

MIGUEL GIUSTI
RAFAEL SÁNCHEZ-CONCHA
(EDITORES)

UNIVERSIDAD Y NACIÓN

Capítulo 9



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

Universidad y nación

Miguel Giusti y Rafael Sánchez-Concha (editores)

© Miguel Giusti y Rafael Sánchez-Concha, 2013

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: agosto de 2013

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-11642

ISBN: 978-612-4146-48-0

Registro del Proyecto Editorial: 31501361300637

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

**DISTINTAS FORMAS DE SER PERUANO:
FRANKLIN PEASE, NACIÓN Y MUNDO ANDINO.
NOTAS PRELIMINARES PARA ENCARAR
UNA OBRA Y UN PENSAMIENTO**

Liliana Regalado
Pontificia Universidad Católica del Perú

En 1978 el Instituto de Estudios Peruanos (IEP) puso en circulación uno de los más importantes libros escritos por Franklin Pease y, sin duda, un título obligado en la lista de las obras de trascendencia en la historiografía peruana¹. Se trataba del texto que tituló *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú*. Trataremos, a continuación, sobre lo que en este trabajo (importante en el conjunto que forma la obra total del autor) tiene que ver con nación y mundo andino².

Recuerdo muy bien cuando este autor nos leía a sus alumnos las primeras páginas que fueron escritas originalmente como su discurso

¹ A casi doce años de la desaparición de Franklin Pease, para las jóvenes generaciones que no tuvieron el privilegio de conocerlo personalmente su nombre evoca no al maestro, colega y amigo, sino al autor y a una obra terminada. A estas alturas es necesario comenzar a revisar sus trabajos y someterlos a la acuciosa inspección del análisis historiográfico, es decir, a «la lectura maliciosa» de su producción historiográfica. Este es un inicio y una invitación a proseguir en esa dirección.

² Agradezco el acceso que al Archivo de Franklin Pease me ha permitido su viuda, Mariana Mould de Pease.

de incorporación a la Academia Peruana de Historia. Eran tiempos aquellos en los que ya se notaba con claridad en nuestra historiografía los cambios teóricos y metodológicos que dieron lugar a lo que entonces llamábamos *nueva historia* y, por ende, también al contacto interdisciplinario de la historia con la antropología, la lingüística, la economía y la sociología. Los resultados fueron no solo el cuestionamiento de la historiografía tradicional, conservadora por su método positivista y sus visiones historicistas, sino el acopio de nuevas fuentes y la búsqueda de novedosos temas e interpretaciones.

Pero esa *nueva historia* no era homogénea y ejemplo de ello es el hecho de que la tensión que generaron los nuevos vientos no se dio solo en la confrontación con la llamada historiografía tradicional sino también entre distintas tendencias que formaban parte de la renovación. Su cultivo mostraba igualmente variantes en lo concerniente a sus bases teóricas e ideológicas, ya que la nueva historiografía significó para muchos una recusación del conservadurismo en su variante más moderada, o del pensamiento fascista en su forma más radical. Esta nueva historiografía ha sido, asimismo, larga en el tiempo. Lo cierto es que fue en la primera época del desarrollo de esta en el Perú y en adelante que varias generaciones de historiadores escuchamos decir a Pease «existen distintas formas de ser peruano».

Se escribía la historia desde las urgencias del propio tiempo y esas necesidades tenían que ver con situaciones concretas desarrolladas en nuestro continente, en el área andina y en el Perú. En nuestro país, el régimen de Velasco (1968-1975), el alcance de su intervención en las instituciones urbanas y rurales, así como el conjunto de medidas adoptadas (como, por ejemplo, la reforma agraria) dejaron, sin duda, una nación bastante diferente, con cambios importantes respecto al periodo anterior a la implantación de la dictadura militar que presidió. Crisis políticas del mundo moderno (ruptura de los lazos coloniales entre las metrópolis y los pueblos oprimidos de Asia y África y la emergencia de los «pueblos sin historia» a la arena internacional) habían mostrado

las limitaciones de la historia y las ciencias sociales para dar cuenta de la naturaleza de sus cambios. Estos y otros factores aparejaron la formulación crítica de los fundamentos del conocimiento adquirido y llevaron a plantear nuevas aproximaciones sobre las estructuras y los procesos sociales más significativos en África, Asia y América Latina (Bonilla, 1978, pp. 13-14).

Pero para intentar ser más precisos en la ubicación de esta obra de Pease en el panorama no solo de la historiografía peruana sino también latinoamericana, acudamos a la periodización que para la región ha propuesto Aguirre Rojas. Este autor mexicano considera que el desarrollo historiográfico en América Latina ha atravesado cinco fases, aunque de ellas nos interesan, para enmarcar este trabajo de Pease dentro de un marco más amplio, solo dos fases. Mientras que en la segunda fase se ubica la publicación *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú* y otros importantes trabajos suyos, la tercera etapa arranca en 1945 y se prolonga hasta 1968. En ese periodo, tanto Europa como América Latina se verán marcadas por las señales de auge económico y movilidad social ascendente que se relacionarán con una fuerte industrialización y el crecimiento importante de movimientos sociales integrados, aunque este panorama se alterará por la irrupción de la Revolución cubana y el impacto de la Revolución cultural de 1968. En el campo historiográfico, mientras que en Europa se consolidará y legitimará socialmente de manera definitiva la disciplina histórica, en Latinoamérica la verdadera profesionalización del quehacer histórico se advertirá por su implantación en el ámbito universitario. Es en esta fase en la que correspondería ubicar la etapa de formación escolar y universitaria de Pease y la elaboración de sus primeros trabajos, lo que sin duda marca, en su itinerario intelectual, el comienzo de su interés por el mundo andino partiendo del estudio de los Incas y de su toma de conciencia de pertenecer a una generación de historiadores interesados en introducir en la que empezaban a llamar historiografía tradicional cambios metodológicos, temáticos y de perspectivas. Para el caso peruano, la implantación

