la historia, y que los campesinos—migrantes o no— la rechazaban porque querían ser peruanos, más modernos, alfabetos, nacionales y finalmente criollos. Era una mala interpretación del trabajo de la etnohistoria andina o una manipulación política para tomar distancia de una posición que podía parecer andina, campesinista, esencialista, fundamentalista y hasta políticamente demasiado radical y cercana al «senderismo».

Después vendrán múltiples esfuerzos por desmitificar lo andino. Recuerdo el artículo de Deborah Poole, «Entre el milagro y la mercancía: Qoy'llur R'iti» (*Márgenes*, año II, N.º 4) donde proponía dos conclusiones provocadoras. La primera, que la mercantilización de la vida cotidiana—en el sur andino— había contaminado incluso las conciencias religiosas del campesinado de esta región. La segunda, anunciaba la alteración del peregrinaje al Señor de Qoy'llur R'iti, uno de los paradigmas de lo andino. Luego se publicarán, por supuesto también en la *Revista Andina*, una serie de artículos, ensayos, aún más radicalizados, donde hasta los indigenistas de los años 20, que fungían como «gente decente», no eran más que hipócritas y falsos defensores del indio y que más bien blandían su indigenismo para defender el carácter elitista y aristocrático de la sociedad regional cusqueña. Basta leer el ensayo de Marisol de La Cadena, «Decencia y cultura política» (*Revista Andina*, año 12, N.º 1, 1994) para constatar cómo ya se había construido una ideología desmitificadora de lo andino en la cual muchos extranjeros, y en particular algunos franceses habían sido atrapados. En sus conclusiones, Marisol de La Cadena afirma: «Como resultado de la influencia de la noción de decencia, antes que proteger a los indios, el indigenismo llegó a ser pilar de la defensa de los caballeros cusqueños, incluidos aquellos hacendados contra los cuales los mismos indios estaban luchando» (p. 118).

f. Cultura, modernidad, identidad y nación

Hay —por otro lado— una diversidad de estudios de historia y antropología, publicados también en los últimos 10 años, que buscan establecer —en algunos casos de manera indirecta, en otros muy consciente— los nexos entre cultura, modernidad, identidad y nación. Aquí de nuevo el encuentro entre antropología e historia ayuda a resolver una serie de interrogantes que ya habían sido planteadas por los desmitificadores de lo andino, o los que pensaban que revalorar lo andino era «esencializar» lo indígena, lo «otro» dentro del Perú criollo, o mestizo, o múltiple, y por este camino defender lo arcaico o la tradición. Quisiera solamente mencionar algunos casos donde diversos grupos sociales mantienen su cultura, sus identidades, sin ofrecer ningún reto a la modernidad, ni ningún peligro a los que podríamos denominar la identidad nacional peruana.

Inmigrantes asiáticos

El libro de Isabelle Lausent, *Acos. Pequeña propiedad, poder y economía de mercado. Valle de Chancay* (1983), es un buen ejemplo de historia y geografía, pero donde el análisis antropológico no está ausente. La autora describe la suerte de un grupo de inmigrantes asiáticos que huyen del valle de Chancay y se instalan en Acos, parte alta del mismo valle, aprovechando las alteraciones producidas por la Guerra con Chile (1879-1883). Los trabajadores asiáticos huyen de las haciendas, ganan su libertad, se instalan en un pequeño pueblo de la parte alta, se vuelven comerciantes y luego compran tierras y comienzan a practicar una agricultura comercial en pequeña escala. Paralelamente a este proceso que podríamos llamar de modernización, urbanización e integración a un mercado nacional (produciendo fruta para el mercado limeño), los inmigrantes asiáticos, o sus descendientes, retoman sus patrimonios, sus devociones religiosas y reinventan —más imaginando que recordando— sus organizaciones clánicas asiáticas. Sin embargo, se incorporan a la sociedad rural local, es decir a la sociedad nacional peruana, conservando al mismo tiempo un apego evidente a sus imaginadas tradiciones culturales traídas del Asia.

