

*Rocío Vaca Bucheli*<sup>\*1</sup>

**EL PROBLEMA DEL TIEMPO  
Y EL ESPACIO  
EN EL ESTUDIO DE LAS  
CULTURAS POPULARES  
ANDINAS**

\*  
Facultad Latinoamericana de  
Ciencias Sociales: Maestría en  
Antropología

El etnólogo respeta la historia pero no le concede un valor privilegiado. La concibe como una búsqueda complementaria de la suya: la una despliega el abanico de las sociedades humanas en el tiempo, la otra en el espacio (...). Esta relación de simetría, entre la historia y la etnología parece ser rechazada por filósofos que no creen, implícita y explícitamente, que el despliegue en el espacio y la sucesión en el tiempo ofrezcan perspectivas equivalentes. Se diría que, a su juicio, la dimensión temporal disfruta de un prestigio especial, como si la diacronía fundase un tipo de inteligibilidad, no solo superior al que aporta la sincronía,

sino sobre todo de orden más específicamente humano (Claude Lévi-Strauss, 1962: 371).

## 1. Introducción

En 1962, Lévi-Strauss terminó de dar un giro decisivo a la Antropología a través de su texto relativo al Pensamiento Salvaje, donde fundamenta una vocación intelectual, un gusto por el saber entre los llamados primitivos, colocando además paralelamente magia y ciencia, pensamiento científico y pensamiento salvaje, mito e historia. Lévi-Strauss subordina la historia a la estructura, por lo tanto arguye que la comparación y la relación entre sociedades y culturas debe plantearse prioritariamente en un contexto sincrónico, extendidas en el espacio más que ordenadas en el tiempo.

La antropología levistrosiana nos remite a estructuras formales, a modelos abstractos, a una identidad o igualdad basada en los patrones inconscientes más que en las prácticas corrientes. Situada en un nivel suprasocial, esta antropología, aunque permite acercarse, de algún modo, unos pueblos con otros, a la larga desemboca en una

deshumanización y en una destem-poralización. Pero ¿Cuál es la legitimidad de este planteamiento? ¿Cuál es la relación real entre etnología/etnografía e historia? ¿Es epistemológicamente posible separar el tiempo del espacio?

Lévi-Strauss da también continuidad a una antropología de las regularidades, de los sistemas lógicos, de la Otredad autárquica, autárquica, autónoma, encerrada en sus propios conceptos y en sus propias necesidades. Las culturas aisladas, el Otro explicado en sí mismo ¿fueron alguna vez objetos reales para la Antropología? ¿Lo pueden ser aquí, ahora?

De lo que entendamos por cultura, de lo que asumamos como nuestro objeto de estudio dependerá nuestro acercamiento metodológico, nuestra posibilidad o no de integrar una comprensión presentista con un condicionamiento que surge desde el pasado. Las culturas populares andinas ofrecen un campo especialmente rico para tratar de responder las preguntas antes formuladas; antes, un acercamiento a lo que entendemos por cultura popular propiciará el marco

a través del cual desarrollaremos nuestra crítica y nuestra posición posterior.

## 2. Hacia una definición de cultura popular

### 2.1. Sobre el concepto de cultura

Williams (1980; s.f.) muestra que el concepto de cultura estuvo asociado en un principio con el de "civilidad" o "civilización", viniendo a ser un sinónimo de cultivación: por cultura se entendía en crecimiento de plantas y animales y por extensión el crecimiento y cuidado de las facultades humanas. A partir de Herder y del movimiento romántico se empezó a hablar de "culturas" en plural, enfatizando en las culturas nacionales y tradicionales, incluyendo a la cultura Folk. Aún hoy se reconocen tres amplias categorías de uso del término cultura: como proceso general de desarrollo intelectual, espiritual y estético; como un particular modo de vida, sea de un pueblo, un período, un grupo o de la humanidad en humanidad en general; como los trabajos y prácticas de la actividad intelectual y especialmente artística.

En lo que atañe a la definición de cultura en el contexto del desarrollo y delimitación de la Antropología como disciplina particular, deben ser tomados en cuenta los aportes de varias escuelas, empezando por aquellos que buscaban trazar el desarrollo de la humanidad desde el salvajismo a la libertad mediante algunos elementos característicos como la alfarería o la escritura, pasando por los que querían definir la cultura por sus productos finales o por la satisfacción de sus necesidades inmediatas, hasta los que trataron de hacer de la cultura un puro objeto ideal identificado a veces con creencias, representaciones, inconscientes o superestructuras.

