

ISSN 0327-5752 (versión impresa)

ISSN 1851-3751 (versión en línea)

Memoria Americana

CUADERNOS DE ETNOHISTORIA

20
(1 y 2)



Universidad de Buenos Aires
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



Instituto de Ciencias Antropológicas

Buenos Aires 2012

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Decano

Hugo Trincherro

Vicedecana

Leonor Acuña

Secretaria de Asuntos Académicos

Graciela Morgade

Secretaria de Hacienda y Administración

Marcela Lamelza

Secretaria de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil

Alejandro Valitutti

Secretario General

Jorge Gugliotta

Secretario de Investigación

Claudio Guevara

Secretario de Posgrado

Pablo Ciccolella

Subsecretaria de Bibliotecas

María Rosa Mostaccio

Subsecretario de Publicaciones

Rubén Mario Calmels

Matías Cordo

Coordinador Editorial

Diego Villarroel

Consejo Editor

Amanda Toubes

Susana Cella

Silvia Delfino

Germán Delgado

Lidia R. Nacuzzi

Myriam Feldfeber

Diego Villarroel

Sergio Castelo

Diseño interior y tapa: *Beatriz Bellelli*

E-mail: bbellelli@yahoo.com.ar

© Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires-2011

Puán 480, Ciudad Autónoma de Buenos Aires

República Argentina

ISSN: 0327-5752 (versión impresa)

ISSN: 1851-3751 (versión en línea)

MEMORIA AMERICANA
CUADERNOS DE ETNOHISTORIA
Número 20 (1 y 2)

Directora
Cora V. Bunster

Editora Científica
Ingrid de Jong

Editoras Asociadas
Alejandra Ramos
Aylén Enrique

Secretarios de Redacción
Luciano Literas
Paula Iruirtia
Carina P. Lucaioli

Comité Editorial

Ana María Lorandi, Universidad de Buenos Aires (UBA) / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina; Lidia Nacuzzi, UBA / CONICET, Argentina; Roxana Boixadós, Universidad Nacional de Quilmes / CONICET, Argentina; Mabel Grimberg, UBA / CONICET, Argentina; Sara Mata, Universidad Nacional de Salta / CONICET, Argentina; José Luis Martínez, Universidad de Chile, Chile; Alejandra Siffredi, UBA / CONICET, Argentina.

Comité Académico Asesor

Rossana Barragán, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia; Martha Bechis, Instituto de Investigaciones Gino Germani, UBA, Argentina; Guillaume Boccara, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales / Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), París, Francia; Jesús Bustamante, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Madrid, España; Antonio Escobar Ohmstede, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México D.F., México; Noemí Goldman, Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. E. Ravignani", UBA/ CONICET, Argentina; Jorge Hidalgo Lehuédé, Universidad de Chile, Chile; Scarlett O'Phelan Godoy, Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú; Silvia Palomeque, Universidad Nacional de Córdoba / CONICET, Argentina; Ana María Presta, Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. E. Ravignani", UBA/CONICET, Argentina.

Sección Etnohistoria del Instituto de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Puán 480, of. 405. C1406CQJ Buenos Aires, Argentina. Tel. 54 11 4432 0606, int. 143. Fax: 54 11 4432 0121.

E-mail: memoriaamericana@yahoo.com.ar (canje)

macecomite@yahoo.com (Comité Editorial)

Envío de artículos: <http://ppct.caicyt.gov.ar>

Memoria Americana – Cuadernos de Etnohistoria es una publicación semestral que edita la Sección Etnohistoria del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires. Publica artículos originales de investigación de autores nacionales y extranjeros en el campo de la etnohistoria, la antropología histórica y la historia colonial de América Latina, con el objetivo de difundir ampliamente los avances en la producción de conocimiento de esas áreas disciplinares. Sus contenidos están dirigidos a especialistas, estudiantes de grado y posgrado e investigadores de otras disciplinas afines.

