

Este libro corresponde al tomo 161 de la colección Travaux de l'Institut Français d'Études Andines (ISSN 0768-424X)

© Por el Fondo Editorial de la
Pontificia Universidad Católica del Perú
Plaza Francia 1164, Lima-Perú
Teléfonos: 330-74 10, 330-74 11
Telefax: 330-7405
Correo electrónico: feditor@pucp.edu.pe

Derechos reservados

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

ISBN: 9972-42-512-6 (rústica)
No. de Depósito Legal: 1501052002-5220 (rústica)
ISBN: 9972-42-513-4 (tela)
No. de Depósito Legal: 1501052002-5221 (tela)

Impreso en el Perú - Printed in Peru
Primera edición, diciembre de 2002

Fotografía de solapa

Franklin Pease García Yrigoyen en el decanato de la Facultad de Letras de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en noviembre de 1998. Archivo Franklin y Mariana Pease.

Fotografías de carátula

Peruviae Auriferae Regionis Typus (1574), Diego Méndez. Biblioteca Nacional del Perú
Don Felipe Túpac Amaru I (siglo XIX), Anónimo. Museo Nacional de Arqueología,
Antropología e Historia del Perú

El Inicio de la Procesión (siglo XVII), Anónimo

La Procesión del Corpus Christi en el Cuzco. Arzobispado del Cuzco (Fotografía: Daniel Giannoni)

Chaco de vicuñas (detalle). *Trujillo del Perú (siglo XVIII)*, Baltasar Jaime Martínez Compañón (Fotografía: Daniel Giannoni)

Descensión de la virgen al lugar sagrado del Sunturhuasi, Anónimo. Iglesia del Triunfo, Catedral del Cuzco (Fotografía: Colección Privada)

FLORES ESPINOZA, Javier F., ed.
El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G.Y./
Javier Flores Espinoza y Rafael Varón Gabai, eds.--
Lima: PUCP, 2002.

/PEASE GARCÍA YRIGOYEN, FRANKLIN/BIOGRAFÍAS/BIBLIOGRAFÍAS/
POBLACIÓN INDÍGENA/INDÍGENAS/ CONQUISTA/COLONIA/
ETNOHISTORIA/HISTORIOGRAFÍA/ICONOGRAFÍA/ETNOGRAFÍA/
ARQUEOLOGÍA/ANTROPOLOGÍA/HISTORIA/PERÚ/COSTA/SIERRA/
HISTORIA DEL ARTE/HISTORIA ECONÓMICA/HISTORIA DEMOGRÁFICA/
LINGÜÍSTICA/CRÓNICAS/

Identidad e interculturalidad desde una perspectiva histórica: el caso de las poblaciones andinas¹

EN MEDIO DE LA discusión filosófica acerca de la modernidad y la postmodernidad, las ciencias contemporáneas han venido debatiendo la teoría, el método y la utilidad.² Tal debate naturalmente ha comprometido de manera particular a las ciencias humanas, puesto que lo que se ha tenido que contemplar, sobre todo en el último tercio del siglo XX, no podía limitarse a cuestiones epistemológicas y axiológicas, sino que, en medio de la era de la tecnología y de la información, resultaba indispensable también el tratamiento relativo a asuntos tan precisos como el desarrollo o las identidades, lo mismo que las relaciones interculturales, por citar algunos ejemplos.

Como acaba de afirmarse, todo esto se halla relacionado con el desenvolvimiento actual de las llamadas “globalización” y la “sociedad de la información”, aunque es preciso señalar que dichos términos han alcanzado un uso habitual y tan variado que pueden representar conceptos que han devenido en “mitos modernos”; asimismo han llegado a expresar desde hipótesis sujetas a discusión, hasta denominaciones tan genéricas que pueden ser tenidas como “lugares comunes” y adjetivaciones superficiales. En cualquier sentido, el desenvolvimiento del mundo contemporáneo fue percibido por las diferentes disciplinas como una realidad que en sí misma era objeto de estudio.