de la disciplina histórica se había dado con suficiente antelación a este momento, tan es así que Pease no solo será entonces profesor de cursos de esa materia en el nivel básico de los estudios que se impartían entonces en la Pontificia Universidad Católica —donde se doctoró como historiador— sino que también comenzará su carrera como profesor en el nivel de la especialización o carrera de Historia, cuyos estudios conducían entonces al doctorado.

Lo que acabo de señalar me obliga a detenerme para hacer una digresión, ya que Manuel Burga publicó un ensayo (1995) en el cual, al ocuparse de la influencia de los Annales en nuestra historiografía, estableció unas fases y dio a Pease y su obra unas características generales que me parece preciso discutir. Si bien considero apropiado que haya señalado que Pease perteneció, en la historiografía peruana, a una generación de *ruptura*, no estoy de acuerdo con el resto de sus apreciaciones acerca de nuestro autor. Primero, cuando coloca como sus compañeros de ruta a historiadores de cuyos métodos discrepó (lo que nada tuvo que ver con las relaciones amicales que mantuvo con ellos). Segundo, cuando caracteriza su formación solo como fruto de la influencia del pensamiento y la obra de Riva-Agüero y del Instituto que lleva ese nombre, pues esa afirmación no reconoce la notable influencia ejercida sobre su concepción acerca de la historia y sus métodos, así como sobre la importancia de la religión para comprender el pensamiento andino prehispánico, que en esa etapa de su vida tuvo el magisterio de Onorio Ferrero. Finalmente, en su afán por periodizar la influencia de los Annales en la historiografía peruana, Burga pasa por alto varios factores que permitirían entender mejor el trabajo historiográfico de Pease, ya que emplea como referencia sustantiva para colocarlo en la fase que llama «del mito» el año de su nacimiento y su centro de formación presidido por la emblemática figura de Riva-Agüero. Eso hace que considere que nuestro autor perteneció al grupo de quienes no asumieron conscientemente las propuestas de los Annales ni se identificaron abiertamente con esa tendencia. No es necesario haber sido alumna o colega

de Pease para saber que ello no fue así, sino que basta, para comprobar lo contrario, consultar la bibliografía y las menciones a los «annalistas» en sus publicaciones. Si bien es cierto que Burga reconoce al final de su escrito lo siguiente: «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 los Annales» (1995, p. 32), debemos aclarar que durante la década de 1960 ya se leían los trabajos de los historiadores de la mencionada tendencia francesa y Pease fue uno de quienes los leían, además de contribuir, junto con otros colegas, a difundir esas lecturas entre las nuevas generaciones.

Volviendo al hilo del asunto que interrumpimos para hacer las observaciones que acabamos de mencionar, digamos que en la etapa que para Aguirre sería la cuarta en el desarrollo de la historiografía en América Latina, y que discurriría entre 1968 y 1989 (año de la caída del muro de Berlín), comenzará a surgir un nuevo panorama de policentrismo y ubicuidad en la generación de la innovación historiográfica. Así hará crisis definitiva el modelo positivista decimonónico para dar paso a la corriente francesa de los *Annales* y a las diversas expresiones del marxismo, sobre todo en su versión británica.

Notable trascendencia tuvo la que ha sido considerada la Revolución cultural de 1968, noción que engloba varios movimientos ocurridos en breve espacio de tiempo en distintas partes del mundo representando «[...] el espíritu de la protesta y de oposición al sistema durante los años de 1966 a 1969, será fácil reconocer que en todos ellos, y más allá de la diversidad de sus circunstancias concretas, lo que se pone en cuestión y se intenta cambiar es sobre todo la lógica del funcionamiento y el modo mismo de expresión de las *formas dominantes de la cultura* entonces vigente» (Aguirre, 2000, p. 30). Este es el periodo dentro del cual escribe Pease *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú*, contando ya con experiencia, tanto en la aplicación del método etnohistórico para el estudio de la historia andina, cuanto en las labores docentes

y editoriales, por lo que, sin duda, nadie negaría entonces o ahora el papel que desempeñó en la renovación de la historiografía peruana.

Si la historia del Perú y la peruanidad fueron antes pensadas sucesivamente en torno al hecho fundacional de la emancipación, el antimperialismo, el mestizaje o la teoría de la dependencia, por citar algunas corrientes de pensamiento, Pease y parte de su generación pensarán en términos de la centralidad de lo andino, su continuidad y los cambios ocurridos en su cultura, su organización y la manera como los hombres andinos se relacionaron con el resto de la sociedad peruana. De todas maneras hay que anotar que también antes el indigenismo había buscado dar centralidad al poblador andino dentro de un ambiente y discurso modernizador y que Jorge Basadre había introducido la presencia popular, la multitud, en el discurso histórico sobre el Perú pasando por la propuesta de José Carlos Mariátegui. Así, emergió la etnohistoria como herramienta metodológica (para algunos una nueva disciplina) para incorporar con propiedad a la historia andina dentro de la peruana, y su crecimiento fue rápido y su vigor se ha sostenido aun hasta hoy³. En la década de 1990 Pease se refería a ella de la siguiente forma:

Conscientes de que la etnohistoria es un algo todavía magro y provisional, creemos que mientras no sea posible encauzar la historia del área andina bajo criterios elaborados a base de su propia realidad, será necesario mantenerla. No se trata entonces de pensar en la etnohistoria solamente como una antropología del pasado más remoto, previo a la invasión europea y a la existencia de materiales documentales, tampoco de entenderla como el estudio de la población sobreviviente a la invasión y a la dominación permanente hasta nuestro tiempo en el medio rural; no es la historia del buen salvaje a la que nos sentimos inclinados quienes hablamos de etnohistoria en los Andes (1976-1977, p. 217).