ISSN: 0327-5752 (versión impresa)

ISSN: 1851-3751 (versión en línea)

Memoria Americana está indizada en Anthropological Index of the Royal Anthropological Institute (aio.anthropology.org.uk) y DOAJ (Directory of Open Access Journals, www.doaj.org) de Lund University Libraries. Electrónicamente se encuentra en SciELO (Scientific Electronic Library Online, www.scielo.org.ar) y en Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex-Catálogo, www.latindex.unam.mx). Números 1 (1991) a 19 (2011) disponibles en nuestra página web:

www.seccionetnohistoria.com.ar/etnohistoria_memoam.htm

MEMORIA AMERICANA 20 (1)
enero-junio 2012

ÍNDICE
TABLE OF CONTENTS

Presentación	9-13
Reflexiones y debate	
¿Etnohistoria, Antropología Histórica o simplemente Historia? <i>Ethnohistory, Historical Anthropology or just History?</i> Ana María Lorandi	17-34
Comentarios	
<i>Guillaume Boccara</i>	37-52
¿Qué es lo “etno” en Etnohistoria? la vocación crítica de los <i>estudios etnohistóricos</i> y los nuevos objetos de lucha <i>What does “ethno” mean in Ethnohistory? Critical vocation of ethnohistorical studies and new objects of struggle</i>	
<i>Cristóbal Aljovín de Losada</i>	53-60
Reflexiones sueltas respecto al escrito: ¿Etnohistoria, Antropología Histórica o simplemente Historia? de Ana María Lorandi <i>Some reflexions concerning Ana María Lorandi’s essay ‘Ethnohistory, Historical Anthropology or just History?’</i>	
<i>Marco Curátola Petrocchi</i>	61-78
Los cinco sentidos de la Etnohistoria <i>Ethnohistory and its five meanings</i>	
<i>Raúl O. Fradkin</i>	79-88
La Historia, la Antropología y las posibilidades de una historia de la política popular <i>History, Anthropology and probabilities for a history of popular politics</i>	

<p><i>Sergio Serulnikov</i> Representaciones, prácticas, acontecimientos. Apuntes sobre la historia política andina <i>Representations, practices, events. Notes about Andean political history</i></p>	89-110
<p><i>María Regina Celestino de Almeida</i> Historia y Antropología: algunas reflexiones sobre abordajes interdisciplinarios <i>History and Anthropology: some reflections about interdisciplinary approaches</i></p>	111-127
<p><i>Eduardo José Míguez</i> Antropología e historia <i>Anthropology and History</i></p>	129-136
<p><i>Thomas Abercrombie</i> <i>The Ethnos, Histories, and Cultures of Ethnohistory: A view from the US Academy</i> Los etnos, historias y culturas de la Etnohistoria: una mirada desde la academia de EE. UU.</p>	137-145
<p><i>Walter Delrio</i> Entrar y salir de la Etnohistoria <i>To Come in and to Come Out of Ethnohistory</i></p>	147-171
<p><i>Pablo Wright</i> Trabajo de campo en el tiempo: los lugares etnográficos de la Antropología de la Historia <i>Field work in time: Ethnographical places of Historical Anthropology</i></p>	173-181

MEMORIA AMERICANA 20 (2)
julio-diciembre 2012

ÍNDICE
TABLE OF CONTENTS

Mónica Quijada. In Memoriam , por Lidia Nacuzzi	185-186
Artículos <i>Articles</i>	
Arqueología y Etnohistoria: la construcción de un problema de investigación (Abaucán, Tinogasta, Catamarca) <i>Archaeology & Ethnohistory: constructing a research problem (Abaucán, Tinogasta, Catamarca)</i>	
Norma Ratto y Roxana Boixadós	187-220
Familia inserción social y comercio de exportación en Tucumán, 1780-1810. Una aproximación a partir del comerciante peninsular Manuel Posse <i>Family, social integration and export trade in Tucumán, 1780-1810. Approach based on Manuel Posse a Peninsular merchant</i>	
Francisco Bolsi	221-244
Aportes de los “intermediarios culturales” en la conformación de los paisajes fronterizos del norte de la Patagonia a fines del siglo XVIII <i>Contribution of “cultural brokers” to the configuration of border landscapes of northern Patagonia, late eighteenth century</i>	
Laura Aylén Enrique	245-271
“Hijos de la patria”: tensiones y pasiones de la inclusión en la Nación argentina entre los afroporteños a fines del siglo XIX. <i>“Children of the homeland”: tensions and passions regarding the inclusion of Afroporteños in the Argentine Nation by late 19th century</i>	
Lea Geler	273-294