De otro lado, debe puntualizarse que la relación entre el mundo académico y la sociedad de la que forma parte se hizo cada vez más intensa y a ello contribuyó, sin lugar a dudas, la facilidad con la que se disemina la información en nuestra época. Un ejemplo lo tenemos en el caso de la historia, ya que la información permanente

1 Un resumen de este trabajo fue leído en el Seminario “De Spinoza a Levinas. El pensamiento judío en la enseñanza de la filosofía contemporánea. II Jornadas de Integración curricular”, llevado a cabo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina), en agosto de 1999.

2 Se utiliza en este caso la noción de contemporáneo en su sentido de próximo en el tiempo. Más adelante le daremos otra connotación.

al público (bombardeado con información acerca de innumerables acontecimientos) a través de los numerosos medios de comunicación, le estimula gradualmente a conocer nuevos acontecimientos y ese deseo de saber, de comprender, en ocasiones ha llegado a transformar la historia en un producto de consumo. Pero a su vez, los nuevos paradigmas científicos han apuntado a la interdisciplinariedad y a la investigación en equipo, siendo así que el renovado interés por la historia no es, pues, sólo una cuestión relacionada estrictamente con el público lector, sino también con el sector académico.³ Así, todos estos fenómenos han generado una renovación de la disciplina y del trabajo del historiador (Barros Ribeiro 1993: 122).⁴

En suma, si bien el hombre moderno puede ser caracterizado a grandes rasgos por sus hábitos de medir y contar, el hombre contemporáneo quizás deba representarse por su inclinación a comunicarse. Esta comunicación no se agota, sin embargo, en el aprovechamiento de los recursos tecnológicos y el manejo de información cada vez más abundante y oportuna; se trata, sobre todo, de asuntos muy importantes y complejos como el reconocimiento del otro, la confrontación con una realidad caracterizada como caleidoscópica y evasiva, y la observación de la propia subjetividad.

Echando una mirada al proceso antes señalado, podríamos partir de la Ilustración, desde cuya perspectiva el culto a lo nuevo, a la conciencia y a la importancia del cambio adquirieron mayor desarrollo. Es entonces cuando se considera el curso de la historia como un progreso en medio del cual tendrá lugar la realización cada vez más perfecta del hombre ideal. Evidentemente tenía mayor valor lo más avanzado en el camino hacia la conclusión o término del proceso y por lo tanto, según esta visión, la historia debía entenderse como una marcha unitaria (Vattimo 1990: 74). En la actualidad, en cambio, si bien el progreso sigue siendo importante, la noción se asocia directamente más bien con el desarrollo de las tecnologías, las sociedades urbanas y en suma con la llamada civilización, a la par que se ha ido adquiriendo clara conciencia de sus desventajas y se han derrumbado las ideologías a partir de las cuales se consideraba que todo adelanto conducía a una especie de escatología temporal.

No hay que olvidar que la idea de una historia universal corrió el riesgo de quebrarse a fines del siglo XV con el descubrimiento de América, cuyas poblaciones contaban con organizaciones y culturas diferentes a las europeas. Es cierto que la novedad era relativa pues Europa ya había tomado contacto con Oriente y había pasado, por lo tanto, por la experiencia de confrontarse con espacios, pueblos y culturas distintas. De cualquier forma, la idea de una historia unitaria se mantuvo firme hasta ahora, que realmente se puede advertir una fisura en la noción (dado que no se puede decir que la idea de unidad y universalidad hayan desaparecido definitivamente), lo que justamente permitiría a algunos distinguir entre un mundo moderno y otro postmoderno. Esa transformación en la comprensión de

3 Un ejemplo es la importancia y el interés que alcanzó en nuestro medio la publicación del *Gran Atlas de la Historia del Perú* que dirigió Franklin Pease y que se publicó a través del diario *El Comercio* de Lima. No se trató sólo de una obra de divulgación histórica, sino que fue muy bien recibida por los estudiosos de diferentes disciplinas.

4 Véase también Pereira (1993).

la historia parece culminar, por el momento, en la aceptación de la existencia de la llamada sociedad de la información y de un mundo globalizado que no se tiene para nada como unitario o plenamente homogéneo.