La idea de un proceso social fundamental que configure estilos de vida específicos y distintos constituye el origen efectivo del sentido social comparativo de la cultura y de sus necesarias culturas plurales (ibid:28). Kroeber sostenía que de esa entidad indiferenciada a la que llamó sociedad deben disgregarse las costumbres y creencias que mantienen juntas a las sociedades primitivas y que parecen ayudarlas a sobrevivir (Kroe-

ber, 1949). Quizás en esta misma línea podemos ubicar el ethos y la cosmovisión, conceptos desarrollados por C. Geertz que se refieren, en el primer caso, a los aspectos morales y estéticos, a los elementos valorativos, y, en lo que hace a la visión del mundo, a los aspectos existenciales, cognitivos, a la imagen de la realidad, de la naturaleza, de la sociedad (Geertz, 1973; 1973a). Pero si las diferencias son recalculadas por corrientes como las nombradas y por otras como la de Boas, el Funcionalismo Británico o la de Cultura y Personalidad, vamos a encontrar otras aproximaciones que den cuenta más bien de las constantes culturales, de lo que hay de común entre unos y otros pueblos; en esta perspectiva, y guardando las debidas proporciones, encontramos al estructuralismo levistosiano con su clara insistencia en las estructuras mentales, inconscientes, primarias y los modelos formales que de ellas se desprenden, y el historicismo universalizante de Wolf, para quien lo propio característico o particular de una cultura parece diluirse en sus afanes por encontrar el hilo conductor de una explicación económica y basada en la circulación que termina por negar y arrebatarse

su historia y su razón a aquellos a quienes pretende otorgársela (Wolf, 1987).

La cultura, y con ella la misma antropología, no pueden ser sujetas a una definición parcial y menos a una comprensión mecánica. Traspasar los reduccionismos supone acceder a un conocimiento que integre lo particular y lo general, lo relativo y lo universal: aprehender un microcosmos, captarlo, percibirlo, entenderlo y explicarlo, pero trascenderlo, descomponerlo para poder ubicarlo en la realidad.

La cultura es en principio un hecho universal, algo que compartimos nosotros y todos los grupos humanos por el mismo y solo hecho de su humanidad, sin importar diferencias de conocimiento, expresión o percepción. Los fundamentos básicos de la cultura forman parte del ser humano, de su mente, su inconsciente o su praxis elemental, así, las nociones de tiempo, espacio, género, no son un reflejo de la pura biología sino son un grupo de universales categorizados como construcciones de categorías culturales que se reconocen, aceptan y elaboran sobre ciertos hechos brutos de la natura-

leza, que utilizan al hecho biológico como la matriz para las percepciones culturales, y que muestran regularidades en tanto es común la biología y la primera percepción, aunque luego difiera el haz de construcciones simbólico-culturales resultantes (Bloch, 1977; Salomon, 28.05.91).

Las sociedades producen su cultura a partir del juego dialéctico entre unas estructuras que pretenden reglar su acción, unos hábitos que las interiorizan, al ser sistemas de disposiciones durables y trasponibles, esquemas básicos de percepción, comprensión y acción que a su vez estructuran, generan y organizan las prácticas y las representaciones, éstas por su parte son el acto del hábito pero no necesariamente son conscientes u obedecen a reglas, siendo "colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta" (Bourdieu, 1980: 89; 1977).

En este juego de estructuras, hábitos y prácticas habrá que remitirse además al discurso que las recubre, las relaciona, las explicita y las diferencia (Cf. Weismantel,

1989); por su parte, la ideología que se entenderá como el proceso general de la producción de significados e ideas, en cierto modo se funde con la cultura pues ésta viabiliza a la primera o se podría decir que la encarna. Así, asumiendo la cultura como la dimensión de la experiencia social en que se producen los significados y los valores, la cultura va a adquirir un acento puesto sobre la significación como proceso social fundamental (cf. Williams, 1980).

La cultura entonces podría entenderse básicamente como un proceso de producción a la vez material y simbólico, un proceso en permanente redefinición e incluso reinención; lejos de un acto acabado e inmutable, lejos de la sola norma o la determinación, lejos de ser el mero reflejo de los procesos materiales. Un proceso de producción que provee la capacidad para la reproducción social, que le otorga el sentido, la identidad y la racionalidad final a un grupo dado.

La cultura, sin embargo, solo puede pensarse como totalidad. Disgréguese su religión, su ordenamiento político, su base de

reproducción económica, los contenidos de sus formas rituales, y se accederá a una nueva realidad, donde la producción y la reproducción se verán afectadas y darán paso a fenómenos nuevos, quizá calcados de los anteriores pero desprovistos de su sentido original. ¿Es que los antropólogos trataron con culturas prístinas alguna vez? Queda por saber cuánto de lo que nos transmitieron como parte de un universo cerrado donde cada componente se entendía en función de los demás respondía a la realidad o estaba solo en la mente del antropólogo; desde los que se adaptaron consistentemente al *indirect rule* como Radcliffe-Brown hasta aquellos otros que elogiaron, reivindicaron y se comprometieron con los primitivos, la idealización de la cultura y el relativismo cultural *per se*, llevaron a una negación del contexto, de la dominación, se mitificó el pasado a través de una comprensión defectuosa del presente que olvidó el futuro; se negó, entonces, el proceso y el sentido histórico de la producción y la reproducción; la "ciencia del hombre" se fue forjando en el olvido de los seres humanos; nuestra historia, la occidental y cristiana, fue apoderándose de esas otras histo-

rias, de esos otros tiempos a los que subsumió y destrozó, tantas veces de un modo irremediable.

