

MENTALIDADES: TEORIA Y PRAXIS PARA SU APLICACION A LA HISTORIA DEL PERU *

Juan Dejo
Instituto Riva-Agüero

1. *Historia de las mentalidades: la urgencia de una delimitación teórica*

En la moderna historiografía peruana, las delimitaciones entre las diversas vertientes de análisis histórico no han sido tan estrictas ni han generado "escuelas" de la manera como ha ocurrido en otros países, sobre todo en Europa o en los EE.UU. De esta forma, hablar de "Historia social" o de "Historia económica" en el Perú, nos lleva a pensar en estudios realizados de manera sistemática recién a partir de las dos últimas décadas y bajo la influencia de la historiografía extranjera.

Si buena parte de nuestro siglo transcurrió en la oposición entre historiadores "hispanistas" e "indigenistas", dándose lugar posteriormente a la "salomónica" formulación de la tesis del "mestizaje", no es sino hasta la década del sesenta, y más aún, del setenta que se inicia una preocupación más científica por la labor histórica, con una consecuente diversificación de métodos y disciplinas al interior de la investigación. Sin obviar los logros anteriormente realizados, el análisis histórico en el Perú recién entraría de esta manera en su etapa de madurez¹.

Fenómeno conjunto a varias disciplinas, este proceso indicó los nuevos derroteros de las ciencias sociales en el Perú: la Sociología, la Antropología y la Historia se veían convertidas, en un sentido "moderno", en ciencias jóvenes en nuestro medio.

* Es una versión del primer capítulo del trabajo *Aproximación al estudio de la identidad andina. "Nueva Corónica y buen gobierno" de Guamán Poma de Ayala: la voz de un YO ANDINO frente al OTRO*, que presentara el autor para optar el grado académico de Bachiller en Humanidades con mención en Historia.

1. Sólo la obra de Jorge Basadre o del Padre Vargas Ugarte, entre algunas otras, emergían del conjunto de voces anteriores. De caracteres monumentales, sus obras eran realmente muestras un poco más "modernas" dentro de un período de análisis más bien pobre. Sus criterios de indagación y sobre todo el aparato crítico, otorgaban a sus estudios el signo de un avance mayor en comparación con las obras contemporáneas.

De una u otra forma, el peso del análisis estructuralista llegó a ser en definitiva, el indicador de casi todas las líneas de investigación.

Sin embargo, la excesiva búsqueda de la Objetividad siguió dominando de igual forma que en los sistemas de estudio e investigación anteriores. En buena medida, aún hoy lo sigue haciendo. Y no es que desestimemos este criterio; nuestra crítica se refiere a que este lineamiento se ha convertido en un "ídolo" que al parecer —como se está comprobando con el paso del tiempo— tiene los pies de arcilla.

El afán cientifista —traducido en los últimos años en manías estadísticas y cuantificacionales— nos ligaba después de todo a un ansia por la comprobación de tipo Mercurio Peruano. Todo esto condujo a la proliferación de contabilización de "movimientos", "rebeliones", cifras de producción; acumulándose tablas, estadísticas, etc. Todo aquello que nos llevara por la correcta y sólida impresión de los números: de lo verificable y lo tangible. Sólo objetado por otros números, cada vez más precisos y "próximos a la realidad".

Sin dejar de lado lo valioso de dichos datos y métodos, y más aún, de los análisis, no podemos dejar de pensar que todos los fenómenos parecían verse de una manera "extrahumana": los hombres y las sociedades habían generado conflictos, enfrentamientos; o los conflictos y los enfrentamientos habían atacado a esos hombres y a sus sociedades; pero ¿qué sucedía al interior de aquellos que los iniciaban o que los sufrían? ¿cuál era la interrelación entre los hombres y su acontecer? ¿de qué manera el ser humano era afectado psicológicamente? Después de todo, esos mismos hombres seguirían generando o sufriendo conflictos.

Había pues, un sujeto que rescatar y de ello, dieron cuenta en el Perú, antes que los demás, los sociólogos. Sin embargo, lo que hicieron en buena cuenta, fue recurrir a un interés que ya había sido el de los historiadores franceses años atrás: las "mentalidades colectivas" (términos que nacen con la Psicología), parte imprescindible —y creemos mayoritaria— de la subjetividad humana, forman hoy un interés particular en las nuevas búsquedas de los sociólogos. Ellos hablan de "ir al rescate de la subjetividad" (Conferencia, Pontificia Universidad Católica; Dpto. CC. Sociales, 10. de junio de 1988). Lo que están haciendo es indagar en buena cuenta por la mentalidad del hombre "moderno" del Perú de hoy —o del que pretende serlo, hecho más complicado aún—: del *sujeto*, reivindicando aquella posición que le negaba por definición, el estructuralismo.

El problema real de estas nuevas perspectivas de la investigación en las ciencias sociales, es el del rigor que apenas existe en la terminología que ya se está aplicando. El asunto es que, tanto para los historiadores como para los demás científicos sociales, analizar al sujeto histórico a partir de la subjetividad, nos lleva indefectiblemente, a la labor interdisciplinaria. Ello implica no sólo una serie de préstamos conceptuales, sino de hecho, términos que culminan admitiendo una elasticidad que es en un principio bien aprovechada y luego, abusada en extremo.

Es por eso que en este primer punto debemos anotar qué significa para nosotros hacer una Historia de las mentalidades y dentro de ello, observar el bagaje de términos, tratando de ser estrictos en su uso, respetando sus raíces, pero también

precisando su utilización *para* la historia (así como debe existir una aplicación específica *para* la sociología.)

Partamos del término mismo que nos convoca, "mentalidad": un neologismo que nace de los estudios realizados en Francia en relación a los procesos subjetivos del acontecer histórico. Por ello nos pareció necesario recordar los antecedentes de esta disciplina refiriéndonos al interés que despertó en la historiografía francesa del presente siglo.

La búsqueda de aquellos factores que actúan como motor en el comportamiento humano frente al entorno y a los sucesos de índole múltiple, se inicia a mediados del presente siglo por iniciativa de la escuela francesa alrededor de Lucien Febvre, Georges Duby, Robert Mandrou y posteriormente, Jacques Le Goff, entre otros. Hoy en día el estudio de la subjetividad en los procesos socio-históricos no sólo abunda sino que "invade" el terreno de aquellas disciplinas que tendían hacia una ortodoxia que no admitía la filtración de explicaciones subjetivas para el análisis científico.

Hablar de la subjetividad nos remite al vocabulario técnico de la Psicología. Dentro de ésta, "mentalidad" es actualmente, un término en desuso (Le Goff, 1974: 84).

Sin embargo, éste no es un criterio suficiente como para desestimar su utilización para el análisis histórico. Todo lo contrario, es visible el sentido autónomo del que goza hoy —incluso en el habla cotidiana—. De tal manera que su relación con la psicología se da en el plano netamente conceptual, en el que ésta última deberá colaborar con marcos teóricos para el uso de una terminología más apropiada y específica.

Es cierto que abordar la mentalidad en un estudio histórico y en sentido estricto, no es una novedad de nuestro siglo. Lucian Boia rastrea esta metodología remontándose hasta Herodoto. No obstante, en el contexto de la investigación europea, el interés comienza a ser mayúsculo durante la "revolución historiográfica" del siglo XX: es decir, en el lapso de crisis de valores que existió en el Viejo Continente durante el período de entreguerras. Este fenómeno, aunado al impacto de los avances en la sociología, etnología y la psicología, conducen a esta nueva perspectiva. Elementos como la literatura y las artes, tradicionalmente en un segundo plano en los estudios "científicos", ocuparán así el lugar merecido (*Vide* Historical Abstracts, 1983: 5)².

Antes que "mentalidad" debemos hablar de una "mentalidad colectiva". El término nos remitirá evidentemente a los aspectos culturales. Por ello, también guarda estrecha relación con la *ideología*. Entre este concepto y el anterior existe una imaginaria línea divisoria de caracteres muy sutiles; es más, pueden llegar a darse confusiones pues ambos términos no sólo aparentan vaguedad sino que además —y este es el caso de "mentalidad"— admiten una "constante diversidad" (Agulhon, 1987: 609).