Fotografía, testimonio oral y memoria. (Re)presentaciones de indígenas e inmigrantes del Chaco (Argentina)
Photography, oral testimony and memory. (Re)presentation of Indigenous and immigrants in Chaco (Argentina)
Mariana Giordano 295-321

Reseñas

Reviews

Urbina Carrasco, María Ximena (2009). *La frontera de arriba en Chile colonial. Interacción hispano-indígena en el territorio entre Valdivia y Chiloé e imaginario de sus bordes geográficos, 1600-1800*. Valparaíso, Ediciones Universitarias de Valparaíso/ Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.
Gabriela Landini 325-327

Lucaioli, Carina. 2011. *Abipones en las fronteras del Chaco. Una etnografía histórica sobre el siglo XVIII*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.
Luisina Tourres 328-330

Normas editoriales e información para los autores
Instructions for Article Contributors 331-336

Envío de artículos: <http://ppct.caicyt.gov.ar>
Portal de Publicaciones Científicas y Técnicas (PPCT) - Centro Argentino de Información Científica y Tecnológica (CAICYT) - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

PRESENTACIÓN

La publicación del presente volumen adquiere una especial significación, dado que *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* celebra su vigésimo aniversario. En nombre del Comité Editorial deseamos agradecer a los numerosos colaboradores que a lo largo de estas dos décadas integraron dicho Comité, y llevaron adelante esta revista, así como a los investigadores que formaron parte del Comité Académico Asesor y a los que actuaron como evaluadores de esta publicación; también a los autores por remitirnos sus trabajos.

Cabe recordar que en 1991 se publicaba el primer ejemplar de nuestra revista, en esta Facultad de Filosofía y Letras, bajo la dirección de la doctora Ana María Lorandi, quien se mantuvo en dicha función hasta 2007. A partir de ese momento la dirección de la revista fue asumida por la doctora Lidia Rosa Nacuzzi, quien permaneció hasta 2009 y desempeñó una ingente tarea editorial logrando incrementar la visibilización de *Memoria Americana*; luego en 2010 la doctora Ingrid de Jong se hizo cargo de la misma con renovadas energías, siempre atenta a los nuevos desafíos tecnológicos para mejorar la calidad de nuestra publicación científica.

En esta ocasión, y por considerarlo de interés para nuestros lectores y para la comunidad científica en general, ofrecemos una sección nueva llamada “Reflexiones y Debate”, contiene un ensayo central dedicado a un tema o problema de interés común a la investigación etnohistórica que es comentado y discutido por diferentes investigadores. En este volumen aniversario, presentamos como trabajo inaugural de esta sección un ensayo escrito por la doctora Ana María Lorandi, académica considerada una figura central de la Etnohistoria latinoamericana porque formó a numerosos investigadores argentinos en esta disciplina e inició sus trabajos de investigación en un momento culminante de la Etnohistoria andina por la calidad y la variedad de su producción. Su trabajo, titulado “Etnohistoria, Antropología Histórica o simplemente Historia”, abre una discusión acerca de los aspectos comunes y los enfoques, metodologías y trayectorias que se han diferenciado bajo estos rótulos, con el objetivo de contribuir al debate sobre las relaciones entre Antropología e Historia. La antropología y la historia, lo local y lo global, la

configuración y el acontecimiento, el tiempo largo y el tiempo corto y los regímenes de historicidad son, entre otros, los temas que Lorandi propone discutir aunque, según sus propias palabras, “ninguno resulte novedoso en sí mismo”.

Invitamos a diversos investigadores calificados y de reconocida trayectoria en el medio académico internacional, regional y local, formados en Antropología y en Historia, para que expresaran su opinión y reflexionaran sobre todos o varios de los temas mencionados en el citado ensayo, a partir de los saberes y las prácticas surgidas de sus propias experiencias de investigación. Los estudiosos invitados respondieron con entusiasmo a esta iniciativa y enviaron sus aportes, a ellos va un agradecimiento especial por la excelente disposición con la que respondieron y por su flexibilidad para adecuarse a los tiempos editoriales*.