³ Un breve repaso sobre la etnohistoria puede verse en el apartado del mismo nombre en el capítulo sétimo de Regalado (2010).

Pero, al hablar de los estudios andinos conviene tomar en cuenta —como lo ha recordado Ossio (2006)— que, aun cuando en el habla corriente la expresión *cultura andina* se presenta como un hecho incontrovertible, el empleo de la noción se inició con cierta tibieza en el lenguaje académico a principios del siglo XX. El concepto recién adquirió rotundez a mediados de dicha centuria, conteniendo en su significado la idea de la unidad cultural andina, no solo por el uso que le dieron los arqueólogos sino también los antropólogos. De allí en adelante, el término se volvió de uso generalizado entre historiadores, sociólogos, etcétera. Aunque desde la década de 1960 se comenzó a cuestionar no solo la unidad, sino la continuidad de la cultura andina, por ejemplo, desde la teoría de la dominación (Ossio, 2006, p. 42), fue durante las décadas de 1970 y 1980 cuando la discusión se tornó muy encendida, alcanzando también a debatirse más específicamente la noción o categoría de *lo andino*, sobre todo desde la perspectiva del marxismo local.

No cabe duda de que era un tiempo de crisis y de búsqueda de continuidades, de redescubrimiento de la población andina y de esfuerzos por obtener respuestas a la problemática de la fractura y de la dicotomía ciudad-campo⁴. En particular, se produjeron numerosas investigaciones

⁴ Varios autores han hecho recuento de la historiografía de la séptima década del siglo XX en adelante, pero también hubo reflexiones sobre su desenvolvimiento durante el desarrollo del periodo mismo. Heraclio Bonilla escribió la presentación en la primera edición de *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú* y ahí reconocía el notable cambio y avance de la historiografía respecto del mundo andino prehispánico y temprano colonial y resaltaba el hecho de haber tomado teorías y conceptos desarrollados recientemente por las ciencias sociales que permitieron una lectura diferente de la realidad andina y orientaron la investigación hacia problemas de fondo, con la consecuencia natural de que surgieran cambios en sus métodos. Subrayaba, entonces, que ese conjunto de innovaciones era subyacente al proceso cognitivo sobre los Andes que estaba en curso (1978, pp. 18-19). El hecho de que escribiera las primeras páginas de dicha edición muestra el respeto y el reconocimiento que Pease se había ganado entre los historiadores y científicos sociales de la época, y la apertura de nuestro autor para dialogar con colegas con quienes no necesariamente coincidía en todo, particularmente en lo referido a su base teórico-interpretativa.

acerca de la tradicional cultura andina, las cuales fueron suficientes para poder hablar ya, en esa misma época, de los llamados estudios andinos⁵ y hubo, además, interés entre los intelectuales por dejarse oír más allá de los claustros universitarios y centros de investigación. Todo lo cual parece reflejarse bien en lo que el propio IEP publicaba en la solapa de la carátula del libro de Pease:

El *Instituto de Estudios Peruanos* al poner al alcance de un vasto público los resultados más recientes que la investigación científica contemporánea está logrando sobre el mundo andino; al contribuir por otra parte, a dilucidar cómo ha ocurrido el encuentro entre ese mundo y el occidental, procedimiento indispensable para reconstruir la historia del pueblo andino a partir de sus rasgos originales; al examinar, igualmente, los mecanismos y las huellas que dejó la colonización ibérica en los Andes intenta, a través de su serie *Historia Andina*, ofrecer su aporte a esta vasta tarea de esclarecimiento (1978).

Como hemos dicho, en el Perú estaba en pleno surgimiento una *nueva historia* que por su nombre se definía por su oposición a la historiografía tradicional, pero, así como sucedió en Europa, esa renovación historiográfica conservaba rasgos de la matriz de la que provenía y contra la cual se levantaba, ya que, incluida la vertiente marxista, toda esta novedad historiográfica estaba aún pensada en términos del paradigma científico tradicional. Así, por ejemplo, el marxismo buscaba constatar leyes y probar dinámicas históricas y los etnohistoriadores

⁵ La comprensión de la actividad histórica e intelectual de las comunidades andinas en el pasado fue posible gracias a desarrollos teóricos y a la apreciación de la tradición andina como una activa y creativa presencia en las sociedades modernas. Esos numerosos y diversos estudios produjeron la visión de una diversidad y los lineamientos de una estructura social andina que fueron el resultado del abordaje de diferentes temas: la etnicidad de los Andes y las controversias acerca de cómo podía ser definida o encarada; las visiones andinas del mundo; la relación del hombre de esta zona con los ecosistemas; etcétera. Hubo, además, discusión metodológica (Salomon, 1982).