2. En adelante utilizaremos las siglas HA al referirnos a esta fuente; seguida del año y la página en referencia.

Una interesante introducción a este tema son los trabajos realizados por Le Goff, Georges Duby y Paul Veyne en una compilación ya clásica de mediados de la década pasada (Le Goff y Nora, 1974).

Duby anotaba en aquel entonces que dentro del espectro de los actos mentales, se halla inscrito el estudio de las ideologías. Al igual que Althusser, entendía Duby por ideología “un sistema de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos) dotado de una existencia y un papel histórico en el seno de las sociedades dadas” (*cit.* por Le Goff y Nora, *Op. cit.*).

A pesar de esto, creemos que entre el sistema de representaciones propio de las ideologías y aquél que se genera en la mentalidad colectiva, existe una distancia semejante a la que existe entre el aprendizaje —la aprehensión cognitiva de un objeto— y su asunción individual, con la consecuente reformulación que es generadora de una imagen particular. Cuando esta imagen se encuentra frente a una constante interacción con los factores de la realidad externa —grupos sociales y procesos múltiples relacionados a ellos— tiende a transformaciones, evoluciones, enriquecimientos, etc. Este proceso por cuanto atañe no sólo al individuo aislado, debe observarse como un fenómeno colectivo.

“Consciente” e “inconsciente” entrarían aquí en juego, tal y como “ideología” aparecería vinculada a la Historia de las ideas mientras que “mentalidad colectiva” a la Historia de las mentalidades [A este respecto, Vovelle, apunta en reciente estudio que mientras la ideología puede ser un indicador de las acciones políticas, la historia de las mentalidades es la historia de la relación entre la vida material concreta y la imagen mental que la gente se hace de ella (HA, 1983: 45)].

En una reciente aproximación teórica al tema de nuestro interés, Maurice Agulhon, señala la relación que guarda la mentalidad con el *Temperamento* —de estrecha vinculación a la psicología—: “temperamento” que se liga a las psicologías colectivas: (se pregunta ¿qué es lo que determina una mentalidad común en un grupo humano?) y agrega:

“si se desea tener en el determinante un grado de complejidad más o menos comparable a aquel que figura en el determinado se caerá en la historia sobre las experiencias vividas o las enseñanzas históricas vividas en común por los miembros del grupo y en los que los efectos son incorporados, sin que ellos se den cuenta, a la cultura de cada uno” (Agulhon, *Op. Cit.*: 606).

De allí que más que temperamento, la noción de inconsciente colectivo es la que nos puede ser más útil; y es aquí donde la historia de las mentalidades entra en juego, pues su búsqueda va justamente hacia aquellas “características de la acción de las cuales los individuos no tienen una idea muy clara” (*Ibidem*). Por ello es importante anotar la diferencia entre un corpus ideológico y la mentalidad colectiva.

La ideología es una forma concreta y objetiva de representaciones explicativas de la visión del mundo. Una ideología formula respuestas al entorno. La cosmovisión viene de esta forma a ser un corpus ideológico en sí. La ideología otorga así un sello distintivo a cada mentalidad. Forma parte de ésta.

“[las ideologías] aparecen como sistemas completos y son, naturalmente, globalizantes, pretendiendo ofrecer a la sociedad, de su pasado, de su presentación, de su futuro, una representación de conjunto integrada a la totalidad de una visión del mundo. Hasta una época recentísima las imágenes de la sociedad han sostenido, pues, estrechas correspondencias con las cosmologías y la teología, y aparecen, de este modo, inseparables de un sistema de creencias: en la Europa medieval, por ejemplo, toda representación de las relaciones sociales buscaba necesariamente apoyo en algunos de los textos fundamentales del cristianismo” (Duby, 1974: 159).

Dentro de este esquema, debemos ver a la mentalidad no como un ente pasivo, sino como todo lo contrario, algo así como un laboratorio de las nuevas visiones del entorno. Las creencias, los valores, así como las imágenes y las fantasías no son sino el resultado de la alquimia mental producida al interior de los individuos.

En las sociedades tradicionales y en la historia occidental pre-moderna, lo sagrado —inmerso en lo más profundo de la mentalidad del hombre— tendía a hacer de éste un simple instrumento de las decisiones sobrenaturales, en las que la ideología aparecía como un muro infranqueable, defensor de un orden inalterable.

Le Goff nos habla de una historia de las mentalidades como expresión de la lentitud de la historia: mentalidad como un fenómeno poco cambiante... Aceptamos la idea si pensamos en una sociedad tradicional o en la Europa medieval —obsesión del autor— pero debemos manifestar nuestro desacuerdo si pensamos no sólo en una sociedad “moderna” en sentido estricto, sino que además, en aquellas que se encuentran en un proceso de transición —forzada o natural—: recordemos la sociedad renacentista, plena de contradicciones, manifiestas por ejemplo en el arte y la literatura. O cualquier sociedad que compulsivamente haya entrado en contacto con alguna población “moderna”. Inmediatamente llegamos a nuestro objetivo: pensamos en un fenómeno de conquista y/o colonización, en donde “antiguos” y “modernos” se dan el encuentro. Cabe preguntarse si en esos momentos existe una “lentitud” en el proceso mental. Creemos que sucede justamente lo contrario. Piénsese en fenómenos culturales como los de la India, Japón y naturalmente, el Perú.

La reelaboración de los esquemas mentales por parte de los grupos en transición manifiesta diversas posturas, quizá, distintos “proyectos”. El resultado, de carácter colectivo, muchas veces sufre el peso de una constante contradicción. Hauser pensaba que los períodos clásicos —caracterizados por su énfasis hacia criterios rígidos y sin mutabilidad— son efímeros en la historia del hombre. El mundo moderno es el que más acelera el proceso cambiante, asegurando la nulidad de cualquier criterio clásico (*Vide* Hauser, 1971). La modernidad justamente se sustenta en el cambio, la transformación continua.

La contradicción implica el enfrentamiento, el antagonismo y dialéctica entre dos verdades: la “verdad” moderna es la que legitima un lugar en la sociedad moderna. La “verdad” antigua es “ilegítima”, “anacrónica”; debe ser rechazada. De esta

manera, la Historia de las mentalidades se ha dirigido hacia todos esos "enclaves" de una mentalidad anacrónica o extravagante dentro de las sociedades modernas: la de los locos, marginados, o los grupos más necesitados de cualquier sociedad, aferrados a esperanzas, plenas de fantasías, "irracionales" para cualquier moderno.

Sin embargo, la subsistencia del pensamiento tradicional en sociedades complejas, producto de fenómenos coloniales, es quizá el ejemplo más notorio de lo que queremos explicar.

"Ocurre en fin, que ciertos sistemas ideológicos se transforman cuando el conjunto cultural que los envuelve se halla penetrado por la influencia de culturas extrañas y próximas de las que es muy raro que se encuentre por completo aislado. Esta intrusión procede a menudo de una relación desigual de fuerzas entre civilizaciones enfrentadas. En tal caso, la irrupción es a veces brutal, cuando acompaña los trastornos políticos que la invasión o la colonización provocan. Con mayor frecuencia es insidiosa y resulta de la fascinación que de lejos ejercen las creencias, las ideas o las formas de vivir seductoras. Pero el préstamo puede ser asimismo deliberado, pues las ideologías buscan apoyo en todas partes." (Duby, *Op. Cit.*: 163).

En aquellos lugares en los que se encontraron y/o enfrentaron "modernos" y "no-modernos", las sociedades resultantes son a los ojos de los "netamente modernos", sociedades paradójicas. Y es que el criterio de ilogicidad dado a dichas sociedades se basa en la observación de todo indicio que señale un "rezago" del pensamiento tradicional y que no hace sino enfrentar la lógica de occidente frente a la de aquellas sociedades tradicionales.

Debemos notar que hablar de la modernidad implica indicar una serie de referencias que sugerirían la ampliación del tema, y ello no es precisamente el foco de nuestra atención. Hoy en día el asunto de la modernidad supone un fuerte debate en nuestro medio, particularmente entre los sociólogos. Hacemos la acotación de la necesidad de profundizar el análisis de esta materia por parte de los historiadores, pues pensar en la modernidad no sólo nos lleva a plantear los problemas del Perú contemporáneo, sino también a observar el proceso de formación y evolución de lo moderno en nuestra historia, y sobre todo, en sus protagonistas históricos.

