

EL PASADO EN EL CONOCIMIENTO POPULAR ANDINO

Barbara Manasse
Mario A. Rabey

El conocimiento acerca del pasado, como el que se construye sobre el presente, no es neutral, sino que incide directa o indirectamente sobre distintos aspectos de la práctica social. Las comunidades locales andinas, como las de otras regiones, utilizan el conocimiento sobre el pasado como herramienta para construir y defender su identidad. En este trabajo se presenta una tipología, con base empírica, de los distintos modelos que tienen los habitantes de los Andes argentinos acerca del pasado prehispánico, intentando mostrar como sus cuatro modelos representan actitudes básicas acerca de la propia identidad, cada una de las cuales está en relación con actitudes sociopolíticas y económicas diferenciadas. Esos modelos son: (a) diferenciación total con respecto al pasado indígena; (b) apropiación cultural del pasado, con negación de la identidad aborigen; (c) afirmación de la identidad aborigen por apropiación del pasado como conjunto de símbolos de identidad pero no de aislamiento; (d) identificación total con el pasado indígena y diferenciación también total con respecto a la sociedad dominante actual.

EL PASADO EN EL CONOCIMIENTO POPULAR ANDINO (1)

Barbara Manasse (2)

Mario A. Rabey (3)

La interpretación del pasado que formulan las poblaciones andinas del nordeste argentino, ha sido vista tradicionalmente por la arqueología como un obstáculo, antes que como un estímulo o un aporte, para la construcción del conocimiento científico sobre el pasado. Uno de nosotros (Delfino y Manasse 1986, Manasse 1988), ha discutido la relación entre el arqueólogo -uno de los profesionales que se encargan de "reconstruir el pasado"- y las comunidades que habitan las regiones donde éste trabaja. Es notable constatar como varios de los considerados "padres de la arqueología argentina" han impuesto sus intereses particulares, eruditos, por sobre las concepciones que los lugareños tienen de su pasado. Un ejemplo característico es el de Ambrosetti, a quien pertenece el párrafo que transcribimos a continuación:

"El presente estudio es fruto (...) de la labor incesante de dos campañas molestísimas en las cuales hubo que luchar contra los elementos, la fatiga y las preocupaciones de la gente del lugar. Esto último es lo más serio quizás con que se tropieza en trabajos de esta índole; las supersticiones reinantes, heredadas desde siglos, hacen que los habitantes próximos a las ruinas se resistan a la faena de excavación de sepulcros, que ellos suponen, y muchas veces con razón, sean de sus antepasados. Temen la cólera de éstos que se manifiesta, según ellos, por graves enfermedades y aún por la muerte de los profanadores o por fenómenos meteorológicos de sequías y heladas que afectan y destruyen sus cosechas. Es de desesperar contra la obstinación de la gente, pero también es menester tener mucho cuidado en la réplica a fin de poder convencerlos, tocándoles el amor propio, halagándolos con buena paga y regalos suplementarios de coca, alcohol, cigarros, pan y mil otros pequeños obsequios para que la avaricia y el vicio puedan más que la superstición y venzan al fin su repugnancia, algunas veces tan obstinada, que más de uno trabaja con verda-

(1) Trabajo presentado en las Jornadas-Taller "El uso del pasado: administración de recursos y manejo de bienes culturales arqueológicos y paleontológicos", Facultad de Ciencias Naturales y Museo, La Plata, Argentina, 13 al 16 de junio de 1989.

(2) CODICOM, San Miguel de Tucumán.

(3) Investigador Adjunto del CONICET. Profesor Titular, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy.

dero ahinco en cavar un sepulcro hasta llegar cerca de los huesos y de pronto flaquea sin animarse a tocarlos cediendo gustoso el puesto a otro compañero animoso más despreocupado" (Ambrosetti 1907: 7-9);

Esta actitud peyorativa se extiende, también, a los organismos oficiales, y se evidencia especialmente en la enseñanza de la Historia argentina en los distintos niveles educacionales (González 1986, Tesler 1986, I Congreso Argentino de Folklore del Norte Grande 1987).

Sin embargo, consideramos que el conocimiento popular acerca del pasado es importante, al menos desde tres puntos de vista. En primer lugar, las propias poblaciones y comunidades hacen uso de su conocimiento acerca del pasado con diversas finalidades, como por ejemplo la lucha por la autonomía política y por la recuperación de tierras (Rappaport 1985, 1987, Rabey ep). En segundo lugar, las concepciones populares acerca del pasado pueden ser vistas como "historias alternativas", tal como lo sugiere Spriggs (1989) para el caso de la prehistoria: la construcción de una prehistoria de validez local, que se apoya en la memoria de los ancianos respetados por su comunidad, antes que en los resultados de las investigaciones realizadas por investigadores profesionales, y que es consistente con el conjunto de la cosmovisión propia de la comunidad. Por último, si aceptamos el punto de vista propuesto por Feyerabend (1986), según el cual el conocimiento popular es una de las fuentes de inspiración para la construcción de nuevas teorías científicas, esta historia popular puede tener también pertinencia desde el punto de vista del desarrollo de la ciencia.