En efecto, cuando el enorme desarrollo de la comunicación y del intercambio de informaciones culturales y políticas hacía posible el proyecto de una historia auténticamente mundial, sin embargo y paradójicamente, el declive de Europa y el surgimiento de otros mil centros de historia anulaban esa universalización y obligaban a la historiografía occidental y europea a enfrentarse con la necesidad de un cambio profundo en su propia concepción del mundo (Vattimo 1990: 103-104). Es así como todas las disciplinas sociales y humanas, y la filosofía en particular, se preguntan —en especial durante este último tercio del siglo pasado— por los factores que han determinado la crisis de la modernidad. Algunos sugieren que el cambio se ha operado porque ya no es posible hablar de la historia como algo unitario,⁵ y a que la idea de progreso entró en crisis a partir del punto de vista de un determinado ideal de hombre que asimismo se ha develado como uno más entre otros. También porque fenómenos como la descolonización y el fin del imperialismo han dado paso al desenvolvimiento de múltiples sociedades y organizaciones que marchan con autonomía y, por último, gracias al advenimiento de la sociedad de la comunicación, es decir al nacimiento de los medios de comunicación de masas: periódicos, radio, televisión y en general la llamada telemática, medios que no sólo muestran dicha diversidad sino que inclusive tienden a acentuarla, a pesar de que se piensa que estos recursos llevan a la uniformización de los hombres y de las sociedades (Vattimo 1990: 75-78). Todos estos factores evidentemente tienen su propia historicidad, de ahí que nuestra disciplina se haya visto particularmente comprometida en la búsqueda de la comprensión de las causas y las consecuencias de este complejo proceso. Esa misma comprensión o explicación de la realidad, querámoslo o no, está dotada de historicidad, es decir que corresponde a la mentalidad o ideología de la época. Pero naturalmente, la aceptación de este hecho es sólo un esfuerzo de contextualización y no significa asumir para nada la vieja postura historicista.

Volviendo al asunto, por ejemplo, cuando los historiadores ilustrados se comenzaron a interesar por América lo hicieron en parte porque les llamaba la atención su exotismo, lo diferente que parecían a sus ojos el espacio, la flora y la fauna, y sus sociedades en particular. Seguían pensando como siglos antes lo hizo el resto de los europeos, es decir en términos de una unidad de la humanidad y de la historia.⁶ De hecho, también fue interés de estos ilustres modernos llevar el progreso a los americanos, en particular los ideales revolucionarios de la Europa de entonces, cosa que harían los liberales un poco más tarde.

5 Estamos considerando esta pérdida de unidad de la historia como lo contrario a la que se comprendía de la idea de progreso, propia de la Ilustración, pero aquí no discutimos la noción de unidad que deviene de las creencias religiosas, como el cristianismo por ejemplo.

6 Los descubridores y exploradores, como Colón y Cortés, y los cronistas de los siglos XVI y XVII, creyeron ver en América la prolongación de Europa, y en el mejor de los casos la entendieron con los moldes europeos de la época.

La diferencia entre esa sociedad moderna e ilustrada y la actual es que a la nuestra la vamos viendo y entendiendo no como más "iluminada", sino por el contrario, como más compleja y caótica; en este caos relativo reside nuestra esperanza de emancipación, en la medida en que esta sociedad es más consciente de sí misma (Vattimo 1990: 78).

Considerando como verdadero el hecho de que vivimos la postmodernidad, aún cuando todavía está abierta la discusión al respecto y no es nuestro propósito alimentarla, tomaremos como válido el criterio porque nos interesa ahora tomar la noción de contemporaneidad con un significado nuevo, es decir definido en la época actual. Así pues, ¿qué es lo contemporáneo?

"La contemporaneidad de nuestra época se define no sólo por criterios de proximidad cronológica sino en el entendido de que se trata de un mundo en el cual se delinea y comienza a actuar, concretamente, la tendencia a que la historia se reduzca al plano de la simultaneidad, a través de técnicas como por ejemplo la crónica televisiva en directo" (Vattimo 1990: 96).