Los comentarios constituyen en sí mismos valiosos aportes para la reflexión sobre la trayectoria del campo disciplinar alrededor del cual se creó nuestra revista y para la exploración de los ámbitos de convergencia metodológica y de divergencia teórica que se han producido en los últimos años. En este volumen presentamos los aportes de los siguientes investigadores:

Guillaume Boccara (*Centre National de la Recherche Scientifique, Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales*, París) en su ensayo “¿Que es lo ‘etno’ en Etnohistoria? La Vocación crítica de los *Estudios Etnohistóricos* y los nuevos objetos de lucha” afirma que los Estudios Etnohistóricos deben considerarse una manifestación latinoamericana de la crítica post-colonial dado que rescatan el rol activo -*agency*- de los grupos subalternos y critican los procedimientos de nominación, denominación y representación del pasado colonial. También plantea que se ha producido una politización de la cultura, convertida en terreno de lucha por los grupos dominados que tienden no solo a repensar la historia sino a poner en tela de juicio los lugares de memoria dominantes que han contribuido a crear lugares de no-memoria o de olvido.

Cristóbal Aljovín de Losada (Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima) en “Reflexiones sueltas respecto al escrito: ¿Etnohistoria, Antropología Histórica o simplemente Historia? de Ana María Lorandi”; destaca que la propuesta de Lorandi forma parte del *mainstream* del quehacer de un grupo de historiadores que apues-

* Este ensayo central y sus comentarios no fueron sometidos al sistema de evaluación utilizado por la revista dado que se trata de reflexiones sobre distintos problemas teóricos y metodológicos que enfrentan los investigadores en su quehacer profesional. No obstante, en la práctica el ensayo central es objeto de una suerte de *evaluación* por parte de los comentaristas, quienes entablan una enriquecedora discusión para el campo disciplinar.

tan por los estudios de la cultura, tomada como algo fundamental para una sociedad pues a través suyo comprendemos “la realidad” y “actuamos” en ella. Sin embargo, plantea la necesidad de una mejor comprensión de factores no culturales, como la ecología, la salud, etc., en relación con la cultura.

Marco Curatola Petrocchi (Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima) en su ensayo titulado “Los cinco sentidos de la Etnohistoria” propone un ejercicio interesante; toma cinco variables de análisis en relación con la Etnohistoria, a partir de las cuales puede ser definida. Es decir, plantea pensarla como subconjunto disciplinario entre etnografía, historia y arqueología, como historia de las sociedades colonizadas por los europeos, como etnografía histórica, como etno-etnohistoria y como historia oral. Por último, acepta que el vocablo etnohistoria resulta *démodé* pero también cree que hasta la fecha no hay una propuesta satisfactoria para reemplazarlo.

Raúl Fradkin (Universidad Nacional de Luján, Universidad de Buenos Aires) en “La Historia, la Antropología y las posibilidades de una historia de la política popular” circunscribe su colaboración a la relación entre Historia y Antropología. Apoya decididamente el trabajo interdisciplinario entre historiadores y antropólogos a fin de avanzar en estudios sobre: a) las formas de “integración” de sujetos y grupos indígenas dentro de las plebes urbanas, los campesinados y las clases trabajadoras durante el siglo XIX; b) los grupos sociales no-indios, también dotados de fuerte identidad étnica, y las relaciones entre grupos populares indios y no-indios y 3) las trayectorias, experiencias e intervenciones de los grupos indígenas sometidos a la sociedad hispano-criolla en sus luchas y en sus prácticas políticas decimonónicas

Sergio Serulnikov (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad de San Andrés) autor de “Representaciones, prácticas, acontecimientos. Apuntes sobre la historia política andina” retoma y amplía algunas de las problemáticas planteadas por Lorandi tomando como hilo conductor la historia política tardo-colonial en el Alto y Bajo Perú, tema de su especialidad. Destaca la alta politización de la sociedad colonial hispano-americana, lo cual explica que el concepto de cultura política se constituyera en una de las principales herramientas interpretativas. En síntesis, plantea que el impacto desigual y combinado de la historia política, los estudios subalternos, la microhistoria, y las teorías postcoloniales dieron lugar a un notable florecimiento de la literatura sobre los temas evocados en este ensayo.