El libro de Humberto Rodríguez Pastor, *Hijos del celeste imperio en el Perú (1850-1900)*, 1989, donde el autor —antropólogo de formación— hace un análisis detallado de diversos aspectos vinculados a la vida de los inmigrantes chinos, es otro buen ejemplo donde encontramos cómo la conservación de su propia cultura e identidad no interfiere con la incorporación de estas poblaciones dentro de la nación peruana. Hay un interesante capítulo donde construye varias biografías individuales de asiáticos enganchados que trabajaban en las haciendas costeñas, y un capítulo final donde muestra la persistencia de la cultura chino-cantonesa en el Perú rural y urbano de esta época. Todo este proceso donde encontramos que el apego a sus culturas tradicionales se intensifica o despierta con la liberación, con el cimarronaje espiritual, la huida de las haciendas, la instalación en las zonas urbanas, en los espacios de libertad, no se contraponen con la modernización de la conducta económica de estos inmigrantes o de sus hijos que en muchos casos ascienden socialmente, convirtiéndose en comerciantes, en casos muy particulares hombres de éxito económico que les permite hasta reemplazar a sus antiguos amos en la propiedad y en la conducción de las haciendas.

Invenición de tradiciones

El libro de Luis Millones y Mary Pratt, *Amor brujo*, de 1989, donde analizan las representaciones del amor andino en las tablas de Sarhua, es un buen ejemplo de la historia puesta al servicio de la antropología, la discusión del papel del pasado en el presente, sin ingresar a la anterior polémica, ni estar contaminados con la ideología del Centro Bartolomé de Las Casas. No me extenderé en comentar este libro, pero sí quisiera transcribir la definición que hacen de las tablas: «Las tablas de Sarhua son una forma regional de arte contemporáneo que llamaron por primera vez la atención a fines de la década de 1960, constituyéndose desde entonces en una forma bastante conocida de arte folclórico andino. Sarhua es uno de los quince distritos de la provincia de Víctor Fajardo, departamento de Ayacucho» (1989: 25). Los autores dicen que las tablas son conocidas desde hace poco tiempo. Desde fines de los años 1960, específicamente, en que los inmigrantes sarhuinos comien-

zan a producir, en talleres artesanales limeños, tablas con dibujos que retrataban la vida cotidiana, las fiestas, los rituales y las creencias en Sarhua.

Los autores se formulan algunas preguntas sobre los orígenes de estas tablas: ¿Desde cuándo se producen estas tablas? ¿Cuáles son los antecedentes de esta tradición artística? ¿Esta tradición artística se emparenta con el arte andino aborígen o con el arte occidental importado? La respuesta a la primera pregunta es muy rotunda: las tablas se producen en Lima desde fines de los años 1960, o quizá desde unas dos décadas anteriores. Los antecedentes los podemos encontrar en la misma población de Sarhua donde había la tradición de pintar o dibujar sobre las vigas que se ofrecían en la «techa-casa» a los recién casados. La respuesta a la tercera pregunta es todo un ejercicio de imaginación donde predomina el antropólogo sobre el historiador, la intuición sobre las pruebas históricas, para terminar sugiriendo que se podría establecer un eslabonamiento genealógico del arte de las tablas pintadas empezando con aquellas que Pachacuti Inca Yupanqui mandó pintar para organizar la memoria del imperio que empezaba a construir y que se almacenaron, de acuerdo con cronistas como Pedro Sarmiento de Gamboa y Polo de Ondegardo, en una singular biblioteca llamada Poquencancha en la ciudad del Cusco. Luego esta evolución continúa con las telas mandadas a pintar por el virrey Francisco de Toledo (1570-72), se supone a pintores indios cusqueños, para mostrar a los reyes españoles la historia —a través de los retratos— de los gobernantes incas. Luego el siguiente peldaño lo constituyen los dibujos de Guamán Poma, hasta llegar a los muralistas indios del siglo XIX, pasando por la llamada escuela colonial de pintura cusqueña de fines del siglo XVII. Los autores encuentran estrechas similitudes —lógicamente— entre los dibujos de las tablas y los de Guamán Poma en su *Nueva crónica y buen gobierno* (1615). Estas similitudes, según mi personal punto de vista, más que probar la continuidad de una tradición pictórica andina, demuestran la persistencia de categorías andinas para organizar el espacio, la sociedad y las ideologías en los Andes. Categorías que se reflejan —de manera similar— en los dibujos de Guamán Poma y en las tablas de Sarhua. La persistencia de lo andino genera estas similitudes y no estas similitudes pueden to-

marse como pruebas de una tradición pictórica que ha persistido en los Andes sin grandes alteraciones.