Pero el asunto no tiene que ver sólo con la simultaneidad y la oportunidad de acceder rápidamente a la información, sino al conocimiento a partir de diversas perspectivas. Quiere decir que del positivismo que campeó en el siglo XIX y la primera mitad del XX, que ponía su acento en la observación empírica, en la objetividad y en la creencia de una captación más o menos plena de una realidad, observable al punto de que se podían alcanzar sus leyes de desenvolvimiento, hemos pasado al cuestionamiento radical de tales enunciados para detenernos en lo subjetivo y en la multiplicidad de las posibilidades de construcción de realidades tan múltiples como pueden serlo las diferentes intermediaciones posibles entre sujeto y objeto. Se ha enriquecido nuestra capacidad de conocimiento, entendido ahora de manera más amplia y libre, en la medida que también se ha puesto énfasis en los procesos internos (individuales y colectivos) de la construcción de la realidad. Todo lo cual resulta interesante y beneficioso (siempre que no se caiga en un absoluto relativismo) en relación también a lo que podemos entender como la configuración de identidades, lo mismo que en el caso de la dinámica de las relaciones interculturales.

Un ejemplo de esta nueva forma de encarar el asunto del conocimiento o acercamiento a la realidad lo ofrece la temática fenomenológica del "mundo de la vida" de Husserl, en particular si se reconoce su riqueza conceptual, sobre todo para abordar el ámbito de las subjetividades y su expresión en las mentalidades, lo mismo que para la comprensión de la dinámica de la construcción de identidades personales y colectivas.

"Con la introducción del 'mundo de la vida' la temática de la subjetividad queda esclarecida al destacarse la intencionalidad temporal como su estructura típica y la corporalidad, la historicidad y la intersubjetividad como sus formas universales" (Montegudo 1998: 500).

Originalmente planteado por Husserl, el concepto ha tenido un desarrollo contemporáneo en manos de Habermas, otro filósofo también interesado en cuestionar el objetivismo y el funcionalismo en las ciencias sociales, y debe reconocerse

que Schutz divulgó el concepto en los predios de la sociología (Monteagudo 1998: 497-98). Este tipo de propuesta epistemológica ha tenido su correlato en discusiones desarrolladas también en las demás disciplinas, y particularmente entre lingüistas e historiadores.

Ya en la década de 1960, en Latinoamérica historiadores, sociólogos y antropólogos manejaban métodos y perspectivas que enfatizaban la necesidad de tomar puntos de vista distintos, en particular los de los hombres andinos, para obtener lecturas diferentes acerca de la realidad pasada o presente. Se mencionaba “la visión de los vencidos”, se barajaba el concepto de lo andino entendido en términos sustantivos y no adjetivos, etc. De esa manera se contraponía una historia positivista o tradicional con la nueva historia y etnohistoria (cuando se enfatizaba un método con características interdisciplinarias). Se partía así de una búsqueda de la comprensión de la visión del mundo de las sociedades andinas tradicionales para transitar por su historia y cultura, escarbando en las fuentes para separar paradigmas y perspectivas occidentales respecto de aquellas propias de nuestras sociedades tradicionales. A esas alturas no se trataba del viejo indigenismo, sino que se advertía con claridad (por lo menos en la mayoría de los estudiosos) la idea de que las sociedades y culturas llamadas tradicionales, naturalmente no eran ni debían ser tenidas como entidades detenidas en el tiempo cuyos cambios debían evitarse, justamente a partir de su estudio.

Esta es una época en la que somos conscientes de que nos hallamos abiertos hacia el mundo interior, el exterior y circundante y aún el mundo del conocimiento. Esta convicción ha llevado a nuevas formas de entender y de explicar la realidad; algunos incluso han llegado a tratar de dilucidar por qué se consume y lo han hecho en términos culturales de comunicación, integración y diferenciación.

