

Sobre el Perú

Homenaje a José Agustín de la Puente Candamo



Capítulo 43



Pontificia Universidad Católica del Perú

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

FONDO EDITORIAL 2002

Sobre el Perú: homenaje a José Agustín de la Puente Candamo

Editores:

Margarita Guerra Martinière

Oswaldo Holguín Callo

César Gutiérrez Muñoz

Diseño de carátula: Iván Larco Degregori

Copyright © 2002 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Plaza Francia 1164, Lima

Telefax: 330-7405. Teléfonos: 330-7410, 330-7411

E-mail: feditor@pucp.edu.pe

Obra completa: ISBN 9972-42-472-3

Tomo I: ISBN 9972-42-479-0

Hecho el Depósito Legal: 1501052002-2418

Primera edición: mayo de 2002

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

Identidad e historia muda. Hacia una definición arqueológica de conciencia histórica¹

Peter Kaulicke

Pontificia Universidad Católica del Perú

El carácter perenne de la discusión en torno a la definición de identidad, y en el caso peruano, de la búsqueda de la identidad, implica que éste es un problema actual que aún no encuentra solución. Si definimos identidad como conciencia histórica, como percepción del origen y tradición relativos a una sociedad étnica, política e ideológicamente unida (Müller-Karpe 1982: 2), vemos que esta postulada unidad en el caso del Perú es en sí problemática. Si bien una parte de la población se identifica con algún país occidental y sigue consciente de sus raíces fuera del Perú, la gran mayoría tiene que identificarse con orígenes propios. Muchos de ellos, sin embargo, carecen de una tradición consciente, su memoria se desvanece rápidamente y se pierde en el mito. Si bien sería conveniente establecer un puente hasta los incas históricos de unos quinientos años atrás, este vínculo no es directo ya que la distancia temporal excede largamente su capacidad histórica disponible. Podríamos preguntarnos si este defecto se debe a lo que el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss ha llamado *sociedades frías*, sociedades sin historia (Lévi-Strauss 1966: 234). El indigenismo trata de resolver este problema al percibir una especie de modelo del "hombre andino" que se origina en un substrato de gran antigüedad no precisada, caracterizado por una unidad primordial de raza, lengua y religión. Estos componentes contienen, casi genéticamente programados, todos los elementos que lo caracterizan en la actualidad y le permiten mantenerlos inafectados por el tiempo. Su conciencia, por tanto, es casi genéticamente preestablecida, no es un fruto cultural ni histórico; es más bien, una hipotética construcción sintética de espa-

¹ El presente ensayo fue leído como ponencia en el Coloquio "El Perú en sus provincias: la identidad nacional" realizado el 20 y 21 de noviembre de 1997 en el Instituto Riva-Agüero, Lima.

cios y tiempos supuestamente inalterados que le niega al individuo su afán de cambio ya que le convierte en parte de su medioambiente, el cual igualmente parece mantenerse inalterado a pesar de los milenios.

¿Podría, por lo tanto, existir una conciencia histórica sin historia? Un especialista del medioevo recientemente ha señalado que “el único pasado que podemos conocer es aquel formado por las preguntas que le formulamos, pero estas preguntas se deben al contexto del cual provenimos y nuestro contexto incluye el pasado” (Bynum 1995: 30). El indigenismo aparentemente no pregunta sino pretende saber y su posición se debe evidentemente al contraste con otro abstracto que es el mundo occidental en su aspecto amenazador, contrapuesto al “mundo andino”, y constituye por ello una comparación negativa.

Si bien el imperio incaico de los siglos XV y XVI es una realidad histórica, se ha tratado de negarle una verdadera conciencia histórica a los incas, ya que ésta evidentemente contrastaba con la de los españoles del mismo tiempo. La definición del origen y la existencia de una elite hereditaria con una clara posición hacia una autodefinición y la de los otros, sin embargo, son claras evidencias de la existencia de conciencia histórica. El culto de los ancestros divinizados en forma de imágenes de soberanos difuntos con funciones decisivas dentro de la sociedad sirven para visualizar la historia y dejar viva la memoria; decir que esta conciencia histórica es etnocentrista es tan válido como decir que la de los españoles ha sido hispanocentrista, ya que el etnocentrismo forma parte de la definición de conciencia histórica. Finalmente queda comprobada la extensión del Tahuantinsuyu, la ubicación y la caracterización de lugares centrales como Cuzco, Pachacamac, Tomebamba, etc. por medio de trabajos arqueológicos.