En el libro de Josefa Nolte, *Quelcay. Arte y vida de Sarhua* (Lima, 1991), a pesar de las dudas expresadas por Pablo Macera, en el prólogo, la autora—en un evidente proceso de invención de tradiciones— hace de las tablas (quelcay) de Sarhua las formas actuales de las tablas pintadas almacenadas en el Poquencancha, los lienzos pintados en el Cusco por orden de Toledo, los dibujos de Guamán Poma y los cuadros de la pintura colonial cusqueña, y otras formas artísticas andinas. P. Macera, de nuevo en el prólogo de este libro, nos habla de los antecedentes de estas tablas y se pregunta: «¿De dónde vienen estas vigas pintadas de Sarhua? ¿Cuándo empezaron a ser hechas?» y confiesa no tener respuestas a estas preguntas o no se atreve a establecer la genealogía previa a las vigas, no se atreve a ir más allá de 1876, pero sí nos dice: «De estas vigas de compadre y parentesco son hijas las actuales tablas de Sarhua, hijas libres migrantes e informales, salidas de su pueblo para probar fortuna en Lima, en donde la tuvieron para bien y para mal de sí mismas» (NOLTE 1991: 15). Para bien porque mediante las tablas los artistas sarhuinos han defendido su propia tradición, pero también para mal porque comenzaron a producir para un mercado que les quitaba libertad, espontaneidad y les imponía gustos y preferencias.

El estudio de Josefa Nolte es realmente revelador de un proceso donde los antropólogos intervienen construyendo un discurso histórico para dar legitimidad y autenticidad a un arte popular andino más producto de la actualidad que de la historia. Pero esto no quita ningún mérito a su libro, ni esencializa a lo andino. En previsión a las críticas que un libro como el de Josefa Nolte pudo desatar, Pablo Macera abre fuego —en aquel lejano año 1991— contra los desmitificadores de lo andino: «Empieza a estar de moda hoy denunciar el interés por la tradición andina como una suerte de escapismo; esos críticos exigen que sólo se haga estudios sobre el campesino concreto (?). Los motivos que hay detrás de estas denuncias no son tan limpios como parecen; en algunos casos son formas escondidas y sutiles de atacar transversalmente el fundamentalismo musulmán (por ser el mayor peligro directo a corto plazo contra Occidente a pesar de la derrota de Irak) y prevenir la

“terrible” posibilidad de un fundamentalismo andino (con sus propios ayatolas y huaicos) que intentaría arrasar con todo, con todo lo podrido del país, que es tanto. Para mí no es incompatible el estudio de la tradición andina con la reivindicación política directa de los campesinos» (NOLTE 1991: 16).

Cambio, tradición e identidad

Esta podría parecer una polémica agotada y sin ninguna repercusión en la globalizada época actual. No la retomo para actualizarla, ni para acusar, ni por supuesto para reabrir la (porque ya está bien cerrada), sino simplemente para hacer un recuento histórico y ofrecer explicaciones. Sin embargo, yo solamente quisiera indicar que fue una polémica completamente ideologizada y casi un diálogo de sordos. Los mitificadores de lo andino en realidad nunca pretendieron esencializar lo andino y los desmitificadores miraron de preferencia la vida material y consideraron que cualquier proclividad a la modernidad alejaba a los indígenas de su mundo cultural y de su historia.