“Los hombres intercambiamos objetos para satisfacer necesidades que hemos fijado culturalmente, para integrarnos con otros y para distinguirnos de ellos, para realizar deseos y para pensar nuestra situación en el mundo, para controlar el flujo errático de los deseos y darles constancia y seguridad en instituciones y ritos” (García Canclini 1995: 53).

Pero más allá de este tipo de precisiones es importante considerar, en relación con nuestro asunto, las características de la ahora llamada “sociedad de la comunicación”, ya que decir que la sociedad moderna es esencialmente de la comunicación y de las ciencias sociales, no significa dejar de lado la importancia de las ciencias de la naturaleza y de la tecnología, sino más bien constatar lo siguiente:

a) La orientación de la tecnología se dirige no tanto al dominio de la naturaleza por las máquinas, cuanto el desarrollo específico de la información y de la comunicación del mundo como “imagen”; y

b) Esta sociedad en la que la tecnología alcanza su cima en la información, es también la sociedad de las ciencias humanas, tanto en sentido objetivo como subjetivo: lo que se conoce y lo que se construye (Vattimo 1990: 95).

De otro lado, debe tenerse en cuenta que si bien no hay forma de negar que vivimos en una época diferente a otras, dado el desarrollo no sólo de la tecnología en general sino de aquella vinculada a la información, en la cual los medios han adquirido un peso enorme; tampoco debe soslayarse el hecho de que la comunica-

ción, tal cual se maneja hoy en día, no es tan universal y homogénea como proclamamos. En efecto, no toda la población en cualquier parte del mundo accede a internet o a la televisión por cable; más aún, no todos tienen acceso a la comunicación escrita, es decir a diarios, libros y revistas. De cualquier manera, a pesar de que el manejo de los medios ha llevado a establecer sectores de la población de modo tal que los contenidos de la programación y de la propaganda se orientan hacia cada uno de ellos, es posible sostener que nuestra época está marcada por el estallido de las diversidades, de las "racionalidades específicas" y del protagonismo de las minorías.

"En cuanto cae la idea de una racionalidad central de la historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla en una multiplicidad de racionalidades 'locales', minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas... Este proceso de liberación de las diferencias, dicho sea de paso, no supone necesariamente el abandono de toda regla, la manifestación bruta de la inmediatez. ... La liberación de las diversidades es un acto por el que éstas 'toman la palabra', hacen acto de presencia, y, por tanto, se 'ponen en forma' a fin de poder ser reconocidas, todo lo contrario a cualquier manifestación bruta de inmediatez" (Vattimo 1990: 84).

Esta puede ser también una razón por la cual se fue acentuando, en los estudios contemporáneos sobre el pasado prehispánico y la población andina colonial y republicana, la perspectiva que buscaba la diversidad, la misma que puede ser entendida en una doble dimensión, al interior del llamado "mundo andino" considerado como un todo y fuera de él, cuando dicho mundo es parte de los otros con los que a su vez se relaciona.

Otro asunto importante es que durante toda la época moderna se ha manejado la idea de vincular modernidad con tecnología, o desarrollo y progreso contraponiéndolo a lo tradicional. Sin embargo, entender a la cultura como lo tradicional y estático, y al desarrollo como un proceso de cambio y renovación, da lugar a apreciaciones prejuiciosas sobre el desenvolvimiento social y cultural (Tubino 1996: 43). No en vano durante la etapa de la colonización española en América, se desarrollaron políticas para procurar la civilización de los naturales, siendo así que ideas como "hacerlos vivir en policía" o que "habitaran en buenos pueblos", entre otras, aparecían en la legislación y se buscaba llevarlas a la práctica.

A pesar de todo, la experiencia de la modernidad determinó un contacto múltiple no sólo entre Europa y América, sino que se amplió la idea de ecumene abarcando Asia, África y luego Oceanía, y aquello significó que se llevaron a cabo múltiples encuentros entre personas de orígenes muy diversos. Lo que resultaría más propio de la época actual sería la intensidad de las relaciones y el hecho de que las personas, al haber sido quebradas las antiguas jerarquías corporativas, no pueden quedarse encerradas en su propio grupo y se ven obligadas a descubrir en la práctica que también son humanos los que se comportan de modo distinto (Ansión 1994: 15).