El problema no sólo se plantea desde la perspectiva de las distancias entre las sociedades tradicionales y las modernas. En ambos casos estamos aplicando terminología semejante: la "mentalidad", "ideología", "imaginario" o "representaciones" etc. Aunque haya existido por parte de la antropología una insistencia por diferenciar los términos para ambas sociedades (la "mentalidad primitiva" de Lévy-Bruhl o el "pensamiento salvaje" de Lévi-Strauss) los marcos teóricos de las definiciones nos parecen ciertamente, vagos. (Un análisis semántico a este respecto ha sido trabajado por Le Goff, 1985).

Una de nuestras preguntas fue —y en alguna medida sigue siendo— a qué nos referimos con "mentalidad". Ya hemos mencionado líneas más arriba la ligazón que existe entre este concepto y los fenómenos psicológicos. Patrick Hutton, nos habla

de la Historia de las mentalidades como el estudio de la cultura del hombre común (HA, 1983: 236). Si utilizamos una restringida acepción del término "cultura", esta definición no nos dará mayor problema, sin embargo, es conocida la polémica que se ha desatado en los últimos años en torno a dicha expresión, cuya polisemia, en el caso de nuestro interés, puede llevarnos a confusiones de carácter epistemológico.

Ciertamente, hablar de lo cultural nos lleva a pensar en dos aspectos: 1. El bagaje o la impronta de conocimientos con su correspondiente trasfondo psicológico y; 2. Los productos concretos de determinado grupo (organizaciones, ritos y folclor, arte y literatura, etc.).

Inevitablemente, "mentalidad" nos lleva a relacionar más los elementos del primer aspecto; mientras que el segundo puede ser observado como *expresión, manifestación o realización* de lo anterior.

Este vínculo entre los aspectos psicológicos y los fenómenos culturales han sido resaltados ya desde la antropología. Por cierto, su énfasis se dirigió al estudio de lo que sucedía al interior de las sociedades tradicionales. Ralph Linton señalaba a la cultura como "una *manera de vivir* característica a determinado grupo" (Linton, 1965: 27). Manera de vivir que veía condicionada no sólo por necesidades fisiológicas, sino también psíquicas, necesidades que habría que apreciar, indudablemente, como subjetivas.

Es notorio observar la relación que se hace entre los fenómenos mentales y las imágenes que ellos suponen. Duby afirmaba acerca de este punto que "no es en función de su condición verdadera, sino de la imagen que de la misma se hacen y que nunca ofrece su reflejo fiel, que los hombres arreglan su conducta." Se esfuerzan por adecuarla a modelos de comportamiento que son producto de una cultura y que se ajustan bien o mal, al curso de la historia, "a las realidades materiales" (Duby, *Op. Cit.*: 158).

Entre el imaginario colectivo de los historiadores de las mentalidades y las "representaciones colectivas" de Durkheim hay por cierto, un hilo conductor, a pesar de las diferencias existentes.

Durkheim, al igual que los modernos historiadores de las mentalidades, ponía el acento en la importancia del carácter colectivo de las representaciones del hombre en sociedad. En este nivel, el papel desempeñado por el concepto, es realmente mayúsculo, su carácter de ser colectivo es determinado por el contexto cultural, le da un peso mayor que el de las sensaciones; según Durkheim, éstas últimas tienden a tener un carácter más restringido al guardar un rasgo más bien individual.

Durkheim concibe dos tipos de representaciones dentro del "pensamiento lógico": los conceptos y las representaciones sensibles. Estas últimas, sujetas al instante en que se dieron lugar, coyunturales y evanescentes, mientras que los conceptos se sitúan "como fuera del tiempo y del devenir" (Durkheim, 1968: 443). Lo valioso y singular de estas representaciones, es que son colectivas. Sin embargo, habría también que acordar que el sistema de conceptos debe estar sujeto a evoluciones o transformaciones en la medida que aquellas representaciones sensibles guardan relación común con el plano conceptual, ya que son manifestaciones distintas de un

denominador común como son las representaciones. Entre ambos niveles debe existir una continua interacción que debemos notar con más cuidado. Si bien Durkheim señaló los aspectos subjetivos que deben recordarse para el análisis de las representaciones colectivas, su énfasis siempre giraba alrededor de lo conceptual, por ejemplo, al hablar del desfase que puede existir entre las nociones y sus objetos, cuando aquellas no se encuentran adecuadas a éstos últimos. Notamos de esta forma que el nivel de los análisis de Durkheim se sitúa dentro del mundo *consciente* de las ideologías: poniendo el acento sobre las ideas, es decir, sobre todo lo que signifique un consenso entre los individuos de cada sociedad, entendiendo a ésta como una

“organización consciente de sí que no es otra cosa que una clasificación. Esta organización de la sociedad se comunica naturalmente al espacio que ella ocupa (...) el tiempo social, el espacio social, las clases sociales, la causalidad colectiva (están) en la base de las categorías correspondientes, ya que las diferentes relaciones han sido aprehendidas por primera vez bajo sus formas sociales con una cierta claridad para la conciencia humana.

En resumen, la sociedad no es de ningún modo el ser ilógico o alógico, incoherente y fantástico que algunos gustan muy a menudo de ver en ella. Todo lo contrario, la conciencia colectiva es la forma más alta de la vida psíquica, ya que es una conciencia de conciencias.” (Durkheim, 1968 : 453).

Como podemos observar, Durkheim rescata ante todo el carácter colectivo de las representaciones, pero a pesar de ello, notamos claramente su incidencia sobre los aspectos conscientes sobre los que ellos reposan, relegando a un segundo plano los caracteres subjetivos, ligados más al inconsciente.

Por esto nuevamente, insistimos en el carácter psicológico de la materia con la cual debe trabajar un estudioso de las mentalidades. Un reto para el historiador significa hoy el estrecho diálogo que debe mantener con la psicología social o el psicoanálisis.

Ya en este punto podemos ir recapitulando aquellos elementos que caracterizan al objeto de nuestro estudio y que nos ayudan a ingresar en el próximo acápite del presente análisis. En primer lugar: el vínculo entre las “mentalidades” y los fenómenos psicológicos individuales y sobre todo, colectivos, nos lleva a plantear los estudios dentro del nivel de la subjetividad. Es en este espectro que el universo de las imágenes o representaciones existentes al interior de los individuos significa el foco de atención del estudioso de las mentalidades. A partir de ello, hallamos cierta coherencia en la idea de que todo indicio humano puede revelarnos el bagaje mental. Los fantasmas pueden observarse en los epitafios y en las fórmulas jurídicas o epistolares, en los pórticos de las iglesias o en las tumbas, en los sermones o en las protestas, en las crónicas o en los grabados y pinturas. Pues imagen no sólo es una representación, sino también un ideal.

“Los emblemas, las costumbres, los atavíos, las insignias, los gestos, el cuadro y la ordenación de fiestas y ceremonias, la forma que se dispone el espacio social, atestiguan efectivamente, cierto orden soñado del Universo.” (Duby, *Op. Cit.*: 165).

Es pues este conjunto de imágenes o representaciones (que en muchos casos son desconocidos por los individuos revelándose así con un carácter inconsciente) el que compele al comportamiento, a las actitudes, y entra en compleja interacción con los fenómenos concretos de la realidad. “Mentalidad” viene a semejarnos de esta manera un conjunto de fantasmas interiores, conscientes e inconscientes, heredados y creados, aceptados y rechazados que impulsan al ser humano (un ser que se define en colectividad) a actuar y a concebir su mundo de un modo determinado ante estímulos concretos de la realidad existente.

El problema está en cómo descubrir esos fantasmas, cómo comprenderlos y darles un rol histórico. Un historiador, aislado en su papel de científico social, jamás podrá indagar por ese fenómeno si no es con la ayuda de otras disciplinas. Le es imprescindible —y lo es para todos los demás— la labor interdisciplinaria. En este sentido hay varios cuestionamientos que nos debemos plantear. La primera salvedad es con respecto a la disciplina denominada Psicohistoria.