En la definición arqueológica podemos hablar de espacio histórico en cuyo marco debería percibirse una tradición compartida, e igualmente por medios arqueológicos queda claro que no existe materialmente un reemplazo total de lo anterior por lo inca, sino se producen fusiones, formas híbridas en cerámica, arquitectura, etc. Max Uhle quizá haya sido el primero en percatarse de que la indagación retrospectiva desde la seguridad histórica incaica permite definir una historia anterior que muestra que el origen etnocéntrico incaico sólo se debe a esta sociedad pero no al espacio histórico. También se le debe a Uhle la preocupación por la cronología ya que es ésta la que provee el marco referencial y esencial que permite la comparación y, por tanto, la definición de espacios históricos. El *estigma* de la ausencia de fuentes escritas, sin embargo, convierte esta historia en *historia muda*. Pero

este problema es un problema general para la arqueología ya que aún con la presencia de textos, frecuentemente no se posee una buena base para comprender procesos o estructuras históricas fehacientemente, del mismo modo en que no es conveniente historizar mitos ni crearlos intuitivamente.

Para el prehistoriador alemán Hermann Müller-Karpe el enfoque más apropiado es aquel de la historicidad específica, que consiste en presentar y comprender formas de vida y fenómenos culturales históricos en su identidad única y en el contexto de su tradición. Esto implica que no se debería partir de evaluaciones normativas (v. g. los españoles de los siglos XVI y XVII), tampoco de un evolucionismo generalizado (Morgan, marxismo), ni de un nacionalismo emocional (formas extremas del indigenismo), ni de estructuras básicas antropológicas; sino respetar las fuentes y fenómenos en su variabilidad concreta sin reducirlos a material ilustrativo de un sistema (Müller-Karpe 1982: 111-123).

Esta historicidad específica, sin embargo, tampoco debería convertirse en vehículo para enfatizar lo único e incomparable, sino al contrario facilitar la formación de una base factual para posibilitar comparaciones fundadas con fenómenos comparables. Estas comparaciones necesariamente tienen el carácter de analogías que requieren una constante revisión *bilateral* de las bases para evitar la construcción de tautologías burdas. Un ejemplo para ello sería una contrastación entre las *culturas* maya y mochica. En ambas áreas se cuenta con un conocimiento cada vez más preciso de aspectos culturales gracias a la investigación arqueológica notablemente intensificada, en el caso peruano desde hace sólo una década. Lo que en el área maya es el gran progreso en el desciframiento de su escritura que promete desvelar una historia de seis siglos (a partir de 250 a.C.), en la costa norte peruana es la *revolución arqueológica* frente al enfoque histórico cultural e iconográfico. La precisión de la documentación maya permite esbozar el desarrollo de ciudades y sus esferas de dominio e influencia tanto como las dinastías de sus soberanos, cuyas tumbas se han ubicado en algunos casos. Pese a una notable uniformidad de la cultura material y el énfasis en temas de *despliegue militar* compartidos con los mochica, las historias políticas no favorecen visiones de megaestados como fue propuesto por los arqueólogos peruanistas. Los hallazgos recientes en el área mochica, en cambio, parecen favorecer una visión semejante con presencia de centros urbanos en la mayoría de los valles costeros entre Piura y Nepeña, la presencia de estructuras funerarias destina-

das a la alta elite y el *enterramiento de edificios* reflejan la probabilidad de centros gobernados por una elite con carácter dinástico aunque estos centros parecen desplazarse después de un número no muy alto de generaciones (Kaulicke 1997: 43-45).

Para precisar algo más lo que sería el espacio histórico en el Perú, quisiera enfocar un área de la cual ya estoy hablando: la costa norte entre Piura y Jequetepeque y su sierra colindante. Esta región tiene características geográficas y ecológicas específicas y tiene una documentación arqueológica cada vez más completa que permite esbozar su historia a grandes rasgos a partir de aproximadamente 600 d. C.

Entre 600 y 400 d. C. existen grandes centros de culto en las cabeceras de los valles costeros (Pacopampa, Poro Poro, Kuntur Wasi). En Piura, Lambayeque y Jequetepeque hay entierros de personajes de alto rango con indumentaria de oro y otro material de lucro (*Spondylus*, *Strombus*, sodalita, crisocola, etc.) que constituyen insignias de status como coronas, orejeras y narigueras. La decoración figurativa señala el status de ancestro divinizado. En Kuntur Wasi se excavaron seis entierros en plataformas dentro de un complejo específico frecuentemente asociado a un canal. Su función aparentemente se asocia con el funcionamiento del centro sin alusión a actividades militares. En el mismo sitio la tradición sigue en la siguiente fase de 400 a 200 a. C. con individuos (hombres y mujeres) adornados de coronas, orejeras, collares, etc. (Kaulicke 1994: 568; Onuki 1997: 79-114).