perseguían nuevas fuentes escritas (aunque no exclusivamente). Pese a ello, el horizonte de cambio se iluminaba cada vez más y se percibía con mayor nitidez el escenario vislumbrado. La idea de multiplicidad o diversidad de culturas y perspectivas, junto con lecturas no literales de la información depositada en manuscritos y textos impresos, desafiaba a los cánones historiográficos tradicionales y abría las mentes y el panorama hacia lo que solo pocas décadas más tarde fuera la hasta ahora minoritaria y tímida historiografía peruana. Historiografía que me atrevería a llamar *posmoderna*, aunque tengo para mí que los historiadores que fueron motor de esas transformaciones no tuvieron clara la idea de que empezaban a caminar por esa nueva ruta o que tenían la posibilidad de tomar ese rumbo con rotundidad. De todas maneras —como ha dicho Drinot— los arquitectos de esa nueva historia rechazaron las corrientes historiográficas conservadoras representadas por ejemplo en Riva-Agüero⁶ y tuvieron como soporte una ecléctica mezcla de perspectivas teóricas extranjeras como la nueva historia social inglesa, el marxismo althusseriano, los Annales y la teoría de la dependencia⁷. Reconocieron en Mariátegui una teoría explicativa nacional y original para la historia y la sociedad peruana, pero también recibieron la influencia de una fuerte tradición académica representada entonces por Jorge Basadre y Pablo Macera (Drinot, 2003, p. 57).

⁶ Para López Soria, Riva-Agüero fue uno de los representantes del pensamiento fascista, mientras que Víctor Andrés Belaunde fue un propagandista de dicha postura (1980, p. 17).

⁷ La teoría de la dependencia fue una propuesta teórica elaborada en Latinoamérica para explicar la situación de subdesarrollo de la región en el siglo XX. Combina elementos neomarxistas con la teoría económica keynesiana. Las bases de la teoría surgieron en 1950 en parte como fruto de las investigaciones de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), pero deben considerarse los trabajos de varios especialistas destacando el libro de Cardoso y Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina*, de gran influencia en el continente en la década de 1970.

Por consiguiente, hay que recordar que, en general, en Latinoamérica la historiografía elaborada durante el siglo XX mostró un enorme dinamismo y un desarrollo que prácticamente corrió en paralelo con el desenvolvimiento de su similar en Occidente, con la ventaja de que los historiadores latinoamericanos mostraron una gran capacidad de apertura al diálogo con otras disciplinas a partir de su acceso a las más interesantes y recientes producciones extranjeras en los campos de la filosofía, literatura, economía, etcétera. Según Aguirre, la historiografía latinoamericana hizo gala de un universalismo, un cosmopolitismo y una apertura, incorporando dentro de sus referentes habituales y en el ejercicio cotidiano de la práctica historiográfica, sin necesidad de ninguna mediación y sin ninguna discriminación cultural, a diversos autores de diversas disciplinas, por lo que la asimilación de todas esas perspectivas y nuevos enfoques historiográficos fue temprana y plural en América Latina (2003, p. 3).

Es conocido que la sociedad peruana vivió a lo largo de tres décadas (desde los inicios de 1950 hasta fines de 1970) una serie de transformaciones. Esto llevó a los intelectuales, y particularmente a los historiadores y cultivadores de las ciencias sociales, no solo a cuestionarse la realidad sino también el estado de su disciplina. Asimismo, los condujo a la búsqueda de continuidades y visiones de conjunto de la sociedad, su pasado, presente y futuro, en términos de largas duraciones en las que se combinaban criterios históricos, sociológicos y antropológicos que pudieran servir para la comprensión de situaciones propias de la historia reciente de aquel entonces. Esta situación se reflejó en la publicación de varias revistas especializadas, el desarrollo de editoriales universitarias y también en los esfuerzos desplegados por centros de investigaciones. En esa línea, el IEP sumó a su interés por la problemática social, histórica y antropológica nacional la preocupación por propiciar y dar a conocer estudios de larga duración expresados, por ejemplo, en títulos publicados por su editorial como *De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial* de Karen Spalding (1974) o *De la encomienda a la hacienda capitalista: el valle de Jequetepeque del siglo XVI al XX*

escrito por Manuel Burga (1976). Pero veamos lo que dijo Pease acerca de su propio trabajo:

Este libro [...] es el resultado muy inicial de la búsqueda en torno a una historia andina del Perú, que solo considero posible imaginar dentro de un contexto que permita asumir no solo la vida andina anterior a 1532, sino que requiere del análisis de los cambios producidos en la misma a partir del siglo XVI, desde una perspectiva que haga posible evaluar mejor nuestras fuentes de información, provenientes mayoritariamente de Occidente, al lado de la utilización de las imágenes que los hombres andinos tiene de su propio pasado.

Sin embargo, de su diversidad temática aparente, los cuatro ensayos que forman el libro pueden ser reunidos en la certeza de que lo andino vertebraba la historia del Perú en una continuidad que sobrepasa las divisiones acostumbradas (1978, p. 23).

Lo que preocupa al autor, como asunto de fondo, es la construcción de una historia andina del Perú que tuviera que ver con el reconocimiento de una identidad andina y es ahí donde radicaba la fuerza de su propuesta comprensiva.

Del Tawantinsuyu que entró en contacto con la invasión española del siglo XVI al presente, la vida andina constituye una constante en su diversidad y su aislamiento aparente o real, en la lucha continua por mantener (re-crear) su identidad por encima de las crisis derivadas de la implantación del régimen colonial primero o de la progresiva constitución de la República después (pp. 23-24).