En el presente trabajo, exploramos algunos aspectos del primero de estos puntos de vista. Para ello, trabajamos con información, recogida en varias comunidades, acerca de las distintas actitudes que tienen los habitantes de los Andes del noroeste argentino acerca del pasado prehispánico. En todos los casos, se trata de comunidades con una permanencia relativamente prolongada en la región.

Hemos analizado como cada uno de los grupos se relaciona con el pasado de la región, conocido por medios oficiales, u otros alternativos -incluidos los relatos míticos-. A través de dicho análisis, donde intentamos dar cuenta de los mecanismos a través de los cuales estas comunidades hacen uso del pasado mediato de la región en donde habitan, hemos individualizado cuatro modelos de uso del pasado, cada uno de los cuales representa una actitud distinta acerca de la propia identidad, estando también en relación con actitudes sociopolíticas y económicas diferenciadas.

Los cuatro modelos propuestos no reflejan una perspectiva estática o cíclica de las comunidades andinas sobre el pasado: no constituyen "prehistorias míticas" contrapuestas a la "prehistoria

científica". Por el contrario, son el producto de procesos locales o supralocales de construcción de conocimientos que, en buena medida, son procesos interactivos entre conocimiento popular y conocimiento institucional, donde los componentes de ambos van siendo resemantizados por las poblaciones locales. Al respecto, compárese la visión mítica convencional recogida en el siguiente relato con la transcripta para los modelos (a) y (c):

"[Los antiguos] son del tiempo de la luna, anterior al tiempo del sol, cuando los perros hablaban y las piedras se movían solas" (Paicone, Jujuy).

Modelo a: diferenciación total con respecto al pasado indígena

En este modelo de uso popular del pasado, la comunidad lo concibe de acuerdo a los lineamientos clásicos de los manuales de enseñanza primaria -e, incluso, de los libros de texto de la enseñanza secundaria-. En este discurso, la historia local se usa para diferenciarse totalmente de lo "indígena", intentando asimilarse por completo con el "blanco". Entonces, se establece un corte absoluto, a la manera de un extrañamiento que parece casi textualmente copiado del extrañamiento de la antropología clásica, con respecto a las evidencias arqueológicas del pasado regional. El pasado de la comunidad, en este modelo, comienza necesariamente con la llegada del español, con cuya descendencia biológica y cultural se busca primariamente la identificación.

"Esto [refiriéndose a las pictografías] lo hicieron unas tribus que vivían acá antes de la llegada de los españoles" (Yavi, Jujuy).

En términos generales, se muestra un fuerte desinterés por el pasado aborigen de la región. No hay ninguna relación con él y, en algunos casos, ese interés se presenta acompañado de desvalorización y/o ridiculización.

"Yo no tengo interés por esas cosas de los indios" (Los Pizarro, Tucumán).

Modelo b: apropiación cultural del pasado indígena

En este modelo de interpretación y uso del pasado, la comunidad reconoce un origen diferente al indígena, pero encuentra en el pasado aborigen elementos útiles desde distintas perspectivas:

- como recurso económicamente explotable, a través del turismo, de la manufactura de objetos y uso de diseños conocidos arqueológicamente, o de la implementación y adecuación de paleotecnologías, entre otros (Rabey 1987, 1988, 1989);
- como elemento simbólico de diferenciación con respecto a otros

- grupos y otras regiones;
- como elemento de cohesión del grupo;
- como discurso legitimador en la lucha por el control de los recursos.

Se establece una adscripción cultural, a través de la adopción de componentes "históricos", que pueden provenir de distintos pasados y tradiciones, en la construcción de una identidad. Esta se reconoce como esencialmente diferente de las de otras localidades y regiones. Hay interés y valorización, entonces, de toda la historia, la propia y la de la región.

Modelo (c): apropiación biocultural del pasado indígena local

En este modelo, la comunidad, se considere o no actualmente indígena, reconoce o adopta una filiación con respecto a los aborígenas que habitaban en la zona.

"[Los restos arqueológicos] fueron hechos por los antiguos. Los antiguos son los abuelos de nuestros abuelos" (Barrancas, Jujuy).