## 2.2. Cultura, cultura popular, culturas populares

Hemos puntualizado que en el tratamiento de la cultura es necesario verla como un proceso de producción; este proceso de producción tiene, obviamente, una expresión espacial y otra temporal, no como dos ejes separados sino como parte de una orientación concreta y trascendental, del contexto y del sentido que un grupo particular adquiere en un momento dado. Este tiempo y este espacio deben ser articulados en un análisis plenamente histórico-social, dejando de lado las divisiones parcializadas que desde el reducto de la antropología han negado la dimensión temporal y aquellas que desde la tienda de la historia han ignorado o han reducido las dimensiones espaciales, valdría recalcar con Bourdelais y Lepetit que "no hay más tiempo que el tiempo humano, no hay más espacio que el espacio humano: no hay más que una realidad, de la realidad del ser humano" (Bourdelais y Lepetit, 1986:23).

Las culturas, como los seres sociales, se construyen como tales en tiempos y espacios diversos, lo espacial está necesariamente implicado en la gestión y en la comprensión de lo social, pero el espacio se encuentra sumido en un proceso continuo. -en un proceso histórico- de redefinición, de readquisición de cualidades (Vant, 1986: 107).

En el estudio de la cultura, segmentar el acercamiento especial del temporal solo podrá darnos resultados parciales y engañosos; tratándose de la cultura popular, ese procedimiento evadiría la realidad de su constitución y de su caracterización y nos llevaría a un folklorismo completamente ineficaz.

El folklorismo se asocia con una concepción biológico telúrica de lo popular que "pretende encontrar la cultura nacional ya lista en algún origen quimérico de nuestro ser, en la tierra, en la sangre o en "virtudes" del pasado desprendidas de los procesos sociales que las engendraron y las siguieron transformando" (García-Cañclini, 1982: 10); el folklorismo es también esencialismo, se desgajan las

manifestaciones culturales de su contexto se las idealiza, se las destemporaliza, todo vale, nada se somete a una crítica sociohistórica; el folklorismo solo puede acceder a una presentismo craso porque no se cuestiona nada más que el "rescate" y el registro de lo popular.

Pero, ¿qué es lo popular, cómo se constituye y cómo se define hoy?. Nuestro país es casi un palimpsesto, una superposición de realidades que no alcanzan a cuajar en una única determinación social; diferencias y desigualdades entrecruzadas, mutuamente condicionadas y explicativas: las clases, las etnias, los géneros. Lo popular, en un sentido muy general, viene a ser el modo de expresión de los grupos dominados, de las etnias subyugadas, de las clases subalternas, históricamente constituidos.

La influencia gramsciana pesó mucho en el acercamiento a lo popular, sobre todo desde la óptica de las clases subordinadas o subalternas; así, la cultura popular se entendió por oposición a la cultura oficial, a la cultura de élite, enfatizándose en sus aspectos con-

testatarios o impugnadores del orden establecido; la cultura popular se define de acuerdo a las culturas que enfrenta, "como posición relacional y no como sustancia" (Cirese, 1979: 51).

La hegemonía va a definir a la cultura dominante y a la cultura popular; no podemos entender hegemonía como sinónimo de dominio, es más bien un complejo entrelazamiento de fuerzas políticas, sociales y culturales, y siempre un proceso; no es un sistema ni una estructura sino un complejo efectivo de experiencias, relaciones y actividades que no se da de modo pasivo como una forma de dominación; la hegemonía debe ser constantemente renovada, recreada, defendida y modificada, asimismo, es continuamente resistida, limitada, alterada, desafiada; por lo tanto, al concepto de hegemonía debe ser agregados los de contra-hegemonía y hegemonía alternativa (Williams, 1980).

De algún modo, la cultura dominante produce y limita a la vez sus propias formas de contracultura pero el proceso cultural no debe ser asumido como si fuera simplemente adaptativo, extensivo

e incorporativo. Los grupos subalternos desarrollan espacios propios donde desarrollan su parcial reproducción cotidiana como tales.