He aquí la gran diferencia, puesto que ahora tiende a estar generalizada la aceptación de las diferencias culturales, en contraste con lo que sucedió en el siglo XVI. Como sabemos, apenas realizado el descubrimiento de América, lo que se debatió de inmediato fue la humanidad de los indígenas y, luego de dilucidado este

asunto, se discutieron sus derechos y poco a poco fueron reconociéndose sus identidades culturales. En este último caso se partió de la admiración y el desconcierto hasta la investigación acerca de las costumbres de las poblaciones nativas, lo que siempre significó en alguna medida “el encuentro del otro”. La mezcla de razas, amplia y abundante sobre todo en la América hispana y lusitana, fue un anticipo de esta diversidad e interculturalidad actuales; lo que sucede es que aquellas que se produjeron durante la colonización tuvieron marcos históricos diferentes y por lo tanto funcionaron con reglas y a través de instituciones totalmente distintas.

¿Cómo es la dinámica que lleva a la construcción de la identidad y a la interculturalidad? En primer lugar, puede decirse de manera esquemática que la cultura es una manera de ver y conocer el mundo, y que las identidades culturales son construcciones sociales históricas. Así pues, la interculturalidad podría entenderse como la situación vivida por las personas que están en contacto permanente e intenso con unos ámbitos de influencia cultural muy distintos a los suyos, situación que genera en su mundo interno un proceso complejo de acomodo, incorporación, integración, etc. Así definida, la interculturalidad genera tensiones en los individuos para recrear y dar coherencia a los elementos asimilados de las diversas partes (Ansión 1994: 12-13).

En tales condiciones, la interculturalidad pasa a ser un fenómeno contemporáneo y, para el caso de la cultura andina, el proceso desencadenado a partir de la conquista española ocurrida en el siglo XVI es un desarrollo moderno que ocasiona la desestructuración del orden tradicional, la aculturación y el sincretismo, pero también complejos procesos de asimilación, con la consiguiente conservación de rasgos culturales y la apropiación de otros. Este desenvolvimiento prosigue hasta el mismo siglo XX (y en estos días), en la medida en que la cultura tradicional se recrea permanentemente desde formaciones sociales también cambiantes.

Pero hay que anotar que en el último tercio de nuestro siglo, también las llamadas culturas tradicionales andinas, al igual que nuestras culturas modernas, se enfrentan a relaciones mucho más intensas y mucho más diversas que antaño, es decir con numerosas visiones del mundo, con otras tecnologías, etc., que serían propias de la época que algunos prefieren denominar postmodernidad.

Ubicados en esta fase de la historia, debe asumirse una postura crítica frente a las concepciones ontológico-fundamentalistas de las identidades. Naturalmente se ha dado el agotamiento del romanticismo y el nacionalismo como bases ideológicas de la conceptualización de la identidad. Ya no se puede considerar a los miembros de cada sociedad como parte de una sola cultura homogénea, teniendo por consiguiente una identidad única, distintiva y coherente, ya que existen por lo menos cinco procesos contemporáneos que desafían la caracterización “nacionalista y telúrica de identidades aisladas”. Esos procesos son:

- a) Los movimientos poblacionales (inmigrantes, turistas, refugiados, exiliados y trabajadores temporales);
- b) Los flujos producidos por las tecnologías y las corporaciones multinacionales;
- c) Los intercambios de moneda en mercados internacionales;
- d) Los repertorios de imágenes e información creados para ser distribuidos a todo el planeta por las “industrias culturales”; y

e) Los modelos ideológicos representativos de lo que podría llamarse la modernidad occidental (democracia, libertad, bienestar, derechos humanos), que trascienden las identidades particulares. A estas matrices ideológicas hay que añadir otras formas de pensamiento (tradicional de Latinoamérica y Oriente) que se difunden en varios continentes (García Canclini 1995: 168-69).