Hablar de la Psicohistoria, es mencionar en gran medida, parte de la historiografía anglo-americana. Desde hace sesenta años aproximadamente, los análisis de personajes históricos debieron recurrir al auxilio prestado por la psicología, y específicamente, el psicoanálisis. Ciertamente, hoy en día la psicohistoria no sólo cuenta con numerosos seguidores, sino que además, pese a las controvertidas opiniones, existen espacios dedicados íntegramente a la investigación desde esa perspectiva (*Psychohistory Review, Journal of Psychohistory*) así como también las continuas publicaciones que suscita. (*Vide HA, annual Index: años 80-88*).

Uno de dichos seguidores, Richard Schoenwald, señala que lo más excitante de esta corriente es el hecho de que deriva de los estudios psicoanalíticos. En este punto, reconoce que los mejores “psicohistoriadores” vienen a ser ante todo, psicoanalistas (*HA, 1981: 2*).

Es conocido el hecho de que el Psicoanálisis incide en el estudio del inconsciente acentuando su interés hacia el individuo. Esto hace que la mayoría de las publicaciones derivadas de la Psicohistoria dirijan su curiosidad por vidas de personajes o determinados grupos (generalmente éstos últimos, marginales). Véanse por ejemplo, los trabajos de Foucault, entre otros.

Motivaciones, impulsos, explicaciones de comportamientos, son así resaltados por los seguidores de esta línea de investigación. Lo anecdótico aparece muchas veces, como el hilo conductor; la explicación *in situ*, sin extrapolación de los fenómenos ni hacia el pasado ni hacia el presente, dejando al psicoanálisis dentro de una esfera del estudio coyuntural: buscar los caracteres anormales de la conducta de determinado personaje para comprender las causas de su comportamiento; ahondar en el estudio de factores traumáticos de la vida —y sobre todo de la infancia— de líderes y grandes personajes para hallar la explicación de actitudes posteriores, los es-

tudios de las épocas de infancia y juventud, ocupan así hoy un sitio de importancia (revísense para este caso los HA, serie A).

No obstante, no todo es el individuo para la psicohistoria. Los grupos y cierto tipo de colectividad, son del mismo modo su objeto de estudio: fenómenos de masa como los movimientos ideológicos, diversificados en áreas tan disímiles como el nazismo, el protestantismo, el romanticismo, el feminismo. Política y religión; expresión artística y manifestaciones de protesta. Existe un hilo conductor: rastrear los inconscientes individuales, relacionar posteriormente ésto a una colectividad. Hay algo en común en los fenómenos anteriormente citados. Sentimos el peso de los impulsos, de los motores; son ellos los que persigue el psicohistoriador.

Recientemente, la Psicohistoria va colocando cada vez más el interés por los períodos de la infancia de los líderes políticos y religiosos; la madurez de Lord Byron o las indeterminaciones del feminismo como movimiento y sus relaciones con las protagonistas, etc. (*vide* HA, rubros de Psychohistory; Psychology; Attitudes).

Podemos así, dar una idea de los acercamientos y diferencias entre la Psicohistoria y la Historia de las mentalidades. Primeramente, en cuanto al objeto de estudio, ambas prestan especial atención hacia los elementos del inconsciente humano. Ya hemos visto que el énfasis de la Psicohistoria está puesto en los aspectos individuales: la Historia de las mentalidades por su parte, va tras el conocimiento de los fenómenos colectivos.

Las motivaciones de los comportamientos y la indagación de los procesos psíquicos del individuo, son del interés de los psicohistoriadores: conductas como punto de partida y su exploración psicológica, generalmente, a través del método psicoanalítico.

La Historia de las mentalidades reconoce una fuerza más vital en los procesos históricos en relación a los fenómenos mentales: busca ahondar en los caracteres de la mentalidad, que en algunos casos, de naturaleza contradictoria, desempeñan un rol decisivo en la elaboración histórica. Ciertamente, la interacción entre ambos elementos (lo histórico y la mentalidad colectiva) es más notorio en esta disciplina. Debemos reconocer un rasgo distintivo más entre estas dos corrientes. Si bien es cierto que en las dos se privilegian los análisis de la subjetividad, notamos que la Psicohistoria utiliza mecanismos objetivos, concretos, que forman parte de un campo disciplinario en el que se tienen definidamente marcos conceptuales que permiten analizar los individuos históricos de una forma más o menos universal, a manera de los "instrumentos" trabajados por la psicología experimental. Complejos, traumas, conductas psíquicas anormales, patologías, entran así a escarbar metodológicamente los hechos y sus protagonistas.

Por otro lado, en la Historia de las mentalidades observamos que aparte de incidir en la subjetividad, los mecanismos de los que se sirve son más elásticos que aquellos que poseen ya una delimitación más formal dentro del Psicoanálisis.

Si bien en la Psicohistoria la pregunta que nos viene a la mente es el *por qué*, en la Historia de las mentalidades notamos la insistencia por el *cómo*. Aquél, de carácter más concreto: la respuesta por medio de la verificación. El último, admi-

te más versatilidad, mayores visiones desde distintos ángulos; y además, más subjetividad en la elaboración de las respuestas. Y quizá de allí los riesgos.

Podríamos arriesgar más y explicar las características de estas dos disciplinas de acuerdo a la comparación de sus raíces: la anglosajona y la francesa: el pragmatismo frente al análisis complejo y preciosista.

Esto se hace más notorio si nos percatamos de los nuevos mecanismos que viene privilegiando la psicohistoria: encuestas, mediciones, estadísticas, se convierten en la nueva manera de concretizar algo que aparece tan subjetivo para la práctica visión científica de los americanos.

Los franceses, por su lado —que han “contagiado” a buena parte de Europa— muchas veces buscan indicadores que no siempre son dignos de una credibilidad absoluta (al sacar conclusiones a partir de una serie de indicios que no siempre pueden ser considerados como suficientes).

De una u otra forma, Psicohistoria e Historia de las mentalidades cuentan hoy con seguidores que en muchos casos ofrecen perspectivas de análisis semejantes. Una manera muy general de indagar por la importancia que le es dada a nivel científico, es revisar las páginas del Historical Abstracts. A fines de los setentas, el rubro de “Mentalities” ofrecía apenas unas cuantas reseñas, confundiendo en algunos casos con los de “Attitudes”, “psychology” o “mass”. Tanto así que los títulos se intercambiaban mutuamente en cada uno de estos rubros. Es recién en los últimos años que se está abriendo la brecha delimitadora, ya que el problema habría radicado en la carencia de un rigor epistemológico.

A pesar de todo, la “historia nueva” —tal y como la llaman Le Goff y Nora— vuelve hoy hacia una tendencia menos conceptualizante, ya que ello hacía correr “el peligro de arrastrarla a algo diferente de sí misma, ora se trate de las finalidades marxistas, de las abstracciones weberianas o de las intemporalidades estructuralistas.” (Le Goff y Nora, *Op. Cit.*: 1-9). Indudablemente, el campo ocupado por la historia, de lo específico, ha ido ampliándose hacia lo multidisciplinario. Vivimos un período que se dirige a una curiosa integración de cada una de las disciplinas sociales, lo que encamina a hacer del objeto final de todo estudio social —el sujeto— una representación más humana. Le Goff y Pierre Nora señalan la atracción que siente la Historia por la visión de larga duración existente entre los etnólogos. La historia de los fenómenos coyunturales, juega hoy en función de los fenómenos estructurales y sus cambios y evoluciones.

“La más global y coherente de las visiones sintéticas de la historia —en el doble sentido de la palabra— el marxismo, sufre el avasallamiento de las nuevas ciencias humanas. La historia social se prolonga en la historia de las representaciones sociales, de las ideologías, de las mentalidades. Descubrir en ella un juego complejo de interacciones y desfases que hace imposible el recurso simplista de las nociones de infraestructura y superestructura.” (*Ibid. loc. cit.*)

Estamos de acuerdo con Agulhon cuando nos señala que para evidenciar una historia de las mentalidades hay que pensar que los hombres de otros tiempos, al

estar distantes de nosotros, son sustancialmente distintos; pero diferentes inclusive al interior de sus mentes (Agulhon, *Op. Cit.*: 605). Indagar en lo interdisciplinario es quizá acercar más a nosotros no sólo aquellas mentes de otras épocas, sino también a los diversos sujetos históricos que se encargan de actuar la historia incluso en el presente, haciendo de ella un proceso complejo. Tan complejo como el hombre. Conocerlo desde un sólo sentido es tener un conocimiento a medias. Ampliar los ángulos y los espacios de observación es comenzar a armar, como un escultor, el boceto de una obra desde diversas perspectivas para lograr la integración final.