Pero, a diferencia de lo que propone Lombardi-Satriani (1978), no es solamente resistencia e impugnación ni hay una tajante división entre cultura hegemónica y cultura popular, entre medio hay integración, interpenetración, encubrimiento, disimulación y amortiguamiento de las contradicciones (García-Canclini, 1982:70), diríamos que legitimación, consenso y aceptación; como señala acertadamente Vovelle, el movimiento de la cultura popular en su relación con la cultura de élite, solo puede concebirse en la diacronía: esta comunicación solo puede considerarse en una perspectiva histórica de incesantes reformulaciones (Vovelle, 1985: 122). Teniendo en la mira la comprensión de los intercambios, de las influencias mutuas entre los dos tipos de cultura, podemos también integrar, con las debidas distancias, los planteamientos de Burke respecto a que las clases altas tomaban parte en las manifestaciones de la cultura popular en la Europa de la modernidad temprana: en el 1500, los hombres educados despreciaban a

la gente común pero compartían su cultura, por el 1800 sus descendientes habían cesado de participar espontáneamente en la cultura popular pero estaban en el proceso de redescubrirla como algo exótico y aún interesante, estaban comenzando a admirar "el pueblo" del que había surgido su alienada cultura (Burke, 1978: 286). Parece ser que algo semejante ocurría aquí aún en la época de las grandes haciendas serranas con ocasión del Paso de la Rama, que constituía parte de la celebración de San Juan, allí, los terratenientes entregaban un gallo a cada uno de doce capitanes nombrados, los cuales debían entregar a su vez doce gallos cada uno el año siguiente, los indígenas se congregaban en el patio de la hacienda con gran alboroto y algarabía, por su don recibían comida, aguardiente y chicha de parte de la hacienda, en todo momento, especialmente en los bailes y en la libación, los terratenientes participaban activa y entusiastamente, pero ello en ningún instante iba a significar que considerasen a los indígenas como sus iguales; asimismo en el contexto de la hacienda era común que la familia del hacendado participara de siembras, cosechas, limpia

de granos, juegos, paseos y otras actividades junto con los indígenas; obviamente, todo hacendado tradicional manejaba fluidamente el quichua; quizás nuestra generación está haciendo una transición más rápida que la de Burke hacia la revalorización de lo popular desprendida de la convivencia o de la participación "natural" por llamarla así.

Plantear la homogeneidad cultural del pueblo sería una vana ilusión, sobre todo en nuestro contexto donde las variaciones son de clase, étnico-nacionales, de género, regionales, urbanas, rurales, pueblerinas, y donde todo ello está de tal modo interrelacionado que no es raro que suceda, como pudimos constatarlo en la provincia de Imbabura, que existan más diferencias en la cotidianidad, en la asunción de una forma de vida, entre los indígenas acomodados y los indígenas depauperados, que entre estos últimos y los mestizos más pobres (Cf. Naranjo, Carrasco, Vaca, 1989).

Desde esta perspectiva, podríamos sugerir que el concepto de cultura popular es una abstracción

a partir de particularidades complejas. Efectivamente, hay muchas culturas populares pero es imposible decir dónde termina una y comienza otra, retornamos al problema de Toynbee: la imposibilidad de enumerar culturas o subculturas a causa de que son sistemas de fronteras imprecisas (citado por Burke, 1978: 53): Burke manifiesta por ejemplo que "la cultura de las mujeres es a la cultura popular lo que la cultura popular es a la cultura como un todo", la cultura de las mujeres no era la misma de sus esposos, padres, hijos o hermanos, porque aunque mucho se compartía, había también mucho de lo cual estaban excluidas (ibid: 49).

Por otra parte, conviene tener presente que lo popular no es una esencia inmutable, en mucho proviene de una absorción degradada de la cultura dominante (Cirese, 1979: 550-56; García Canclini, 1982: 64), se dice que la cultura popular puede ser una imitación tardía de la cultura de las clases altas, un "hundimiento" de sus expresiones culturales, pero este enfoque no toma en cuenta el tráfico opuesto, hacia arriba en la escala ni el hecho de que "las

mentes de la gente común no son como un papel en blanco, sino surtidas con ideas e imágenes, las nuevas ideas serán rechazadas si son incompatibles con las viejas". (Burke, 1978: 60).

O. Starn ha propuesto dismantelar la lógica binaria que ha primado en la formulación de las explicaciones sobre lo andino (Starn, 1991: 85); esta propuesta se ajusta correctamente en lo que concierne a la cultura popular, ya que debemos dejar de lado la dicotomización a través de lo cual pretende entenderse: dominado/dominante, tradicional/moderno, propio/ajeno, nacional/extranjero, original/alienado, etc. La cultura popular se constituye en un proceso histórico, por lo tanto su delineamiento es constante y permanente y sus elementos no pueden ser segregados arbitrariamente y clasificados dejando de lado el contexto; no tiene sentido mirar solo una parte cuando la riqueza de su expresión se encuentra en el todo; no vale la pena emprender un rescate de lo auténticamente popular si previamente hemos decidido dejar de lado lo que consideramos "contaminante", cuando en realidad lo adaptado, lo nuevo puede

ser lo que otorga su significación actual a lo anterior, lo antiguo o "tradicional". La dicotomización conduce a un engaño, basta pensar en el lenguaje de los ecuatorianos para darse cuenta de hasta dónde los intercambios van de arriba-abajo y de abajo-arriba: la dicción, la gramática -la langue y la parole- de los hispanoparlantes serranos está profundamente imbuida de elementos provenientes del quichua, el arrastre en la r, las formas compuestas de los verbos y el uso de los tiempos como el gerundio -deme pasando, venía viendo, estando cosiendo-, etc.