Me parece que finalmente la respuesta la podemos encontrar en las investigaciones etnomusicológicas que Raúl Romero Cevallos y un grupo de antropólogos han realizado en los últimos 15 años desde el Proyecto de Preservación de la Música Tradicional Andina de la Universidad Católica. Antropología e historia se combinan en sus estudios etnomusicológicos. Esto lo encontramos en los diversos estudios de Raúl Romero y particularmente en su sintética historia de la música en el Perú que Unesco proyecta publicar muy pronto. En sus estudios podemos encontrar respuestas, que se suman a los ejemplos anteriores que he analizado, que ahora podremos articularlas para llegar a formar un tejido más denso y explicativo de lo que quisiera finalmente presentar como uno de los aportes fundamentales de cooperación entre antropología e historia. Hemos visto en el caso de los estudios de Isabelle Lausent y Humberto Rodríguez Pastor que las poblaciones inmigrantes asiáticas, o sus descendientes, se aferraron a un tradicionalismo cultural como una forma de reforzar sus identidades, pero no como un rechazo a la modernización de sus vidas materiales o cotidianas. Igualmente en el caso de los artistas sarhuinos que inventan una

tradición artística pictórica como un mecanismo de sobrevivencia urbana en Lima tomando temas, imágenes, motivos, colores y quizá técnicas que ya habían sido probadas en su pueblo de origen, pero cuyos productos artísticos, las tablas o las vigas, nunca habían salido a un mercado. Los sarhuinos en Lima descubren que sus productos tenían una gran aceptación y que existía un mercado para abastecer y al cual podían conquistar y quizá moldear.

Comenzaron a usar técnicas, o tecnologías modernas, al servicio de un artefacto artístico de apariencia tradicional: aquí no hay ninguna contradicción entre tradición y modernidad en el trabajo productivo del habitante andino, más encontramos una legítima utilización de la modernidad al servicio de la tradición. Las tablas de Sarhua, para sus productores y compradores, sin lugar a dudas, son artefactos culturales que expresan una identidad, que identifica a sus productores y también a los compradores. Por eso es que Millones y Pratt pueden afirmar: «[...] se puede entender las tablas de Sarhua como manifestaciones con una estructura de autorrepresentación y autocomprensión que, a menudo, caracteriza a los grupos marginales y subordinados. En la sección 4 propusimos el término “subjetividad dual” para referirnos a esta perspectiva simultánea de autoidentificación y autoobjetivación: como proyecto ideológico. Los pintores de Sarhua crean y afirman formas de autoidentificación frente al no reconocimiento y la no comprensión de los otros, de los dominantes, así como frente a su propia vulnerabilidad social y cultural» (1989: 73). Sin lugar a dudas, estamos frente a un proceso de invención de tradiciones y de construcción de identidades. Identidades que crean la diversidad que constituye el rasgo estructural de la identidad nacional peruana.

Las danzas tradicionales tal como están presentadas en mi libro (1988) forman parte de complejos rituales a través de los cuales las poblaciones andinas buscan recordar, reinterpretar su historia, interpretar sus circunstancias, identificarse, multiplicar las solidaridades y reproducir sus sociedades. Raúl Romero nos dice al respecto: «Las danzas tradicionales en los Andes son dramas coreográficos que consisten en movimientos y gestos, por un lado, y en sonidos musicales por el otro. Música y danza constituyen una sola unidad indivisible. Se caracterizan por tener una coreografía estructurada, por la presencia de elementos teatrales, por el

rol protagónico de danzantes disfrazados y enmascarados, y por una tradición oral que provee una historia de base mítica o legendaria a la acción simbólica del evento» (ROMERO CEVALLOS 1998: 16). Evidentemente estamos frente a las danzas tradicionales de una región muy particular, el valle del Mantaro, y debemos agregar que Romero estudia específicamente la música de la heranza, que permanece, y la música del trabajo comunal, que parece extinguirse. La primera vinculada con el pastoreo y la segunda con la agricultura, fundamentalmente.