Se tiene un respeto profundo por la historia aborígena de la región, estableciéndose un notable interés y curiosidad por los conocimientos proporcionados por la arqueología científica, con respecto a los cuales se manifiesta una identificación creciente. Al igual que en el modelo anterior, esa historia se aproxima a una "historia alternativa"; es decir, se construye un conocimiento histórico de acuerdo a las necesidades y la percepción del grupo, independientemente de una contrastación de tipo científica, pero con una contrastación de tipo pragmática: el modelo es válido en cuanto sirve a las necesidades de la comunidad. También, y al igual que en el caso anterior, el conocimiento histórico popular pasa a constituir un elemento importante en la formulación de un modelo popular de desarrollo (Rabey sp, Rabey ma): el pasado, así concebido, pasa a ser una herramienta en la lucha por la formación de estructuras políticas y económicas relativamente autónomas de las instituciones dominantes.

Modelo (d): identificación total con el pasado indígena

La comunidad se considera indígena, por ser descendiente de los aborígenas que habitaban en la zona antes de la llegada de los españoles. Se diferencia cultural e históricamente del "blanco" y establece una causa común con otros grupos indígenas del país: es el caso, por ejemplo, de la Comunidad Indígena de Quilmes, Tucumán. Este modelo de historia popular se caracteriza por estar al servicio de la conservación de tradiciones y, en algunos casos, formas de organización social, que se consideran típicas de los grupos

aborígenes del pasado.

Se busca una reivindicación total del pasado aborígen. que lleva a veces a una idealización de los propios Estados prehistóricos -la reivindicación del pasado Inca es paradigmática en este sentido-, lo cual lleva a construir una historia hegemónica alternativa: algo así como una historia oficial paralela. Esta puede presentar diferencias internas, dadas por el origen diverso de los grupos aborígenes que comprende, pero presenta como factor común su oposición y diferenciación con la historia oficial de los "blancos".

Entonces, si bien en este modelo, como en el anterior, hay un uso del pasado como elemento identificador a partir del reconocimiento de la filiación, el modelo (d) se diferencia del (b) y el (c) en que es una identificación homogeneizadora, en lo que se asemeja más al modelo (a).

Pasado, identidad y epistemología

Los cuatro modelos propuestos para interpretar el uso que las comunidades andinas del noroeste argentino hacen de su pasado prehistórico pueden ser interpretados (ver figura) como el producto de la combinación de dos tácticas y dos mecanismos de identificación. Las dos tácticas, tal como aparecen representadas en las hileras de la figura, son la homogeneidad y la diversidad. Los modelos (a) y (d) responden a la primera de estas tácticas. En ellos se elabora un pasado que permite integrar a la comunidad y su pasado en historias más generales, a las cuales se incorpora una mayoría de la población regional. En el primer caso, se trata de la reinterpretación local de una historia hegemónica que trata de incorporar a toda la población del país en una sola versión del pasado. En el segundo, se construye un pasado alternativo, en cierto modo opuesto a aquella versión: un intento de construir una historia hegemónica alternativa. Ambos modelos se caracterizan por presentar una sola historia, donde también se procura integrar a todos los habitantes de nuestro país: se construye un pasado común para todos.

	adscripción	filiación
homogeneidad	(a)	(d)
diversidad	(b)	(c)

Los modelos (b) y (c), por otro lado, responden a una segunda táctica, la de la diversidad, en la cual está implícita la idea de la existencia de múltiples historias locales. Aunque éstas puedan estar integradas dentro de otras más generales o abarcativas, se manifiesta el interés por diferenciar el pasado particular de cada región e, incluso, de cada localidad. Se busca la cohesión interna a partir de la identificación con un pasado peculiar, directamente ligado al lugar donde se habita; asimismo, se busca la diferenciación de otros procesos históricos paralelos.

En la táctica homogeneizadora, el uso del pasado parece responder a la voluntad de integrarse en procesos muy generales, a través de una identificación con uno de los dos grandes sectores recortados dentro de la sociedad global en el presente y/o en el pasado, el de los "blancos" y el de los "indios". En la táctica diversificadora, en cambio, el uso del pasado parece responder a la necesidad de, por un lado, diferenciarse como habitantes de una determinada zona, con derechos a tomar las decisiones necesarias con respecto a su desarrollo; y, por el otro, de reforzar la cohesión interna del grupo afirmando una identidad fundamentada en un pasado propio.

A su vez, cada uno de los dos modelos englobados en ambas tácticas utiliza un mecanismo de identificación diferente. Los dos mecanismos de identificación, tal como se grafican en las columnas de la figura, son la adscripción y la filiación. En el mecanismo de adscripción, la población local se autodefine en relación a su vinculación cultural con las poblaciones aborígenes de la prehistoria: en el modelo (a), se establece un vínculo negativo -"nosotros no somos indios"-, mientras que en el modelo (b) se establece un vínculo positivo -"la cultura de los indios forma parte de nuestra historia"- . En el mecanismo de filiación, la población local se define en relación a su vinculación biológica con los habitantes prehistóricos: el modelo (c) postula una descendencia directa, particular al grupo, mientras que el modelo (d) no postula una descendencia directa de los habitantes actuales del lugar con respecto a los prehistóricos, sino una pertenencia común a un mismo grupo biológico.