Hasta 300 d. C. no existe documentación comparable, pero luego aparece el fenómeno mochica que perdura hasta más allá de 700 d. C. Tumbas sumamente suntuosas asociadas a lugares de culto muestran una elite alta jerarquizada con funciones aparentemente definidas, acompañantes (parientes o sacrificado[a]s) y marcadores de status como tocados elaborados, máscaras, orejeras, narigueras y otros. En Sipán aparecen superpuestos en edificios igualmente enterrados, probablemente en secuencia generacional. Sus representantes más altos aparentemente son jefes de Estados pequeños o medianos entre Piura y Jequetepeque (Loma Negra, La Mina) (Alva y Donnan 1993; Uceda y Mujica 1994).

Estos Estados dejan de existir y son reemplazados por Lambayeque o Sicán, que tiene un poderoso centro en La Poma (Batán Grande) en el valle del río Leche. Pese al saqueo de miles de entierros se logró excavar varios intactos que permiten vislumbrar la enorme acumulación de bienes de lucro: máscaras, narigueras, orejeras y coronas también son símbolos de status. A semejanza de lo que ocurre en Sipán y

Kuntur Wasi, los muertos se convierten en dioses ya que llevan o se esconden bajo sus símbolos. Entre 950 y 1050 d. C. este Estado se extiende desde Sullana hasta Trujillo pero sucumbe en 1100 d. C. en forma violenta. Surge otro centro enorme conocido como Purgatorio en Túcume. Este centro a su vez es invadido primero por los Chimú por 1375 y unos cien años después por los Incas (Shimada 1995). En el centro de poder de los Chimú existen plataformas funerarias que probablemente correspondían a los soberanos.

Queda demostrado, por lo tanto, que existen elites destacadas mediante su autodefinición de status en contextos funerarios especiales. Esta elite claramente jerarquizada, al menos desde el período mochica, es una especie de aristocracia cuyos líderes probablemente forman dinastías. Sus centros parecen desplazarse con frecuencia lo cual quizá explique en algo las genealogías relativamente cortas mencionadas en las crónicas. Pese a lo fragmentario de la documentación queda la impresión de que no solamente es posible hablar de historia, en este caso de una duración total de más de 2,000 años, sino esta historia es comparable con la de otras sociedades tempranas del resto del mundo. Personajes como los señores de Sipán son reales personajes históricos que se mantienen en silencio.

Bibliografía

- ALVA, Walter y Christopher DONNAN
 1993 "Tumbas Reales de Sipán". En *Fowler Museum of Cultural History*. University of California, Los Angeles, California.
- BYNUM, C.
 1995 "Why all this fuss about the body? A Medievalist's View". *Critical Inquiry*. 22.
- KAULICKE, Peter
 1994 "Los orígenes de la civilización andina". En José Antonio del Busto Duthurburu (ed.). *Historia general del Perú*. Lima: BRASA, t. I.
- 1996 "Sipán's Significance for Peruvian and International Archaeology". En A. Geiger y A. Eggebrecht (eds.). *World Cultural Heritage. A Global Challenge*. Hildesheim (Documentation on the International Symposium in Hildesheim/Germany, 23 de febrero-1 de marzo de 1997).
- LÉVI-STRAUSS, Claude
 1966 *The Savage Mind*. University of Chicago Press: Chicago.
- MÜLLER-KARPE, Hermann
 1982 "Einführung". En H. Müller-Karpe (ed.). *Archäologie und Geschichtsbewußtsein*. München (Kolloquien zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie 3, Kommission für Allgemeine und Vergleichende Archäologie, KAVA).
- s/f. "Die Bedeutung der Archäologie für das Geschichtsbewußtsein der Gegenwart". En H. Müller-Karpe (ed.). *Archäologie und Geschichtsbewußtsein*. München (Kolloquien zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie 3 (KAVA)).
- ONUJI, Y.
 1997 "Ocho tumbas especiales de Kuntur Wasi". *Boletín de Arqueología*. 1: 79-114. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- SHIMADA, J.
 1995 *Cultura Sicán: Dios, riqueza y poder en la costa norte del Perú*. Lima: EDUBANCO.

UCEDA, Santiago y E. MUJICA

1995 "Moche. Propuestas y Perspectivas". En *Actas del Primer Coloquio sobre la Cultura Moche* (Trujillo 12 al 16 de abril de 1993). Lima: IFEA (Travaux de l'Institut Français d' Etudes Andines, 79).