Hay que volver a indicar que el valle del Mantaro es una región muy particular, de gran fertilidad agrícola, cuya historia parece haber creado una situación actual muy original; una región muy permeable al cambio desde siempre: «Como resultado, los habitantes del valle desarrollaron una mentalidad que les permitió no solamente mantener con orgullo los valores tradicionales y su identidad cultural —a pesar de las nuevas fuerzas del cambio— sino también desarrollarlos y difundirlos usando los mismos elementos introducidos por el mundo urbano» (ROMERO CEVALLOS 1998: 22-23). Manuel Pardo, a mediados del siglo XIX, propuso con mucho entusiasmo y expectativas que este valle —por sus características geográficas, su clima, sus suelos y cercanía a Lima— podía convertirse en la despensa de la capital y por eso es que muy temprano, aunque de manera infructuosa, se proyectó un ferrocarril a Huancayo (el que se inaugurará recién en 1912). Una articulación vial que —a pesar de la tardanza— aceleró el tráfico de mercancías, hombres y artefactos culturales por esta región. El Mantaro siempre estuvo expuesto al cambio y a las nuevas influencias, sean de cualquier tipo. Esto lo encontramos de manera sobresaliente en la música local: «El cambio musical en el valle del Mantaro surge como un proceso que reafirma los valores tradicionales, en lugar de convertirse en la razón de su extinción. También aparece como la única manera por la cual los elementos básicos de la tradición musical pueden atreverse a persistir en el Perú moderno» (ROMERO CEVALLOS 1998: 23). En este caso el cambio parece un camino para conservar lo propio: «El cambio musical es por lo tanto una importante estrategia a través de la cual la tradición musical puede transformar y adaptar sus formas y estilos externos a un nuevo contexto» (ROMERO CEVALLOS 1998: 23).

Esto es lo interesante de este ejemplo, la continuidad de lo tradicional aceptando el cambio: «El punto principal continúa siendo que el campesinado mestizo en la región, capaz de aceptar y adoptar los beneficios de la modernización y urbanización e insertados desde ya en la economía nacional, está aún ligado a rituales tradicionales como la herranza, a través de los cuáles se comunica con fuerzas abstractas para propiciar la fertilidad animal. En la práctica de la vida cotidiana en el valle, parece no haber contradicción entre modernidad y creencias tradicionales» (ROMERO CEVALLOS 1998: 35). Si nos preguntamos ¿por qué la persistencia de la tradición?, la respuesta la podemos encontrar en la siguiente cita: «El estudio de caso presentado aquí nos ha permitido mostrar cómo el campesinado de una área andina específica puede experimentar un intenso proceso de inserción en la economía nacional de mercado sin abandonar sus lazos con la tierra, el pueblo y su herencia cultural y musical» (ROMERO CEVALLOS 1998: 55). Aquí encontramos también la repuesta a muchos de los que se empeñaron en criticar a aquellos que mostraban el apego a lo andino como una estrategia andina de conservación de sus identidades, de su historia, su buena relación con su entorno, físico y espiritual, y por este camino una forma de relacionarse con la nación peruana. Lo que hacen los pobladores del valle del Mantaro, usar nuevos instrumentos musicales para continuar con su música, danzas y rituales tradicionales, y más aún creando nuevos géneros musicales más relacionados con el mercado, regional y nacional, no está lejos de lo que hacen los pintores de Sarhua. En ambos casos lo andino es constantemente reinventado utilizando lo moderno, o trasladándose a las ciudades. La utopía es más bien este empeño en conservar sus tradiciones e identidades, no en círculos cerrados, sino transformando estos círculos en espacios cada vez más y más amplios, hasta confundirlos con la nación peruana.

Bibliografía general

ABERCROMBIE, Thomas

1992 «La fiesta del carnaval postcolonial en Oruro: clase, etnicidad y nacionalismo en la danza folklórica». En *Revista Andina*, año 10, N.º 2, diciembre, pp. 279-352.

ADORNO, Rolena

1989 *Cronista y príncipe. La obra de don Felipe Guamán Poma de Ayala*. Lima, PUCP.

ARGUEDAS, José María

1976 *Señores e indios*. Buenos Aires, Calicanto Editorial.

ARON, Raymond

1961 *Introduction to the Philosophy of History: An Essay on the Limits of Historical Objectivity*. Trad. George J. Irwin. Boston, Beacon.

1984 *Dimensiones de la conciencia histórica*. México, FCE.

BERLIN, Isaiah

1992 *El fuste torcido de la humanidad*. Barcelona, Editorial Península.

BONILLA, Heraclio

1974 *Guano y burguesía en el Perú*. Lima, IEP.

BRADING, David

1991 *Orbe indiano*. México, FCE.

BRAUDEL, Fernand

1991 *Escritos sobre la historia*. Barcelona, Alianza Editorial.