Es interesante constatar que, desde una perspectiva general, los modelos incluidos en la táctica homogeneizadora parecen haber incorporado mayores componentes de racionalidad "científica" que los que hemos incluido en la táctica diversificadora. Así, el modelo (a) es compatible con los procesos históricos de mestizaje racial, mientras que el modelo (d) es compatible con los procesos históricos de movilidad demográfica. Entonces, si debiéramos evaluar estos modelos en términos de una epistemología ortodoxa, la táctica homogeneizadora debiera ser considerada más válida que la diversificadora. Sin embargo, ésta parece más apropiada en términos de su capacidad para generar procesos de desarrollo localmente generados (Rabey ep b): la epistemología ortodoxa no puede aplicar.

se al conocimiento popular, puesto que sus criterios de validación están definidos siempre en términos de la consistencia interna del conocimiento producido. Sólo una epistemología interesada en la vinculación entre el conocimiento y la práctica social puede ser utilizada para evaluar el conocimiento popular. Aunque quizás este último tipo de epistemología sea también más adecuada para evaluar la validez de cualquier conocimiento; la actual emergencia del conocimiento popular acerca del pasado -y acerca de muchos otros aspectos de la realidad- puede entonces estar proporcionando indicadores para la evaluación del conocimiento científico, para el cual, simultáneamente, quizás también estén abriendo nuevos caminos.

Reconocimientos

En la medida en que este trabajo intenta sistematizar, a través de un análisis de modelos, la reconstrucción y uso populares del pasado, las comunidades andinas del noroeste argentino deben ser consideradas coautoras del mismo, especialmente sus "historiadores" locales. Debemos aclarar que en ciertos casos -especialmente el de la comunidad de Barrancas- tal reconstrucción y uso del pasado son, al menos parcialmente, el resultado de una investigación interactiva donde participan miembros de la comunidad local y de la comunidad científica. El financiamiento de los trabajos de campo se realizó principalmente con fondos del subsidio PID CONICET No. 3034700/85.

Bibliografía

Ambrosetti, J. B.

1907 Exploraciones arqueológicas en la ciudad prehistórica de La Paya. Publicaciones de la Sección Antropología, 3. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

Delfino, D. y B. Manasse

1986 Compromiso profesional del arqueólogo para con la realidad en que se inserta su estudio. Jornadas de Política Científica para la planificación de la Arqueología en la Argentina. S. M. de Tucumán.

Feyerabend, P.

1986 Tratado contra el método. Madrid: Tecnos. Ed. orig.: Against Method.

González, A. R.

1986 Raíces americanas. Síntomas, 7 (9): 12-16.

Manasse, B.

- 1988 Propuestas de índole social para la legislación sobre protección del patrimonio arqueológico tucumano. Revista de Antropología, 5.

Rabey, M. A.

- 1987 Tecnologías tradicionales y tecnología occidental: un enfoque ecodesarrollista. Revista de Economía del CFRIDE (CONICET), 8: 98-119.
- 1988 Creatividad tecnológica entre los campesinos del sur de los Andes Centrales. Cuadernos de Antropología Social, 1(1): 127-136. Buenos Aires: Instituto de Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- 1989 Technological continuity and change among the Andean peasants: opposition between local and global strategies. En S. van der Leeuw & R. Torrence (Eds.), What's New: A Closer Look at the Process of Innovation. London: Unwin Hyman.
- ep Generación de tecnología apropiada, identidad cultural y autonomía sociopolítica. En prensa en Cuadernos, 2, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy.
- ms Antropología y desarrollo: un análisis de estilos y modelos. Trabajo presentado en el Seminario sobre Perspectivas de la Antropología del Desarrollo en América Latina. Posadas, CEDAL/IUAES, junio de 1988.

Rabey, M. A. y B. Kalinsky

- ms El contrato cognoscitivo: los antropólogos también son seres humanos. Trabajo presentado en el Segundo Congreso Argentino de Antropología Social, Buenos Aires, 1986.

Rappaport, Joanne

- 1985 History, Myth and the Dynamics of Territorial Maintenance in Tierradentro, Colombia. American Ethnologist, 12 (1): 27-45.
- 1987 La recuperación de la historia en el Gran Cumbal. Revista de Antropología, 3(2): 7-30. Bogotá: Departamento de Antropología de la Universidad de Los Andes.

Spriggs, M.

- 1989 God's police and damned whores: images of archaeology in Hawaii. En P. Gathercole & D. Lowenthal (Eds.), The Politics of the Past. London: Unwyn Hyman.

Tesler, M.

- 1986 Revolución Libertadora, indios y "cabecitas negras". Buenos Aires: Cuestiones.