De otro lado, hay que anotar, en primer término, que en la mayor parte de Latinoamérica, por no decir en toda, la historia era y sigue siendo una suerte de matriz de representación de identidad y nación, modelo al que se le atribuyen muchos defectos y pocas virtudes; y, en segunda instancia, que por la década de 1970 se volvía a discutir en nuestro país los temas de nuestra identidad y si conformábamos o no una verdadera nación. En el fondo, se estaba enjuiciando propuestas

como las de Riva-Agüero y Víctor Andrés Belaunde y remozando las dudas acerca de la supuesta unidad de nuestra nación que en el último tercio del siglo XIX planteó Manuel González Prada. Debe contemplarse también que en Latinoamérica, al igual que en Europa, el conocimiento histórico fue usado durante el siglo XIX y parte del XX por los llamados Estado-nación para construir identidades sobre las ideas centrales de patria, nacionalidad, etcétera. En la segunda mitad del siglo XX se empleó para explicar y promover procesos revolucionarios y movimientos de transformación política y social.

Debemos entender, entonces, que entre las varias razones que hicieron que Pease se interesara tanto en la renovación metodológica de nuestra historiografía estaba este tipo de debates en los que intervenían quienes, desde el marxismo, consideraban que nuestros estudios históricos tradicionales habían sido el principal vehículo de construcción de esas visiones acerca de no solo nuestro pasado, sino nuestra sociedad. Estudios que, a su juicio, obstaculizaban el desarrollo de los cambios necesarios para superar la problemática política y social que se vivía en el Perú como nación subdesarrollada.

Considero que Pease entendió que en tales circunstancias el cambio metodológico tenía gran significado para provocar que una nueva historiografía levantara el tipo de cargos que, como los arriba mencionados, pesaban sobre ella y que la renovación de la disciplina dependía no solo de otra manera de encarar la lectura de las fuentes, sino de la adopción de otras nuevas que permitiesen ver y comprender mejor—desde los espacios regionales o las periferias de los centros tradicionales— la diversidad del mundo y las sociedades andinas. Asimismo, el hecho de que escribiera *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú*, obviamente, no debe verse como la aceptación de un encargo editorial, entre otras cosas, porque (como se ha señalado al comienzo) ese trabajo tuvo su punto de arranque el discurso que pronunció al incorporarse a la Academia Peruana de Historia y porque ese esfuerzo para proponer una visión general de nuestra historia, desde una perspectiva

que considerase *lo andino* y que transparentara los cambios que estaban operando en nuestra historiografía, tenía que ver con las discusiones de aquella época, como hemos mencionado en párrafos anteriores:

Pero el desmontaje que los estudios modernos han realizado de la imagen tradicional sobre la historia andina no releva de una responsabilidad común y creciente; obliga, por el contrario, a centrar el interés en los ámbitos regionales tan imprecisos todavía. Desde ellos y desde sus diversas articulaciones sistemáticas es más posible —parece hoy— ingresar a una historia de los Andes ya no vista desde los centros de poder urbano inaugurados en el siglo XVI, sino desde la población andina, activa en su resistencia y en la construcción de un futuro que no parece viable si se ignora el valor y la solidez creadora de la tradición, mantenida viva en el hombre de los Andes del Perú (pp. 25-26).

Detengámonos brevemente aquí para advertir que la noción de *lo andino* aparece como dada o meridianamente asumida hacia casi el final de la década de 1970. Para entonces, el IEP ya tenía varios títulos publicados con el adjetivo *andino(a)*, en 1973 y en 1977, respectivamente, por citar un par de ejemplos, y ya se había dado la polémica entre Murra y cierto sector de historiadores con impronta marxista acerca de si *lo andino* tenía un carácter sustantivo o adjetivo o si, además, podía dar nombre y, por ende, caracterizar a un modelo de organización y un modo de producción originales que pudiera ser sujeto a analogías o tomado como herramienta interpretativa universal. La discusión, aunque con nuevos ingredientes, se mantuvo de alguna manera al promediar la década de 1990, pues entonces Cecilia Méndez afirmaba:

En los últimos años una suerte de telurismo neoindigenista parece sacudir diversos sectores intelectuales en el Perú. Quizá lo más singular de esta ola es que a diferencia de los anteriores indigenismos, cuya retórica giraba en torno al «indio», el de hoy se diluye en el etéreo lenguaje de «lo andino». Pero hay algo común entre ambos, es la exaltación e idealización del pasado inca (1993, p. 115).

Sobre otras apreciaciones suyas nos referiremos más adelante.

Pease asume la noción de *lo andino*, no la discute, pero busca —diríamos que casi de manera fenomenológica— mostrar su existencia o realidad y su utilidad como herramienta interpretativa. Sin embargo, debe mencionarse que, en el manuscrito del capítulo que tituló «Derroteros andinos: la historia del Perú» para la edición de 1978, nuestro autor anotó al margen de las últimas líneas del primer párrafo lo siguiente: «Aquí: anotar qué se entiende por andino»⁸. Menciona a la tradición y es claro que utiliza esa noción para aludir a la continuidad de los rasgos de la cultura y el pensamiento andinos sin entablar un diálogo con las aproximaciones filosóficas y sociológicas a la idea de *tradición*. Por el contrario, debe entenderse que sus ideas de *tradición* y *lo tradicional* estaban más bien ancladas en propuestas antropológicas, tal y como se deja ver en la bibliografía que utilizó para construir ese y otros textos.