BURGA, Manuel

1989 Presentación en R. Tom Zuidema, *Reyes y guerreros. Ensayos de historia y cultura andina*. Lima, Fomciencias.

1990 «La emergencia de lo andino como utopía (siglo XVII)». En revista *Allpanchis*, 35/36, vol. II. Cusco, pp. 579-598.

1993 *Para qué aprender historia en el Perú*. Lima, Derrama Magisterial.

- BURGA, Manuel
 1995 «Los *Annales* y la historiografía peruana (1950-1990): Mitos y realidades». En *Revista del Instituto de Investigaciones de la Facultad de CC.SS. de la UNMSM*. Lima.
- 1992 «Del poder a la autoridad en los Andes: comentario al libro de R. N. Resnake». En *Revista Punto Crítico*. Lima, año 1, N.º 2.
- BURY, John
 1971 *La idea de progreso*. Madrid, Alianza Editorial.
- CÁNEPA KOCH, Gisela
 1998 «Los Chunchu y la Palla de Cajamarca en el ciclo de la representación de la muerte de Atahualpa». En R. ROMERO 1998: 139-178.
- CARR, Edward H.
 1967 *¿Qué es la historia?* Barcelona, Ariel.
- COHEN, David William
 1994 *The Combing of History*, The University of Chicago Press.
- CUNOW, Heinrich
 [1896] 1933 *La organización social del imperio de los incas*. Lima.
- DEGREGORI, Carlos Iván
 1986 «Del mito de Inkarrí al mito del progreso: poblaciones andinas, cultura e identidad», en revista *Socialismo y Participación* N.º 36, diciembre, pp. 49-56.
- c. 1997 *Del estudio del otro a la construcción de un nosotros plural*. Lima s/f.
- DE LA CADENA, Marisol
 1994 «Decencia y cultura política: los indigenistas del Cuzco en los años veinte», en *Revista Andina*, año 12, N.º 1, julio, pp. 79-122.
- FLORES-GALINDO, Alberto
 1987 *Buscando un inca. Utopía e identidad en los Andes*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario.
- FONTANA, Josep
 1992 *La historia después del fin de la historia*. Barcelona, Crítica.
- FUKUYAMA, Francis
 1992 *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona, Planeta.
- GOLTE, Jürgen
 1980 *La racionalidad de la organización andina*. Lima, IEP.
- 1994 *Iconos y narraciones. La reconstrucción de una secuencia de imágenes moche*. Lima, IEP.
- HOBBSAWM, Eric
 1992 *Nations and Nationalism Since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press (2.ª edición).

- ITIER, César
1995 *El teatro quechua en el Cuzco. Dramas y comedias de Nemesio Zúñiga Cazorla: Qurich uspi (1915); tikhina (1934); Katacha (1930?)*. Cusco.
- KUTSCHER, Gerdt
1976 *Berlín como centro de estudios americanistas*. Ensayo biobibliográfico, Berlín.
- LAUSENT, Isabelle
1983 *Acos. Pequeña propiedad, poder y economía de mercado. Valle de Chancay*. Lima, IEP.
- LAVALLE, Bernard
1988 *El mercader y el marqués. Las luchas de poder en el Cusco 1700-1730*. Lima, BCR.
- LE GOFF, Jacques
1988 *Histoire et mémoire*. París, Gallimard.
- MACERA, Pablo
1977 *Trabajos de historia*. Lima, INC, 4 volúmenes.
- MALLON, Florencia E.
1994 «De ciudadano a "otro". Resistencia nacional, formación del estado y visiones campesinas sobre la nación en Junín», en *Revista Andina*, año 12, N.º 1, julio, pp. 7-78.
- MILLONES, Luis
1999 *Dioses familiares. Festivales populares en el Perú contemporáneo*. Lima.
- MILLONES, Luis y Mary PRATT
1989 *Amor brujo. Imagen y cultura del amor en los Andes*. Lima, IEP.
- MOSSBRUCKER, Harald
1990 *La economía campesina y el concepto de «comunidad»: Un enfoque crítico*. Lima, IEP.
- MURRA, John
[1955] 1980 *La organización económica del estado inca*. México, Siglo XXI.
- NORA, V. Pierre
1987 *Essais d'Ego-Histoire*. Gallimard, París.
- NOLTE MALDONADO, Rosa María Josefa
1991 *Quellcay. Arte y vida de Sarhua. Comunidades campesinas andinas*. Lima, Terra Nova.
- NORTH, Douglas y Robert P. THOMAS
1978 *El nacimiento del mundo occidental. Una nueva historia económica*. Madrid, Siglo XXI.
- O'PHELAN GODOY, Scarlett
1988 *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia, 1700-1783*. Cusco, C. Bartolomé de Las Casas.