2. *El soporte interdisciplinario*

Líneas más arriba hablábamos de una "integración" de las disciplinas sociales. Queremos explicar qué entendemos por ello.

Es claro que la historiografía norteamericana junto a la europea dieron el compás de la investigación a nivel mundial. La influencia de la escuela francesa en nuestro medio, selló con un significativo avance los trabajos realizados a partir de la década del cincuenta en adelante.

Paulatinamente, el estudio de las ciencias sociales fue ocupando un espacio importante en la pesquisa científica latinoamericana. La situación de dependencia de nuestra realidad con respecto a los países "desarrollados" hizo de cierto modo encauzar los análisis en dirección de la problemática socio-económica. Lo histórico dejaba de lado el ámbito de lo anecdótico y de lo épico. Obtenía un lugar en función de la explicación retrospectiva de los procesos que habían llegado hasta el conflicto.

La convulsionada década de los sesentas, no sólo removió los cimientos de las ideologías dominantes de Europa. También determinó una apertura en la percepción de lo político en nuestro medio. La política como acción y como tentativa del cambio y emancipación surgía de una manera más organizada. Además se buscaría a partir de entonces una participación más constante de los jóvenes.

La coyuntura política de los sesentas en nuestro país determinó cierta apertura hacia la investigación en el campo de las Ciencias Sociales. Nuestra situación intelectual, comparado con aquella de Argentina o Chile a partir del establecimiento de regímenes dictatoriales, determinó un crecimiento en el volumen de trabajos y sobre todo, un apoyo bastante importante por parte del Estado hacia la implementación de la labor científica. Es innegable el rol desempeñado por la Universidad Católica a partir de 1973 con la creación del Post-Grado en Ciencias Sociales. Enrique Bernales destacaba su importancia como una forma de iniciar una ruptura definitiva de la "dependencia académica y científica de Latinoamérica respecto de Europa y los Estados Unidos" (Bernales, 1978: 107).

Debió favorecer en este contexto la efervescencia de los estudios de orientación marxista puesto que a partir de 1973-1974, el gobierno conducido por el General Velasco entraba en su fase más radical:

“...y la llamada autonomía conceptual del modelo peruano provocaba al mismo tiempo que un prestigio de las Ciencias Sociales, una necesidad de contar con intérpretes de un proceso complicado no sólo por ciertas ambigüedades en sí, sino también por las oscuridades de un lenguaje excesivamente sofisticado.” (*Ibid*: 108).

Los planes de estudio fueron formulándose alrededor de la problemática del desarrollo del capitalismo: “las modalidades concretas de su formación a través de nuestra historia”: se privilegiaba así la lectura de Marx y sobre todo, de “El Capital” (*Ibidem*).

El avance de las Ciencias Sociales, selló el rumbo de la investigación intelectual en nuestro país durante la década pasada. Los sociólogos, indagando por los motivos de las crisis económicas y políticas, a la búsqueda de pronósticos y probabilidades futuras. Los historiadores, rastreando las causas económicas y políticas de conflictos del pasado. Ambos, privilegiaron los análisis de estructuras. Prevalcieron las explicaciones desde la óptica marxista. Marxismo mayormente ortodoxo, sumido en la imagen hoy discutida de un Marx antagónico a los mecanismos subjetivos del ser humano y de sus procesos socio-históricos.

Conflictos y enfrentamientos fueron el objeto de estudio de la mayoría de trabajos realizados durante esos años. Quizá la época lo exigía así. La urgencia venía desde el presente. Era lógico suponer que las respuestas del pasado colaborarían para los días contemporáneos.

No vamos a plantear en este punto el estado de la cuestión de la historiografía de los últimos años. Nos interesa ver cómo, por una causa u otra, el criterio de *especificidad* en los análisis sociales, fue la piedra de toque, ocasionando una visible reclusión de cada una de las disciplinas, en la esfera de sus marcos teóricos, evitando —en muchos casos de manera exagerada— un contacto interdisciplinario.

La sociología por la sociología. La historia por la historia. Circunscritas en sus recintos, temerosas de confrontar opiniones. La historia recurrió para su perfeccionamiento, a métodos, mas no a otros campos. Ya que el modelo de análisis estructuralista guiaba los estudios, la estadística y los métodos cuantificacionales entraron en apoyo de los historiadores. Ciertamente, esto colaboró mucho en el nivel de la investigación. Se numeraron partícipes de revueltas o de minas. El afán era, como es de suponer, ir en pos de *lo que en realidad sucedió*: llegar por las causas objetivas y casi palpables a los efectos verificablemente tangibles. Los números ayudaban mucho. Pero todo se limitaba al ámbito de los *objetos*. El sujeto era simplemente el que protagonizaba, el productor de realidades. Nunca el protagonista, y por lo tanto, la realidad en sí.

No podemos negar que este proceso haya sido necesario. Se había dado un salto enormemente cualitativo y cuantitativo. Cada disciplina social había hallado sus propios recursos y la “especialización” deseada. Entre una obra histórica de Riva Agüero y la de un historiador “moderno”, existe una gran diferencia: no sólo la metodología sino también el planteamiento del objeto de estudio es realmente distinto. Historiadores como Basadre o el Padre Vargas Ugarte tenían como el foco de atención al Perú, simplemente. Su visión histórica cubría un amplio espectro. Un

historiador actual, debía por lo tanto, dirigirse hacia lo específico: una coyuntura, un análisis.

Sólo recién en los últimos años algunos historiadores comienzan a plantear sus trabajos intentando abarcar una visión más íntegra del espacio histórico peruano. Flores-Galindo por un lado y Fernando Iwasaki por el otro, pueden ser los indicadores de una nueva percepción de los fenómenos históricos y de lo historiable en el Perú (*Vide* Flores-Galindo, 1987; Iwasaki, 1988).

Aún cuando Fernando Iwasaki considere a los que él llama "modernos sociólogos" como los responsables de una moderna visión conflictiva y pesimista de nuestra historia, son éstos mismos modernos sociólogos —sin comillas— los que se han encargado de desempolvar el laboratorio saturado de estructuras o tablas estadísticas, encendido con lo que amenazaba con tornarse en una dieciochesca antorcha de la Objetividad.

Es innegable el valor del interés despertado por el sociólogo Gonzalo Portocarrero, a los mecanismos subjetivos de los procesos sociales como fundamento de una explicación científica, en contraposición al esquema estructuralista del que venimos haciendo mención. Es en 1984 cuando se comienza la nueva reformulación:

"...con tanto énfasis en las explicaciones estructurales y en lo económico desaparecieron los hombres concretos con el potencial transformador de su conciencia y libertad. En su reemplazo, se asumió que su comportamiento podía ser representado por esquemas simples del tipo estímulo-respuesta. En esta perspectiva, para mencionar un caso típico, se suponía, por ejemplo, que la crisis económica con la resultante caída en los ingresos y condiciones de vida llevaría a la protesta y movilización. De hecho, estos supuestos fueron cómodos para legitimar una Ciencia Social que no tratara de los hombres sino como agentes o soportes de la estructura que, con esta simplificación, aspiraba a formular leyes o cuanto menos definir tendencias estructurales (...) No, las razones del comportamiento humano son más complejas y no se reducen al simple reflejo automático frente a un hecho extremo (...) El análisis social de los individuos permitiría reconstruir los procesamientos biográficos de los condicionamientos sociales que, en tanto resultan comunes para un grupo, tendría que llenar el vacío dejado por la crisis de los esquemas conductistas y las leyes que ellos fundamentaban. Esto es, explicar el comportamiento no sólo a partir de lo externo sino también considerando que la subjetividad individual y social es un hecho irreductible y productor de efectos específicos y relevantes, que a su vez, necesita ser explicado." (Portocarrero, 1984: 159-160).