El libro encara el tema de un mundo andino trizado, siendo la diversidad, en efecto, una de sus características más resaltantes. En resumen, Pease señala que:

- [a] una adecuada perspectiva de la historia colonial inicial solo será posible gracias a una comparación constante con la vida anterior y paralela (conflictiva y confluyente) al estado virreinal.
- [b] La arqueología hizo patente la existencia de numerosas unidades étnicas [...] que fueron incorporadas al Tawantinsuyu de los Incas en su formación. [...]
- [c] se ha constatado que dichas unidades mantuvieron su identidad política, a veces precaria, y una identidad étnica mucho más consistente y duradera, después de la disolución del estado cusqueño y la implantación del régimen colonial.
- [d] Es visible] una articulación desigual, tanto durante el Tawantinsuyu como en las formaciones estatales posteriores, lo que hace preciso un replanteamiento de las relaciones en los contextos

⁸ Archivo *Colección Franklin Pease G. Y. para la historia andina del Perú*. Carpeta *Del Tahuantinsuyu a la historia del Perú* (catalogación provisional).

sucesivos de la Colonia y la República, dirigiendo progresivamente la óptica hacia la comprensión de las continuidades históricas en el ámbito andino que incluye el Perú actual (p. 26).

Estas ideas acerca de la diversidad del mundo andino, emanadas del estudio de los ámbitos regionales y las organizaciones locales antes, durante y después del dominio incaico y la vigencia del llamado Tahuantinsuyo, no le impidieron a Pease seguir pensando en términos de identidad histórica andina, dado que fue permanente y explícita su idea de que había necesidad de reconocer el protagonismo del hombre andino. Así, sus argumentos se pueden resumir en las siguientes preguntas: a) si, en la época colonial, el hombre andino puede ser entendido solo como un campesino marginado y dependiente de un área colonial y periférica de la metrópoli transoceánica o, más bien considerarlo también, y fundamentalmente, en una perspectiva andina lo más propia posible; b) si debe ser considerado solamente como personaje de la historia colonial o republicana o entenderlo como actor de una historia andina que asume (en la integración y el conflicto) los procesos coloniales y republicanos, pero que los asimila o rechaza desde su perspectiva andina en la búsqueda del mantenimiento y de la creación de su identidad histórica (pp. 26-27).

Es, entonces, que surge de manera precisa su noción acerca del deber ser de la *formación histórica nacional*, cuando afirma que «la historiografía tradicional hizo fundamentalmente una propuesta basada en una óptica urbana, que es una manera de ser occidental en el Perú; consideró en su imagen de la formación histórica nacional a los pobladores andinos tratados casi exclusivamente como personajes pasivos del proceso de colonización y paulatina occidentalización del Perú en su historia» (p. 27). Lo primero que se plantea es la función que ese nuevo tipo de visión histórica tiene en nuestra sociedad y su valor en nuestra época:

Un mejor entendimiento del Perú contemporáneo requiere también concebir la historia del Perú desde el punto de vista de los pobladores andinos a lo largo de esta historia; para ello es útil comenzar

el análisis de los efectos de la imposición occidental en la destrucción de los patrones andinos de vida y en la constitución de sus esperanzas, ver qué es lo que sucedió y sucede en los procesos de formación y destrucción de su identidad y qué es posible encuadrar en un nosotros colectivo (p. 29).

Se trata de la integración intelectual de lo andino, en este caso, el reconocimiento de su identidad y su integración a la historia general del Perú, en una posición protagónica y desde una perspectiva apropiada (sin la visión occidental). Y añade más adelante, apelando implícitamente al acto de comprensión histórica, «[...] los Andes no son aislables en la formación histórica del Perú, ni esta es siquiera pensable sin ellos. Pero la integración requiere, además de la innegable actitud de respeto, la modestia —intelectual y anímica— necesaria para la comprensión» (p. 30).

Como se puede apreciar, así como reclama para el poblador andino un papel protagónico en el pasado y el presente de los Andes, también deja sentado el rol importantísimo de la comprensión histórica de los problemas que afectan a nuestra visión histórica y a la configuración de una identidad nacional que hasta ese punto parecía identificar con integración. Más adelante, en las páginas finales del libro, se plantea, entre otras, tres cuestiones interesantes y que facilitan el esclarecimiento de su propuesta general: conciencia nacional frente a mesianismo andino, toma de conciencia andina paralela a la criolla, y mundo andino y emancipación. Respecto a la primera cuestión indica:

Es evidente el divorcio entre los criterios enarbolados por las élites intelectuales en pos de una conciencia nacional que descubrir o crear (casi siempre marginal a los Andes), y la actitud permanente de los hombres andinos, evidenciada en la elaboración de una imagen mesiánica desde el mismo siglo XVI y proyectada numerosas veces en movimientos populares. Nada se ha estudiado en serio sobre los aspectos mesiánicos de alzamientos populares como el que llevó a la cabeza a Túpac Amaru (pp. 217-218).