- O'PHELAN GODOY, Scarlett
 1995 *La gran rebelión en los Andes: De Túpac Amaru a Túpac Catari*. Cusco, C. Bartolomé de Las Casas.
 1997 *Kurakas sin sucesiones. Del cacique al alcalde de indios. Perú y Bolivia 1750-1835*. Cusco, C. Bartolomé de Las Casas.
- PATOCKA, Jan
 1988 *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*. España, Península.
- POOLE, Deborah
 1988 «Entre el milagro y la mercancía: Qoyllur Riti», en *Márgenes*, año II, N.º 4, diciembre, pp. 101-120.
 1992 «Antropología e historia andinas en los EE.UU: buscando un encuentro», en *Revista Andina*. Cusco, año 10, N.º 1, julio, pp. 209-245.
 1997 *Visión, race and modernity. A visual economy of the Andean image world*, Princeton.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl
 1973 [1951] *Mito, tradición e historia del Perú*. Lima, Ediciones Retablo de Papel.
 1974 *Ideólogos de la Emancipación*. Lima, ed. Milla Batres
 1994 *La marca del escritor*. Lima, FCE.
- RESNAKE, Roger N.
 1988 *Domination and cultural resistance. Authority and power among an Andean people*, Durham, Duke University Press.
- RIVET, Paul
 1955 *Trois lettres, un message, une adresse*. México.
- RODRÍGUEZ PASTOR, Humberto
 1979 *La rebelión de los rostros pintados, Pativilca 1870*. Lima.
 1989 *Hijos del Celeste Imperio en el Perú (1850-1900). Migración, agricultura, mentalidad y explotación*. Lima.
- ROMERO CEVALLOS, Raúl R. (ed.)
 1998 *Música, danzas y máscaras en los Andes*. Lima, PUCP.
- ROMERO, R. R.
 1989 «Música urbana en un contexto rural: tradición y modernidad en Paccha (Junín)», en revista *Antropológica*. Lima, N.º 7, PUCP, pp. 119-133.
 1994 «Black music and identity in Perú: Reconstruction and revival of Afro-Peruvian musical traditions», en Gérard H. BÉHAGUE (ed.), *Music and Black ethnicity: The Caribbean and South America*, pp. 307-330.

- ROMERO, R. R.
 «Perú», en *The Universe of music: a history*. A UNESCO/IMC editorial project, volume XI. En prensa.
- STERN, Steve J.
 1983 *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*. España, Alianza América.
- THURNER, Mark
 1997 *From two republics to one divided. Contradictions of postcolonial Nationmaking in Andean Perú*. Durham, Duke University Press.
- URBANO, Henrique
 1991 «Historia y etnohistoria andinas», en Revista *Andina*, año 9, N.º 1, julio.
- VALCÁRCEL, Luis E.
 1981 *Memorias*. Lima, IEP.
- WACHTEL, Nathan
 1971 *La visión des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole*. París, Gallimard.
 1973 *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinas*. Lima, IEP.
 1990 *Le retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie, xxe-xvie siècle. Essai d'histoire régressive*. París.
- ZUIDEMA, Tom
 1989 *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*. Lima, Fomciencias.

CEPREDIM



SE TERMINÓ DE IMPRIMIR
EN EL MES DE MAYO DE 2005,
EN LOS TALLERES GRÁFICOS DEL
CENTRO DE PRODUCCIÓN EDITORIAL E IMPRENTA DE
LA UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
JR. PARURO 119. LIMA 1. TELEFAX: 428-5210
E-MAIL: CEPEDIT@UNMSM.EDU.PE
TIRAJE: 1000 EJEMPLARES