Para la sociología en el Perú, esta propuesta significó definitivamente un nuevo rumbo. A partir de entonces, los trabajos realizados así como las propuestas últimas de investigación, nos hacen sentir cierto aire familiar con aquellos estudios de las mentalidades del viejo continente que han invadido el campo metodológico de la sociología europea. Nosotros pensamos que entre el esquema que se viene plantean-

do en la Sociología peruana y el que rige para la Historia de las mentalidades existe una distancia sólo en el carácter del objeto de estudio: unos se dirigen al presente, los otros, al pasado.

Paulelamente, en el campo de la Historia se ha ido sintiendo también un paulatino y quizá desapercibido viraje hacia los análisis de los individuos en sus roles históricos. Si la constante en los setentas era el análisis de movimientos sociales tal y como hemos señalado, esto finalmente condujo a ciertas propuestas muy distintas a aquellas que señalaban una "visión espasmódica" de los movimientos sociales que tendía a plantearse desde la historia económica, bajo el esquema secuencial de alza-hambre-revuelta. La crítica a este modelo comenzó a ser postulada a partir de los trabajos de Thompson en la formulación de una "economía moral de la multitud" (Cfr. Thompson, 1979). La lectura de Thompson, Hobsbawm y de los historiadores franceses, mucho más ligados a explicaciones basadas en la aproximación de comportamientos y valores, como Mousnier o Rudé —quien destacó la importancia del rostro de la multitud, dándole una identidad—, ejerció notoria influencia entre los historiadores seguidores de este nuevo esquema a fines de la década pasada. Uno de sus más entusiastas seguidores, señalaba en el contexto de una publicación de Sociología:

"La Sociología ha venido presentando un interés creciente al estudio de los movimientos sociales. En la comprensión de un movimiento social, aparte de la coyuntura que lo genera, los investigadores han buscado determinar a los participantes en el movimiento (líderes y masa) y analizar la ideología que los cohesiona." (Flores-Galindo, 1977: 139-140).

Es a partir de la Sociología que metodológicamente se ha comenzado a notar de modo paulatino, la necesidad de recurrir en búsqueda del sujeto histórico. Partir de éste como el objetivo principal y de la subjetividad como el indicio a seguir para la mejor comprensión de los fenómenos sociales e históricos es ya, un signo de nuestros tiempos. Si retrocedemos hasta el Psicoanálisis y Freud, notaremos un lento y conflictivo encauzamiento de las investigaciones científicas y sociales en esa dirección. Ya hemos visto con anterioridad que Psicohistoria e Historia de las mentalidades comienzan a ubicarse como disciplinas enteramente autónomas desde mediados del presente siglo. El cientifismo objetivista, a pesar de esto, dominaba aún entonces. Hoy nos preguntamos —asumiendo una observación del proceso a un nivel general— hasta qué punto esto es realmente válido.

Líneas atrás, señalábamos la importancia de datos tradicionalmente tachados como "subjetivos". Inclusive, la desacreditada connotación de esta palabra en su utilización científica, va adquiriendo un matiz distinto.

Por otro lado, los aspectos culturales nos brindan una inevitable necesidad por indagar los esquemas de pensamiento del sujeto histórico. Ello nos lleva a pensar en la Psicología como un soporte imprescindible para este tipo de análisis.

En nuestro medio es bastante notoria la alianza que se viene fijando última-

mente entre la Sociología y la Historia. Durante los años setentas, un buen sector de nuestros estudios de Historia se hacía con el soporte metodológico y teórico de la Antropología (recordemos los trabajos de Zuidema, Wachtel, Ossio, Fuenzalida, Millones). Actualmente, es visible cómo los historiadores comienzan a mostrar más interés por las circunstancias contemporáneas. Por su parte, los sociólogos modernos acusan una preocupación mayor por los procesos del pasado. Ya hemos visto cómo Gonzalo Portocarrero anunciaba su interés por el cambio en la perspectiva de los análisis. Al año siguiente, realizaba un trabajo de orientación sociológica que, con la ayuda del psicoanálisis pretendía investigar la noción del castigo y la culpa. Lo interesante es que lo hacía a través de textos tradicionalmente trabajados por historiadores, como son las crónicas de Guamán Poma de Ayala y Garcilaso de la Vega (*Vide* Portocarrero, 1985).

Al mismo tiempo, María Rostworowski incursionaba en la psicología del hombre prehispánico en el primer trabajo interdisciplinario entre la antropología, la historia y el psicoanálisis (Rostworowski *et. al.*, 1987).

Dentro del conjunto de metodologías al interior de la Historia, resalta por su aspecto multidisciplinario, la investigación de las mentalidades. Lucien Boia, mencionado anteriormente, observaba en 1980 la *necesidad* de una multidisciplinariedad de los estudios sociales, junto a otra urgencia: incorporar el conjunto de estudios de otras áreas al interior de la historiografía. Es en función de este espíritu que en Europa se esté quizá logrando ya, una integración hacia la que nos dirigimos recién en nuestro medio.

“Nuestra época demuestra una creciente tendencia hacia la abstracción, un viraje de la observación directa y el análisis empírico de la realidad en dirección de una cada vez menor perspectiva objetivista y estructural de la percepción de la verdad. El “mundo de fuera” se vuelve no sólo menos comprensible si se le escrutina menos profundamente que antes, pero por otro lado, aparece menos importante que el mundo interior del individuo. Desacuerdos y peligros acompañan este rumbo que enfatiza el delicado balance entre lo objetivo y lo subjetivo, y ello es cada vez más evidente en la ciencia, en la literatura, en el arte y en la música.” (Roman, *cit.* por HA, 1982: 9).

En el contexto de estudios a los cuales venimos haciendo referencia, lo literario ejecuta un papel no poco importante. Si bien es cierto que la semiótica es derivada a partir del estructuralismo, entre uno y otro método existen ciertas diferencias palpables. Los semiólogos o semióticos, se dirigen a la “descripción científica de los signos y de los sistemas de significación” privilegiando de esta forma, el rastreo del *sentido* en el discurso. Cabe destacar la relación que guarda este concepto con los aportes del Psicoanálisis, debido a que el discurso es resultado de las operaciones del inconsciente (Bueno y Blanco, 1980).

La idea de la significación y del proceso de comunicación en el cual ella se inscribe, nos lleva a pensar en la variabilidad de los análisis que pueden realizarse. El análisis semiótico por ello, no sólo se restringirá a los análisis literarios, sino que

“ellos contribuyen en alguna medida al conocimiento del campo de estudio al que pertenecen y del que han sido extraídos: Antropología, literatura, comunicación de masas” (*Ibid.*: 11).

Su aplicación en las ciencias sociales es hoy ampliamente conocida, habiéndose generado una elasticidad en cuanto a la aproximación al análisis de los discursos. Tzvetan Todorov, estudioso de la significación, ha incursionado recientemente en el análisis de fenómenos de la comunicación a través de textos históricos, considerados a la vez, como literarios (Todorov, 1982). Rolena Adorno, por su parte, elabora una estrategia semejante para abordar el desciframiento de los discursos existentes al interior de la “Nueva Corónica y Buen Gobierno” de Guamán Poma (Adorno, 1986).

En nuestro medio, la semiótica se ha venido aplicando en buena medida siguiendo su vertiente anglosajona.

“La semiótica es designada también semiología. Existen, sin embargo, diferencias significativas entre ambos términos, que no son puramente terminológicas, pues encierran una actitud cultural e ideológica. A partir de Saussure, que asignó a esta disciplina potencial el nombre de “Semiología”, la corriente francesa ha preferido mantener este término en el cual predomina la tendencia logocéntrica de la cultura europea, caracterizada por un culto exacerbado a la razón y al logos, de clara fijación cartesiana. Por otro lado, la corriente anglosajona, a partir de Charles S. Peirce, ha preferido el término de Semiótica en el cual predomina el aspecto pragmático de la disciplina, vinculado a su vez a la filosofía pragmática europea.” (Bueno y Blanco, *Op. Cit.*: 16-17).