La identificación de estos procesos actuando en la construcción de la identidad no anula, sin embargo, los aspectos más internos e individuales del montaje de la identidad relacionados con la conciencia, nuestra vida temporal y la apropiación de sentidos y el deseo individual de alcanzar alguna identidad (Monteagudo 1998: 510). Por esa causa, hablar de identidad en términos actuales sería conocer el pasado, tomar conciencia de los condicionantes que obran como tradiciones, internalizaciones e ideas directrices, pero al mismo tiempo no intentar volver a dicho pasado e incorporar, por ejemplo, la noción de libertad individual, y también asumir que las identidades no son esencias perennes, sino que se reproducen y construyen en el proceso de interacción social (Ansión 1994: 11-12). En efecto, aún en aquellas sociedades donde imperaba (y en alguna medida se mantiene) una visión cíclica del tiempo, la idea de cambio es admisible y lo nuevo es admitido aunque inmediatamente surja una explicación del mismo en términos tradicionales, bajo el amparo del mito.

La interacción social resulta cada vez más amplia, abarca ahora mayor espacio, una cantidad innumerable de personas y suele ser simultánea gracias a los medios de comunicación. La interacción nos presenta una realidad cambiante con una velocidad increíble (la modificación incesante de la tecnología) y una respuesta también veloz de las personas ante incalculables estímulos. Ante esta situación, las identidades entendidas de manera cerrada y prácticamente acabadas o completas no tienen sentido (nunca lo tuvieron en realidad, y menos ahora), de manera tal que con facilidad devienen en fundamentalismos o etnicismos.

Por eso no llama la atención, históricamente hablando, de que en el caso de la cultura andina podamos observar su capacidad de respuesta ante los cambios, habilidad que muchas veces ha sido caracterizada como aceptación, rechazo o resistencia consensual, observable con claridad a partir del siglo XVI en su relación con el mundo occidental, pero que sin lugar a dudas también caracterizó a las relaciones sostenidas entre las diferentes sociedades andinas antes de la llegada de los españoles. La cultura andina ha cambiado, se construyó y sigue construyendo a lo largo de un proceso milenario; pretender detener ese proceso resultaría antihistórico y dañino en lo que concierne al desarrollo vital de esa cultura. Quizás, sí, una de las características que más la tipifican es su capacidad para la transacción en términos culturales, modo de operar que observamos desde el período prehispánico hasta nuestros días.

Un ejemplo notable lo tenemos en el orden de lo social, en las transformaciones ocurridas en el seno de las llamadas "comunidades andinas", desde el período colonial hasta nuestros días, tal como lo ha visto, por ejemplo, Cañedo-Argüelles (1997: 247-67). Analizando el desarrollo de unas comunidades sureñas y cómo, a pesar de que algunos elementos esenciales de las mismas, como la tierra y las relaciones de cooperación (fundamentalmente económicas) estuvieron ausentes o se vieron seriamente afectadas en varios momentos de su historia, ella demuestra que

no se produjo la desaparición de las comunidades o de su ethos, pues otros rasgos más estables contribuyeron a su supervivencia. Estos elementos serían una conciencia de marginalidad con respecto a la sociedad global y/o a sectores de la misma a lo largo del tiempo, y la protesta cultural, de manera tal que quedan resumidos en *diferencia y supervivencia*. Sin embargo, hay que llamar la atención acerca del carácter negativo de tales rasgos y vemos que, si seguimos a la autora mencionada, bien podríamos concluir que la identidad surgiría de la confrontación.

La historiografía, y no sólo la etnología, tienen todavía mucho que decir sobre estos fenómenos. La aplicación de la perspectiva histórica, sobre la base de los pronunciamientos de otras disciplinas, permitirá que el tema de las identidades y de la interculturalidad sean todavía debatidos de manera amplia y pasen además a ser tópicos que no se refieran exclusivamente a la dicotomía clásica de lo tradicional versus lo moderno.

Bibliografía

- Ansión 1994.
- Barros Ribeiro 1993.
- Cañedo Argüelles 1997.
- García Canclini 1995.
- Monteagudo 1998.
- Pereira Gonçalves 1993.
- Tubino 1996.
- Vattimo 1990.