Los sectores populares están en un proceso continuo de resignificación y refuncionalización de aquello que adaptan o que se les impone. Siguiendo a García-Canclini, la cultura popular debe estudiarse como proceso y no como resultado, lo popular ha de establecerse por su uso y no por su origen: "el análisis de una cultura no puede centrarse en los objetos o bienes culturales, debe ocuparse del proceso de producción y circulación de los objetos y de los significados que diferentes receptores les atribuyen" (García-Canclini, 1982: 48). Solo el proceso, el

contexto, no permitirá decir si los artesanos en coral negro de Esmeraldas o los tejedores -manufactureros- de Otavalo pueden ser catalogados o no como populares; aislar el hecho de que producen para el comercio no nos dice mucho, pensar en que esos han sido trabajos tradicionales tampoco.

¿Debemos hablar de culturas populares, subculturas, culturas parciales, o manifestaciones culturales subalternas? Se hecho, las culturas populares tal como las hemos venido definiendo, al haber sido afectadas como modo de producción y reproducción, constituyen expresiones circunscritas y funcionalizadas en un sistema mayor y por lo tanto, todos los términos nombrados pueden serles aplicados; quizás la única ventaja es que nos entendemos mejor hablando de culturas populares y de cultura popular como concepto abarcador.

**3. Nuestro tiempo, nuestro espacio, nuestro otro: La antropología desde un teatro compartido**

**3.1. El relativismo cultural como etnocentrismo**

...imagina a cada cultura existiendo sin saber nada de las otras, como si el mundo fuera un vasto museo de economías de auto-subsistencia, cada una en su vitrina, imperturbable ante la proximidad de las demás, repitiendo invariablemente sus códigos, sus relaciones internas. La escasa utilidad del relativismo cultural se evidencia en que suscitó una nueva actitud hacia culturas remotas, pero no influye cuando los 'primitivos' son los sectores 'atrasados' de la propia sociedad, las costumbres y creencias que no sentimos extrañas en los suburbios de nuestra ciudad (Néstor García-Canclini, 1982: 37).

Nuestra sociedad está cruzada por el racismo, el recelo, el miedo del Uno por el Otro; "nuestro" proyecto de construcción de una nación pasa por la asunción de la pluralidad, de la diferencia, del conflicto, y siempre ello resulta demasiado duro, difícil y doloroso. Múltiples ocupantes de un mismo territorio, múltiples herederos de una "tradición" y de una "historia oficial", vivimos la cotidianidad en la contradicción y en la incompreensión, en el desprecio de aque-

llo que no podemos entender, inconscientemente, en la vivencia compartida de valores, creencias, mitos e historias. Somos, todos, los actores de un teatro compartido, un teatro donde cada cual representa su/un papel surcado por múltiples identidades y múltiples determinaciones, somos actores complejos que no conocemos la trama y el argumento y que muchas veces olvidamos el guión y damos paso a la improvisación: en nuestro escenario se construye una Historia de pedazos, de fragmentos, de muchas racionalidades escondidas bajo al ilusión y la utopía. Fragmentados, escindidos en nuestra propia representación, tal vez muchas veces dejando de lado la Razón de la Historia para buscar el Sentido del Día.

*Nuestro* tiempo es el tiempo de un presente preñado de pasado que no alcanza a vislumbrar el futuro, *nuestro* espacio confunde el Uno y el Otro sin cesar, sin dar oportunidad para objetivarlo, formalizarlo, descarnarlo, abstraerlo o "teorizarlo". Compartimos un tiempo y un espacio únicos, ése es el escenario de nuestra cotidianidad.

*Nuestra* Antropología está incrustada sin remedio en el objeto de estudio, un objeto que es un sujeto que de muchas maneras hace parte de nosotros, un objeto que nos cuestiona, que nos llega y que nos hiere: el Uno es Otro y el Otro es Uno, ¿dónde corren los límites que nos separan?.

No podemos entendernos como una sociedad fría y otra caliente en "convivencia" o cada cual viviendo bajo su propia lógica. Somos *una* sociedad en conflicto, en contacto, en roces permanentes: de acuerdo con Lévi-Strauss quizá valdría la metáfora de que somos sociedades "hirvientes", o parafraseando a Friedman, la Historia deviene sobrecalentada en tanto las estructuras sociales de la sociedad ya no sostienen al sistema (Friedman, 1985: 177-8).