Ya hemos insistido con anterioridad acerca de la creciente atención que suscita la Psicología en relación con la subjetividad como criterio de análisis. La Psicología Social, en su vertiente psicoanalítica, es hoy la disciplina que más requiere el científico social para ahondar en el conocimiento del individuo, (individuo colectivo). Pero no de un individuo desde el criterio estructuralista para definir y objetivar conductas. Ya de eso se ha encargado la Psicología. Se trata de indagar ahora por el individuo histórico, por el sujeto definido por ser parte de una colectividad: conocer sus productos históricos (organizaciones múltiples, ideologías, estructuras económicas, conflictos sociales, etc.) es un paso. El otro que ahora resalta como de igual importancia es el de sumergirse al fin en el sujeto, intentando conocer la totalidad de sus procesos mentales. Sus motivaciones, mecánicas o fantásticas. Pero no sólo los motores de conductas determinadas —como lo hace la psicohistoria— sino los de la realización de sus productos históricos.

3. *Hacia una historia de las mentalidades del mundo andino*

En los últimos veinte años aproximadamente, la historiografía peruana se ha visto nutrida en el campo de investigaciones acerca del mundo andino.

Es indiscutible la importancia que ha tenido en este desarrollo el método etno-histórico, que puso un notorio énfasis hacia documentación colonial que hasta entonces había pasado prácticamente desapercibida para el investigador del período prehispánico.

La realidad andina también fue el foco de atención de la antropología (*Vide supra*), la cual, a través del método estructuralista colaboró con su interés en el estudio de los sistemas de parentesco y organización social.

Si bien es cierto que gran parte de las investigaciones realizadas a través de la etnohistoria tuvieron como eje central las *estructuras* económicas, políticas o sociales del Ande prehispánico, hubo de otro lado, un interés no escaso hacia el análisis de la ideología del hombre andino. Trabajo éste último árido y difícil, debió notar entre líneas las muestras del pensamiento andino en documentación cuyos autores pertenecían a un universo mental —el occidental— virtualmente distinto. Es así que indirectamente, el historiador del mundo andino debió recoger fragmentariamente —y nunca de manera definitiva— las muestras de la mentalidad de una sociedad deruida.

Pese a todas las dificultades, el investigador cuenta hoy con una importante base para la profundización del tema andino. Sin embargo, es notorio que el estudio de la mentalidad andina, por parte de los historiadores no ha ido parejo a las investigaciones acerca de las estructuras económicas o sociales. Aún más, los análisis realizados por nuestros historiadores de la Colonia o la República han sido en su mayoría dirigidos a los sistemas económicos o políticos en donde el hombre andino sólo cumple con el rol de ser un ente económico, un marginado de la estructura social y política de dominio.

Anónimo y absorbido por el sistema dominante, el hombre andino recién pareciera cobrar importancia por los eventuales papeles épicos desempeñados en el siglo XVIII. La historia social tiene de esta forma a Túpac Amaru II como el "representante" más conspicuo de lo andino dentro de un régimen de dominio. Pese a todo, este inusitado interés por un personaje hasta entonces medianamente conocido (en mucho colaboró la coyuntura "revolucionaria" del gobierno militar de los setentas, así como la celebración del sesquicentenario de la Independencia del Perú) llevó a una reciente curiosidad por verlo a través de otros ojos; en lo que se nota una atención cada vez mayor hacia el nivel de las representaciones colectivas y el papel que éstas juegan en el acontecer; más aún quizá que las condiciones económicas o políticas que pudieran haber desencadenado el movimiento.

Al parecer, el interés por mentalidades e ideologías, es decir, fenómenos que tienen que ver con la subjetividad, viene a ser hoy un hecho común a las disciplinas sociales en nuestro medio. Ya hemos visto cómo la sociología, luego de la crisis del estructuralismo a fines de la década anterior, se vuelca hoy hacia el estudio de la cultura y la ideología: el interés es ver entonces el fenómeno cultural a partir de la modernidad (contrastante con la *cultura* que sería el objeto de estudio de la Antropología, es decir, la cultura de sociedades esencialmente pre-modernas).

La crisis general del Perú de los últimos tiempos, llevó a algunos historiadores a plantear la permanencia de ciertos criterios sincréticos en la mentalidad del hom-

bre andino actual. Años antes, Arguedas y otros estudiosos habían rastreado la noción del Inkari en el imaginario popular. Profundizando los estudios, se viene hablando últimamente de la existencia de un pensamiento que en el caso andino da un espacio muy importante a la existencia de utopías, como un medio de hacer frente a una realidad contradictoria. Sólo es a partir de este punto que se ha tomado un real interés hacia el conocimiento de la mentalidad del hombre andino posterior a la Conquista española. El campo es aún muy amplio por explorar.

El pensamiento andino fue estudiado a partir de la influencia que ejerciera en el campo histórico la Historia de las religiones. A través de Franklin Pease y posteriormente, Zuidema, Wachtel y Ossio (desde la antropología) se comenzó a hurgar sistemáticamente en búsqueda de los esquemas mentales del hombre andino prehispánico. Se asumió que éste, sumido en una cosmovisión que sacralizaba el espacio y el tiempo, debió calcarla en sus estructuras organizativas. Es por eso que rastrear su racionalidad económica, social o política suponía de antemano, ahondar en las raíces de su visión del Cosmos³.

Muchas respuestas se han hallado desde entonces. Si bien es cierto que el mundo andino prehispánico fue observado a la manera de una sociedad tradicional, lo que llevó a incidir en el análisis de mitos y creencias, la mentalidad del hombre de dicha sociedad recién ha ido descubriéndose —en algo— en los últimos veinte años. Uno de los ejemplos más recientes puede ser el libro *Estructuras andinas de poder* de María Rostworowski (1983) que indaga la ideología andina tras el minucioso rastreo del corpus mítico existente en las crónicas y documentación variada.

Por otro lado, se debe a la antropología el interés por descubrir en el presente la permanencia de algunos criterios andinos del pensamiento andino prehispánico: la *Ideología mesiánica del mundo andino* (Ossio, 1973), es quizá la muestra más temprana.

Sin embargo, como lo anotáramos en párrafos anteriores, estos temas no ejercieron la atracción de la historiografía de los setentas. Inclusive hasta inicios de la presente década ha dominado la atención hacia los análisis económicos siempre en relación con los conflictos sociales, desde la objetiva y estadística influencia de la escuela anglo-americana, caracterizada por su pragmática filosofía (podemos citar, entre otros a Bonilla, Golte, O'Phelan, Fisher, Assadourian, etc.).

Asimismo, la etnohistoria, por serle necesario en el avance de sus estudios, debió recurrir a la profundización del conocimiento de las categorías del pensamiento andino.

3. Es indiscutible la importancia de Franklin Pease en haber insistido en la continuidad de las estructuras organizativas y de las categorías del pensamiento del mundo andino en nuestra historia. Si bien es cierto que Pease incide en los factores estructurales de la sociedad andina, por otro lado, sienta las bases de una visión que será retomada luego por antropólogos y sociólogos. A este respecto, el capítulo "Derroteros andinos" de su libro *Del Tawantinsuyu a la Historia del Perú* puede ser el más indicador.

Los problemas socio-políticos de inicios de la presente década, y específicamente, el fenómeno terrorista, llevó a las disciplinas sociales, a plantearse una serie de preguntas en el campo de sus investigaciones.

Necesariamente y con urgencia, el tema andino salió a relucir, esta vez en su dimensión nacional. Latente y complejo, lo andino comenzó a debatirse como una realidad cercana pero a la vez distante. Historiadores que se habían dedicado a aquella historia objetivista de las estructuras y sus conflictos, debieron empaparse de aquellos trabajos que habían intentado acercarse al hombre andino unos años atrás. La mentalidad del hombre andino prehispánico se veía aparecer de esta forma en nuestros días de manera subterránea, casi silenciosa, disfrazada bajo formas y comportamientos "modernos" u "occidentales". No sólo el pensamiento religioso lo demostraba (Marzal, 1983) sino que además, lo político le otorgaba un espacio. El mesianismo —ya estudiado a partir de Varese, 1968; Ossio, 1973— nuevamente se encontraba en debate⁴.

Tal y como Cohn o Le Goff habían ido tras las huellas de milenarismos, leyendas áureas o utopías, Flores-Galindo y Manuel Burga (1982) hallaban su correspondiente en el mundo andino: mundo de ideas yuxtapuestas, de mentalidades complejas.