Evidentemente, está estableciendo una dicotomía entre la forja de una conciencia nacional inscrita en el ámbito del trabajo de los intelectuales y una visión diferente, no solo por ser andina sino por su carácter mesiánico, como una suerte de explicación de lo que, en la época que escribe *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú*, se solía considerar como la frustración de todo esfuerzo para construir una reclamada identidad nacional. En cuanto al asunto de la toma de conciencia andina paralela a la criolla indica extensamente:

Nos hallaríamos tal vez, en este proceso que arranca en el siglo XVIII, frente al estallido de una toma de conciencia gestada en los años medios del siglo XVI en la población andina, donde esta, desde los primeros movimientos mesiánicos (Taqui Onqoy), comenzó a elaborar una imagen del acontecer histórico (por más que fuera marginal a las categorías que presidieron la historia en Occidente), que recobró viejas ideas milenaristas para anunciar repetidas veces una vuelta al tiempo anterior. Esta toma de conciencia sería tal vez paralela primero y confluyente (conflictiva) después a la del criollismo urbano y su aristocracia rural, que vieron lesionado y casi destruido su mundo de privilegios constituido en los dos primeros siglos coloniales. El mesianismo popular del campesino encontró a la mano los dirigentes que descubrieron inicialmente su fermento, que podía darles el respaldo necesario, y que luego hicieron suyo el movimiento y le dieron categoría revolucionaria, cuando «arrastrados por la historia» (revaluando una frase que de puro usada casi se ha vaciado de sentido) hicieron estallar la gran rebelión de 1780, donde la población entró en armas porque el Inka había resucitado y ya no habría más hambre ni opresión en el mundo andino (p. 221).

A nuestro juicio, si esta idea es interpretada como un discurso histórico que es la voz del historiador instalado en su contexto, puede significar el esfuerzo de Pease por rescatar a Túpac Amaru y su movimiento de una visión histórica que veía en la actuación de los indígenas reacciones espasmódicas, meramente reactivas, sin mayor base original

salvo en las formas y también sin elaboración racional, solo interpretada a la luz de un hombre andino visto en su situación de sujeto colonial. Podría decirse que, por el contrario, Pease busca dotar a esos acontecimientos de un sentido distinto, en este caso señalando el mesianismo que habría alimentado ese tipo de insurrecciones y que, a pesar del rótulo y sus ingredientes formales occidentales, estaría reflejando una sensibilidad y una manera andina de ver el mundo a la par de la utilización de la tradición propia para enfrentar un presente conflictivo e inequitativo. Pero cuando se refiere al mundo andino y la emancipación y afirma que

[e]n 1780-1824 se aprecia, pues, una situación conflictiva similar a la anterior a Toledo, generalizada no tanto por la «idea de la Independencia», cuanto fundamentalmente por el hecho de coincidir con una nueva indecisión en las relaciones del mundo andino dominado, con los medios urbanos y europeos (criollos) en el poder. Ambos hicieron entonces procesos confluyentes, con situaciones de enfrentamiento visibles, aunque en realidad motivados por razones muy diversas (p. 219).

Lo que dibuja es una profunda disyunción, tal vez más honda que la que se dio entre indígenas y colonizadores en el pasado. Parece dejarnos sin salida para pensar que una comunidad imaginada, una nación, no era posible si no se establecía un nuevo hecho fundante, puesto que la emancipación no podía ser vista sino como la inauguración de un Estado sin nación. Quizá la cuestión se aclare si acudimos a planteamientos suyos de 1993. Entonces daba cuenta de lo siguiente:

En inicios de la década de 1970, un comunero andino del sur del Perú decía al antropólogo Alejandro Ortíz: «Ustedes no son peruanos, son españoles o cruzados, son familia de Pizarro. Yo soy Reyes, familia de Inkarrey». Si el antropólogo no era peruano, el informante sí se consideraba tal, mantenía una distinción que casi parece derivar de las repúblicas de indios y de españoles de la colonia,

pero se reconocía «Reyes, familia de Inkarrey» así, admitía varias formas de ser peruanos (1993, p. 20).

De estas afirmaciones se puede desprender la idea de que, aunque no lo enunciara de esa manera, para Pease había un Estado y varias naciones que podían marchar juntas, las cuales se dibujaban y concebían en la alteridad, pero que formaban, sin embargo, una supracomunidad imaginada: la nación peruana. Es decir, nuevamente, distintas maneras de ser peruanos.

De cualquier manera, tal vez actualmente se pueda pensar que tales ideas pudieran haber estado al límite de la idealización y que dos décadas más tarde fueron de algún modo (muy limitadamente por cierto) pábulo para el desarrollo de una historiografía que bajo la influencia del marxismo iría más allá planteando la famosa *utopía andina*. O que si se puede hablar de una nación peruana como una supracomunidad imaginada, también se podría mencionar una supracomunidad imaginada andina, dado que cada vez más la realidad nos muestra sus cambios y sus fisuras internas. Al respecto, quizá valga la pena traer a colación la observación que en una brevísima nota hizo Taylor hace una década:

[...] la identificación de la burguesía cusqueña republicana con el imperio de los Incas corresponde esencialmente a criterios elitistas. El mundo andino al que se refieren en su teatro incaico y el lenguaje escogido para evocarlo son asociados a un pasado que les pertenece exclusivamente. No involucra a la masa dominada de los que ellos llamarían los «indios» ni a las formas lingüísticas que estos manejan. Es cierto que la humillación de la derrota en la Guerra del Pacífico, entre otros factores, mostró la necesidad de establecer un sentimiento de pertenencia a una «nación», sin embargo, el movimiento de teatro incaico no refleja tanto un nacionalismo del tipo europeo tal como prevalecía en el siglo XIX como un aspecto del indigenismo de los intelectuales y artistas peruanos de la primera mitad del siglo XX para los cuales el «indígena» era un tema y no un ser con quien podrían identificarse (2001, p. 411).