La coetaneidad, como un problema de la Antropología respecto al tiempo, a la que alude Fabian, no es para nosotros un tema para reflexionar sino para vivir. Fabian (1983) acusa a varias escuelas antropológicas, entre ellas al relativismo y al estructuralismo de una destemporalización que deviene en el ignorar el tiempo y

las relaciones temporales en cuanto afectan las relaciones prácticas entre las culturas; la Antropología según Fabian ha construido su objeto -el Otro- empleando varias estratagemas de distanciamiento temporal, negando la existencia coetánea del objeto y el sujeto de su discurso (ibid: 50), esta situación ha sido exacerbada en el caso de Lévi-Strauss quien desdeña buscar conexiones entre las "islas" culturales y la realidad de fuera, como una ciencia de la cultura, la Antropología es para él el estudio de las relaciones en las islas culturales y de las reglas o leyes que gobiernan esas relaciones, por lo tanto la historia queda excluida (ibid: 53); la oposición entre espacio y tiempo es una ardid, para él la historia y el tiempo se reducen a una diacronía que no se refiere a un modo temporal de existencia sino a una mera sucesión de sistemas semiológicos uno sobre otro: la sucesión implica al tiempo como una condición extraña (ibid: 56). Al declarar al inconsciente como el verdadero objeto de la investigación antropológica, se ha dejado de lado la historia y el tiempo: esta maniobra levistosiana sin embargo no solo ha dejado de lado el tiempo de las sociedades lejanas,

también nos ha puesto en peligro de dejar de lado el espacio en el que las culturas populares se han desarrollado. Si el estructuralismo plantea la separación espacio/ temporal y el alejamiento y la distancia como prerequisite para estudiar otras culturas, en nuestra realidad, aquí y ahora su pretensión es deslegitimada.

Siendo la aprehensión de lo general y lo inconsciente, la Antropología es de una vez y para siempre removida de las bajas regiones de la pelea política, de la contestación intelectual, del abuso de los derechos, en breve, de la dialectica de represión y revuelta que forma el contexto real en el que aparece como una disciplina académica. (Culturalistas y estructuralistas)... son contribuyentes potenciales y actuales para las ideologías aptas para sostener el régimen nuevo, vasto, anónimo, pero terriblemente efectivo del colonialismo ausente (Johannes Fabian, 1983: 66-69).

Nuestra sociedad, fragmentada y confusa pero *una*, muestra una continuidad espacio-temporal que ha sido dejada de lado por aquellos estudiosos que Starn llama "andinistas" y que conciben

las relaciones entre Occidente y su Otro no solo como diferentes sino como distantes en espacio y tiempo: "a consecuencia de su énfasis en el isomorfismo de las tradiciones andinas, los antropólogos tendieron a ignorar la cualidad fluida y a menudo ambigua de la identidad personal andina" (Starn, 1991: 70).

Starn propone que la identidad debe verse no como el resultado de la distancia y la separación sino como construida en una historia de conexiones continuas y múltiples, que se debe parar de representar la identidad moderna andina como un asunto de continuidad con el pasado indígena: presentar una tradición cultural contemporánea como si fuera un artefacto de una era más temprana (ibid: 85), mostrar a las culturas populares como expresiones tradicionales, reliquias de tiempos pasados, supervivencias a ser rescatadas, manifestaciones sin tiempo fundidas en un relicto espacial; hacer de las comunidades indígenas un equivalente de los primitivos antropológicos de los principios de nuestra disciplina, idealizar su identidad, reivindicar lo que en ellas hay de

"auténtico, original o atrasado" para que calcen en nuestras teorizaciones y en nuestras intenciones a priori, en nuestro modo de captarlos y explicarlos para poder ser parte del mundo académico. Todo ello tiene que ser removido para que la Antropología pueda ser un arte de seres humanos para seres humanos.

### 3.2. El eterno retorno: antropología e historia

La Antropología y la Historia buscan la comprensión de las actividades humanas, del sentido, la lógica y la racionalidad que las infunden. Desde este punto de vista se plantea un reencuentro como el único medio posible de acceder a la comprensión de las múltiples determinaciones de una problemática específica.

Los reduccionismos a que se ha visto sujeta la Antropología, las aproximaciones que la han llevado de la mano del idealismo, el objetivismo y/o del empirismo deben ser desterrados; pero la vuelta hacia la historia no puede ser incondicional después de todo el camino que -bien o mal- ha recorrido nuestra disciplina.

No podemos descartar la semiología, lo inconsciente, la representación, no podemos restituir una Antropología fría, formal, inmovible que imponga una distancia y un orden como condición necesaria del conocimiento; volver a la simple determinación o la búsqueda de una construcción científica basada en parámetros estadísticos o en razones cuantitativas, solo nos empujaría a un terreno fangoso donde nunca podríamos caminar sin resbalones y caídas; insistir en las razones filosófico-científicas *per se* no es el camino.

La Antropología debe buscar su sendero por el lado de la hermeneútica y la interpretación, quizá también por el lado de la creación y la imaginación; librarse de las ataduras que la fosilizan para poder avanzar en el sentido que rige la vida, la cotidianidad y la temporalidad; deconstruir la formalidad es reencontrarse con la humanidad y hacer de la antropología, también, una forma de percepción, un diálogo continuo, un modo de entender el mundo y que desde allí se reintegra con la historia, la literatura, el arte: volver a la metáfora y a la imagen como

formas de conocimiento. Construir con Rabinow la antropologización de Occidente -la indigenización de nuestra propia sociedad-, mostrar lo exótico de la construcción de nuestra realidad, demostrar lo históricamente peculiar de cada dominio universal, pluralizar y diversificar nuestras aproximaciones (Rabinow, 1986: 241).