Lo interesante de todo este proceso es que el hombre andino salió de su anaquel estrictamente prehispánico y cobró vida en un proceso de larga duración que llegaba a nuestros días. Lo complejo de este fenómeno se veía en que ese hombre andino posterior a la Conquista no pensaba de manera idéntica a sus ancestros. En principio vencido, había tenido que sufrir un complejo proceso de "deculturación" antes que "aculturación" (Wachtel, 1976); lo que unido a su tradicional cosmovisión, adquiría la connotación de una "crisis cósmica" (Regalado, 1987a; 1987b).

No son muchos los trabajos que existen sobre el proceso de transformación de la mentalidad andina durante el período colonial. En materia de la ideología religiosa, Marzal (*Op. Cit.*) nos habla de una "cristalización" es decir, no de una yuxtaposición de las dos religiones enfrentadas, sino más bien de una integración que llega a forjar una peculiar cosmovisión religiosa que permanece inalterable hasta nuestros días.

Dos más son los estudios que han rastreado el proceso sufrido al interior de la mentalidad andina. El énfasis por indagar los cambios en el imaginario, fue el interés inicial de Alberto Flores-Galindo S. En *Buscando un Inca*, analiza el conjunto de creencias del hombre andino, su evolución, cambios y permanencias en función de la formulación de *utopías*. La así llamada utopía andina habría tenido sus fuentes en un proceso lento y continuo, en el que habría colaborado la oralidad popular, generando un conjunto de imágenes que aún permanecen en la mentalidad

4. Nos referimos a la subsistencia de criterios andinos no sólo a nivel del pensamiento, sino que además, traslucido éste en formas organizativas ancestrales fusionadas y aplicadas en la "modernidad" que suponen, por ejemplo, las urbes (caso de las recientes investigaciones de los antropólogos urbanos). No debemos olvidar, además, al folclor y rituales que persisten y se recrean constantemente (Vide Flores-Galindo, 1987; Burga, 1988).

andina (Flores-Galindo, 1987). La idea del "regreso del Inca" constituye de esta forma la reformulación del pasado andino para convertirlo "en una alternativa para el presente" (*Ibid*: 49).

Iconografía, textos manuscritos, crónicas, observación del folclor: son las fuentes a las que recurre Flores-Galindo. Privilegia la noción establecida por la escuela francesa de que la historia de las mentalidades se nutre de todo. Su interés por encontrar las huellas de alguna identidad en el mundo andino fue seguida por otro estudio. Nos referimos a *El nacimiento de una utopía* de Manuel Burga, quien se dedica a explorar el problema que nos interesa, centrando su análisis en el siglo XVII. Rastreando el mismo tipo de fuentes que Flores-Galindo, Burga observa la formulación de una utopía andina luego de plantear un "cambio" y posteriormente una "revolución" de las mentalidades en el espacio andino colonial. En sus páginas otorga un especial interés a la *Nueva Corónica...* de Guamán Poma. Lo que le interesa destacar es que ella significa a su entender, la "primera utopía andina" por cuanto tiene "los ingredientes fundamentales para una utopía andina más globalizante y moderna: rechazo a lo español, idealización de la historia pasada, orgullo de la identidad india y propuesta de una restitución de ese orden perdido o prostituido" (Burga, 1988: 270. *vide infra*, cap. 3).

Si bien es cierto que sociedades en conflicto (muchas veces sumidas en la anomia o la tensión) tienden a elaborar mentalmente propuestas utópicas, en muchos casos hay que plantearnos hasta qué punto la utopía es tal para quien la elabora. En el caso de Guamán Poma ciertamente las propuestas del cronista aparecen como utópicas para el lector moderno. Pero ello no debe quedar allí, debemos profundizar sobre cuáles son las bases de sus formulaciones: cuál el contexto y el universo mental que se encarga de fabricar los elementos con los que se elabora la hipotética utopía. Esta, de existir, nos aparecerá más vital y plena del dinamismo que le debe ser inherente. Pues si queremos observar un proceso de larga duración a ese respecto, tendremos que indagar por los elementos que de ese basamento mental se conservan: cuáles han evolucionado o qué caracteres hoy aparecen en el universo mental del hombre andino como novedosos.

El estudio de las mentalidades aparece entonces actualmente como un campo disciplinario aún joven que necesita ante todo, de una delimitación teórica consistente que le otorgue una autonomía propia. Máxime si nuestro objetivo es el mundo andino: mundo en permanente dinámica, inmerso en una dialéctica que le otorga vitalidad; mundo que crea en el conflicto y la marginalidad.

Conocer el mundo de ideas, imágenes o representaciones de los pobladores andinos pertenecientes al estrato dominado por un Orden colonial de reciente instalación, en el que entran en juego dos mundos aparentemente distantes, objetiva y subjetivamente, nos lleva a saber algo más de aquel mundo de los Vencidos del que nos hablaba Wachtel unos años atrás; pero no ese mundo de estructuras quebradas y en trance de reestructuración, sino un mundo interior, en constante recreación, en tanto sufre la coacción del dominante y que generará estrategias para mantener valores ancestrales en una dialéctica constante, en una búsqueda casi permanente por salir de una crisis cósmica que parecía volverse eterna.

BIBLIOGRAFIA

AGULHON, Maurice

- 1987 "Conflits et contradictions dans la France d'Aujourd'hui". En: *ANNALES*, 42e année No. 3. Mai-Juin.

ADORNO, Rolena

- 1986 *Guaman Poma: Writing and resistance in Colonial Peru*. Texas, University of Texas Press

BERNALES, Enrique

- 1978 "Una opción de desarrollo académico: el post-grado de Ciencias Sociales". En: *Debates en Sociología* No. 3. Lima, PUC.

BUENO, Raúl y Desiderio BLANCO

- 1984 *Introducción al análisis semiótico*. Lima, U. de Lima.

BURGA, Manuel

- 1988 *El nacimiento de una utopía*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario.

BURGA, Manuel y Alberto FLORES-GALINDO S.

- 1982 "La utopía andina". En: *Allpanchis* vol. XVI No. 19

DUBY, Georges

- 1970 "Histoire sociale et idéologies..." En: LE GOFF Y NORA, 1974.

DUMONT, Louis

- 1970 *Homo hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas*. Madrid, Aguilar.

DURKHEIM, Emilio

- 1968 *Formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires, Schapire.

FLORES-GALINDO SEGURA, Alberto

- 1987 *Buscando un Inca*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario.

HAUSER, Arnold

- 1971 *El manierismo, Crisis del Renacimiento*. Madrid, Guadarrama.

HISTORICAL ABSTRACTS

1975-1988 Años 1975-1988.

IWASAKI CAUTI, Fernando

1988 *Nación peruana: ¿Entelequia o utopía?* Lima, CRESE.

LE GOFF, Jacques

1974 "Les mentalités: une histoire ambiguë". En: LE GOFF y NORA, 1974.

1985 *L'Imaginaire médiéval*. Paris, Gallimard.

LE GOFF, Jacques y Pierre NORA (comp).

1974 *Faire de l'histoire*. Paris.

LINTON, Ralph

1965 *Cultura y Personalidad*. México, Fondo de cultura económica.

MARZAL, Manuel

1983 *La transformación religiosa peruana*. Lima: PUC.

OSSIO, Juan (comp.)

1973 *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima, Ignacio Prado P. (ed).

PORTOCARRERO, Gonzalo

1984 "La dominación total". En: *Debates en Sociología*. No. 10.

1986 "Castigo sin culpa, culpa sin castigo". En: *Debates en Sociología*. No. 11

REGALADO DE HURTADO, Liliana

1987a "Aproximación histórica frente a la crisis de valores y la violencia durante el siglo XVI". En: *Violencia y crisis de valores en el Perú*. Varios autores. Lima, PUC-Fundación Tinker

1987b *La elite cusqueña frente a la crisis del Tawantinsuyu*. Tesis doctoral, Lima, PUC.

ROSTWOROWSKI, María

1983 *Estructuras andinas de poder*. Lima, IEP.

ROSTWOROWSKI, María et. al.

1987 *Entre el mito y la historia*. Lima: Imago.

TODOROV, Tzvetan.

1982 *The Conquest of America*. New York, Harper & Row Library

THOMPSON, E.P.

1977 *La formación histórica de la clase obrera*. Barcelona, Laia.