Asimismo, me parece que también pueden tener vigencia las observaciones de Méndez en 1993. Aun cuando la situación de la sociedad y de la historiografía en el Perú durante la última década del siglo XX no eran, obviamente, las mismas que en 1979 cuando Pease publicó *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú*:

No deja de llamar la atención que un grupo de intelectuales se haya propuesto *diferenciar* lo andino (¿de lo «occidental?», ¿del resto de la sociedad?, ¿de sí mismos?) en el preciso momento en que lo que muestra la realidad es un incontenible proceso de fusión cultural, en el que la migración y las comunicaciones juegan un rol preponderante; y en el que «los andinos», entendidos como los pobladores de la sierra (otrora indios o campesinos), son cada vez, y por propia voluntad, menos diferenciables de los «limeños», o de quien quiera preciarse de su *background* [...] Lo que delata la investigación, más que indios «resistiendo» la «arremetida occidental», es científicos sociales resistiéndose a admitir la realidad (histórica y actual); sacrificando su rica complejidad a favor de reduccionismos maniqueos o esquemas dicotomistas (occidental versus andino) (1993, p. 116).

Aunque en la nota citada su autora está reaccionando directamente ante las publicaciones, recientes entonces, de las obras de Burga y Flores Galindo, hay una serie de alusiones que alcanzarían también a señalar críticas a la, por dicha época, asentada tradición historiográfica que manejaba los criterios de *mundo andino*, *historia andina*, etcétera, de la que Pease era partícipe a la vez que uno de sus principales mentores. Me parece que una manera de responder a las observaciones planteadas puede ser admitiendo que si bien en el fondo resultaban válidas, fueron excesivamente tajantes. No se contempló que, en el caso de Pease, si bien él manejó el criterio de *lo andino* diferente a *lo occidental*, tuvo claro que la oposición y resistencia admitía no solamente aspectos de consensualidad y conductas que no fueron meramente adaptativas por parte de los pobladores andinos, sino que desarrollaron formas diversas de adopción y transformación de los rasgos culturales, políticas e instituciones

ajenas que constituyeron un complejo proceso de transformación en el que intervinieron lo nuevo y lo tradicional.

Muchas preguntas quedan en pie, lamentablemente no tenemos más a Franklin Pease para plantearse las y discutir las, pero están los trabajos que produjo en las décadas de 1980 y 1990. Buscar las respuestas y renovar las interrogantes que su lucidez nos dejaba en cada obra deberá ser una tarea que, en adelante, tengamos que cumplir los historiadores peruanos y peruanistas.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Rojas, Carlos A. (2000). *Pensamiento historiográfico e historiografía del siglo XX*. Rosario: Prohistoria-Manuel Suárez.
- Aguirre Rojas, Carlos A. (2003). El largo siglo XX de la historiografía latinoamericana contemporánea: 1870-¿2005? Puntos de partida para su reconstrucción. *Historia Agenda*, 1(3). <http://portacademico.cch.unam.mx/materiales/prof/matdidac/sit-pro/hist/univ/univ2/HUMCII/Aguirre%202003b.doc>
- Bonilla, Heraclio (1978). Presentación. En Franklin Pease, *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú* (pp. 13-21). Lima: IEP.
- Burga, Manuel (1995). Los Annales y la historiografía peruana (1950-1990). Mitos y realidades. *Ciencias Sociales*, 1(1), 11-33.
- Burga, Manuel (ed.) (1999). *Historia de América andina*. Volumen I. *Las sociedades aborígenes*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Cardoso, Fernando Henrique & Enzo Faletto (1969). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Drinot, Paulo (2003). Historiografía peruana: onde estamos, como chegamos e para onde vamos. *Anos 90*, 18, 56-87.
- Estenssoro, Juan Carlos y otros (1993). La historiografía peruana en debate. *Apuntes*, 33, 113-120.

- Méndez, Cecilia (1993). ¿Dónde está lo andino? Entre el mito y el objeto perdido. En Juan Carlos Estenssoro y otros, *La historiografía peruana en debate*, *Apuntes*, 33, 115-117.
- López Soria, José Ignacio (1980). *El pensamiento fascista (1930-1945)*. Selección y prólogo de José Ignacio López Soria. Edición de Francisco Campodónico. Lima: Mosca Azul.
- Lumbreras, Luis Guillermo (1999). Introducción al volumen. En Luis Guillermo Lumbreras (ed.), *Historia de América andina*. Volumen I. *Las sociedades aborígenes* (pp. 25-44). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Ossio, Juan (2006). Andinidad. *BIRA Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 33, 39-54.
- Pease, Franklin (1976-1977). Etnohistoria andina: un estado de la cuestión. *Historia y Cultura. Revista del Museo Nacional de Historia*, 10, 207-228.
- Pease, Franklin (1978). *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú*. Lima: IEP.
- Pease, Franklin (1993). El que no tiene de inga tiene de mandinga. *Dominical, Suplemento de El Comercio* [Lima], 16 (18 de abril), p. 20 [consultado en Archivo *Colección Franklin Pease G. Y. para la Historia Andina del Perú*].
- Regalado de Hurtado, Liliana (2010). *Historiografía occidental. Un tránsito por los predios de Clío*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Salomon, Frank (1982). Ethnology in the 1970s: A Retrospective. *Latin American Research Review*, 17(2), 75-128. <http://www.jstor.org/stable/1250314>
- Taylor, Gerald (2001). Ideología e identidad. Lo andino y sus disfraces. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* (IFEA), 30(3), 409-411.