Encontramos coincidencias con la antropología interpretativa en el sentido de centralizar los problemas de las representaciones, de ir más allá de la apariencia y buscar el sentido, la textualidad de la cultura, de concebir a la verdad y a la ciencia como prácticas interpretativas, pero no creemos en el cordón sanitario contra la historia, la política y la experiencia que han trazado sus exponentes más radicales (ibid:257). Concebir a la antropología como interpretación supone formular la existencia previa del mundo común de significaciones en donde se constituyen los sujetos del discurso, volver al mundo objetivo, a las significaciones en las que nos encontramos y de las que no podemos abstraernos (Sullivan y Rabinow, 1982: 110). Cultura, ideología, representación, significación, no

van a ser tomados como conceptos aislados o como categorías huecas, ellas se integran en la constitución y en el devenir de la realidad, le otorgan su sentido, su especificidad; estudiarlas supone entender el contexto, la forma y la proyección, comprender que el pasado no es un tránsito sino la condición del presente, pasado y presente se confunden, se necesitan, se incluyen.

La Historia como la Antropología es también una forma de interpretación. Thompson advierte que la descripción de un hecho puede ser comentada, estimar el significado que para nosotros puede tener un proceso: "el significado no se encuentra allí, en el proceso, el significado está en cómo lo entendemos nosotros" (Thompson, 1979: 298). Asimismo Thompson plantea que "la historia es la disciplina del contexto y del proceso: todo significado es un significado -en- contexto (Thompson, 1989: 91); sus planteamientos le remiten a que tanto como la historia económica necesita de la ciencia económica, la historia social debe basarse en la antropología, pero este autor entiende a la antropología como una disciplina sin-

crónica que promueve un análisis estructural y estático, mientras que los conceptos históricos surgen del análisis del proceso diacrónico (ibid).

Nuestra propia postura es que la antropología no es necesariamente una disciplina sincrónica ya que puede/debe incluir el pasado, el proceso y el contexto en su acercamiento metodológico primario; antropología e historia no son dos campos separados o complementarios, son dos fases de una misma metodología que propugna entender la totalidad de la realidad.

Desde este punto de vista la antropología se acerca más a la Historia de las Mentalidades desarrollada en Francia la cual, de acuerdo con Vovelle, uno de sus representantes más conspicuos, se vuelca hacia las actitudes, los comportamientos y las representaciones colectivas inconscientes (Vovelle, 1985: 12), "el estudio de las meditaciones y de la relación dialéctica entre las condiciones objetivas de la vida de los hombres y la manera en que la cuentan y aún en que la viven" (ibid: 19). Esta escuela propugna ir más allá del análisis de las estructuras sociales,

a la explicación de las opciones, de las actitudes y de los comportamientos colectivos (ibid: 18), a insertarse en el imaginario colectivo, el recuerdo, la memoria, incluso intentar el análisis desde dentro de los marginados y de los desviados (ibid:12). Vovelle, y nosotros con él, encontramos que al final del camino, la historia de las mentalidades se encuentra con la etnografía histórica. Proponemos que la etnografía y la historia así consideradas son el modo de entender la realidad en la que estamos inmersos, con ellas podemos afrontar la realidad de manera más directa, en toda su complejidad y en su totalidad.

La cultura popular, sus varias manifestaciones, son productos procesuales, "destellos" que se dan en el presente pero que solo se entienden en su conformación a través del tiempo, en las continuidades y las rupturas que abarca una Historia grande y las múltiples historias de los grupos y aún de los actores como tales. Podemos reflejar esta aproximación metodológica refiriéndonos brevemente a las fiestas y a la religiosidad popular; una visión sincrónica no permitiría comprender la riqueza de la

representación y el significado que transmiten estas expresiones. Por ejemplo, en toda la sierra abundan las fiestas patronales, aquellas dedicadas a un santo patrón al cual han sido encomendados sus habitantes; en el caso de Tisaleo, un pueblo de la provincia de Tungurahua, la fiesta de Santa Lucía que se celebra en el mes de Octubre reviste características que no podrían explicarse por el solo culto a esta Santa ya que integra elementos referidos a la conquista incaica, al Rey Inca y a enfrentamientos rituales; hay en esta fiesta un personaje en particular que nos da la clave para comprenderla: La Palla, supuestamente la esposa del Inca, quien en un momento dado se confunde con la imagen de la Santa y con lo que ésta de por sí representa ¿cuándo se produjo la fusión de los dos componentes? ¿qué permanece y que se ha transformado en la percepción de los fiesteros? ¿La fiesta actual puede entenderse como una forma de pacto entre los mestizos y los indígenas del pueblo? La etnografía clásica, es decir, la constatación de un fenómeno particular en un momento dado, no puede dar cuenta cabal de los hechos, la referencia a la historia se hace

imprescindible, la etnografía histórica es una necesidad.

En cuanto a la religiosidad popular vamos también a dar un ejemplo de Quisapincha en la provincia de Tungurahua. Supongamos que llegamos al cerro Pucará el día en que el sacerdote —católico— está oficiando una misa allí, quizá interpretemos una misa campal o una expresión un poco original de la religión oficial; resulta, sin embargo, que han sido los indígenas quienes han presionado al cura para que se traslade allá a officiar la misa bajo amenaza de que si no lo hace el cerro tapará el pueblo y con el motivo de que hay que agradar a este cerro para que las lluvias aparezcan; la indagación nos lleva a ver que en el lugar donde se celebra la misa, tenían lugar ritos autóctonos con trago, tabaco y otros elementos ajenos al ritual católico. Con ello constatamos que el puro presentismo nos hubiera entregado una visión no solo deformada sino también disparatada.

La misma apreciación podemos alcanzar al referirnos a la organización social y política, al ritual a la mitología; en cada expresión presente hay una relación

estrecha con otros elementos culturales que conforman un todo de sentido, pero también hay una carga histórica inevitable que de ningún modo puede ser dejada de lado. La antropología, la etnografía, entonces, no pueden establecerse como un campo separado de la historia, y la historia tampoco debiera hacerlo.

### Bibliografía Citada

- BLOCH, Maurice, *The past and the present*, Man, 12 (2).
- BOURDELAIS y Lepetit:  
1986 *Histoire et espace*, en *Espaces, jeux et enjeux*, Auriac y Brunet (coord), Fayard, Fondation Diderot.
- BOURDIEU, Pierre:  
1979 *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 1982 *Le Sens Pratique*, París, Minuit.
- BURKE, Peter:  
1978 *Popular Culture in Early Modern Europe*, New York, Harper & Row.
- CIRESE, Alberto:  
1979 *Ensayo sobre las culturas subalternas*, México, INAH, Cuadernos de la Casa Chata.
- FABIAN, Johannes:  
1983 *Time and the other. How anthro-*

*pology makes its object*, New York, Columbia.

- FRIEDMAN, Jonathan:  
1985 *Our time, theirtime, world time*, Ethnos 50 (3-4), Estocolmo.
- GARCIA-CANCLINI, Néstor:  
1982 *Las culturas populares en el capitalismo*, México, Nueva Imagen.
- 1984 *¿De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular?*, México, CLAEH.
- GEERTZ, Clifford:  
1973 *The interpretation of cultures*, New York, Basic Books.
- 1973a *Visión del mundo y análisis de símbolos sagrados*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- KROEBER, Alfred:  
1949 *The Nature of Culture*, Cambridge U. Press.
- LEVI-STRAUSS, Claude:  
1962 *El Pensamiento Salvaje*, México, FCE.
- LOMBARDI-SATRIANI, L. M.:  
1975 *Antropología cultural-Análisis de la Cultura subalterna*, Buenos Aires, Galerna.
- NARANJO, M., H. Carrasco y R. Vaca:  
1989 *La cultura popular en la provincia de Imbabura*, Cuenca, CIDAP.
- 1991 *La cultura popular en la provincia de Tungurahua*, Cuenca, CIDAP.

- RABINOW, P.:  
 1986 Representations are social facts: modernity and postmodernity in Anthropology, en Clifford y Marcus, Writing Culture, Berkeley, University of California Press.
- STARN, Orin:  
 1991 Missing the revolution: Anthropologist and the war in Perú, Cultural Anthropology 6 (1).
- SALOMON, Frank:  
 1991 Clases dictadas en FLACSO entre el 27.05.91 y 28. 06.91.
- SULLIVAN, W, y Rabinow, P.:  
 1982 El giro interpretativo, en J. Duvignaud (comp), Sociología del conocimiento, México, FCE.
- THOMPSON, E.P.:  
 1979 Tradición, Revuelta y Consciencia de Clase, Barcelona, Crítica-Grijalbo.  
 1989 Folklore, antropología e historia social, Historia Social, Valencia.
- VAUT:  
 1986 A propos de l'impact du espacial sur le social, en Espaces, Jeux et Enjeux, op. cit.
- VOVELLE, Michel:  
 1985 Ideologías y Mentalidades, Barcelona, Ariel.
- WEISMANTE, Mary:  
 1988 Food, Gender & Poverty in the Ecuadorian Andes, Philadelphia, University of Philadelphia Press.
- WILLIAMS, Raymond:  
 s. f. "Culture" en Keywords, sin más referencia.  
 1980 Marxismo y Literatura, Barcelona, Península.
- WOLF, Eric:  
 1987 Europa y la gente sin historia, México, FCE.