María Regina Celestino de Almeida (*Universidade Federal Fluminense, Brasil*) en “Historia y Antropología: algunas reflexiones sobre abordajes interdisciplinarios” considera esencial el abordaje histórico-antropológico para estudiar pueblos indígenas en contacto con sociedades envolventes, y se refiere a su investigación sobre las aldeas coloniales de Rio de Janeiro. Alude a la *historicidad de la cultura*, es decir al abandono de la tendencia esencialista

para entenderla como producto histórico dinámico y flexible. Concuerta con Lorandi en la necesidad de promover el diálogo entre historiadores y antropólogos para articular la información y las interpretaciones producidas, pero siempre valorando la acción y la comprensión que los propios pueblos o individuos estudiados tienen sobre sus trayectorias. Además apoya decididamente el debate propuesto.

Eduardo José Míguez (Universidad Nacional de Mar del Plata, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires) en su aporte titulado “Antropología e Historia” piensa en el estrechamiento del vínculo entre Antropología e Historia como en un “fructífero maridaje” y, a modo de ejemplo de este enriquecedor cruce disciplinar, se refiere a los estudios migratorios. Plantea que allí la tradición analítica reciente en historia de las migraciones es heredera del trabajo antropológico que mostró la pervivencia de la etnicidad en los procesos migratorios, y la reconstitución de las identidades en las comunidades migradas. Para este estudioso la colaboración entre ambas tradiciones -la antropológica y la histórica- resulta enriquecedora debido a la suma de diversidades que ofrece y no por el intento de gestar campos nuevos en las intersecciones.

Thomas Abercrombie (*New York University*, Nueva York) en su comenario, titulado *The ethnoses, histories and cultures of Ethnohistory; a view from the US Academy*, ofrece interesantes matices sobre la historia de la etnohistoria pero desde la perspectiva del mundo académico de EE UU. Advierte que el asunto de adquirir experiencia de investigación, es decir cierto grado de profesionalismo, en ambas disciplinas resulta un gran obstáculo para la reproducción de la Etnohistoria; otro inconveniente es la tendencia de las disciplinas a mantener sus puertas cerradas a los *amateurs* y a sospechar de los que cruzan las fronteras disciplinares. Subraya la necesidad de reconstruir la memoria social, o historia vernacular, para entender la manera en que el pasado es constituido y usado para moldear la sociabilidad contemporánea.

Walter Delrio (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad Nacional de Río Negro) en su trabajo, “Entrar y salir de la Etnohistoria”, reflexiona sobre este campo disciplinar cuyo objetivo no es el estudio de las etnias sino de los procesos de etnicidad para construir diferentes estatus de subalternidad, subrayando las relaciones asimétricas implicadas en la mismidad y la otredad y las tensiones entre marcos de interpretación hegemónicos y alternativos. Apoya la idea de “entrar y salir” de diferentes regímenes de valor de las cosas, las personas y las imágenes, para poder interpretar los modos históricos y contextuales en que dichos regímenes se entrelazan; también se declara a favor de la incorporación de la memoria social como fuente histórica pues forma parte de procesos de identidad.

Por último, Pablo Wright (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad de Buenos Aires) en “Trabajo de campo en el tiempo: los *lugares etnográficos* de la antropología de la historia” se focaliza en el componente etnográfico de la etnohistoria y la antropología histórica. Opina que en una etnografía del pasado el tiempo obra como el lugar etnográfico; más precisamente habla del *lugar etnográfico histórico* -donde los conceptos de cultura e imaginario resultan clave para dar sentido a las prácticas de los interlocutores del pasado. Piensa que un aporte esencial de la perspectiva antropológica es pensar la cultura como un sistema de símbolos, sentidos y prácticas, integrados de modo a veces fragmentario y desordenado, que permea las acciones y las instituciones. Distingue claramente entre los *acontecimientos* para los actores sociales y para el investigador, quien los construye mediante su enfoque teórico.

En resumen, consideramos que la propuesta de dialogar y/o discutir sobre temas y problemas que todos los *productores* de la disciplina deben enfrentar ha resultado altamente positiva para lograr consenso en algunos puntos, para advertir sobre posibles problemas y, sobre todo, para poder escuchar las distintas voces de estos prestigiosos referentes de la disciplina, quienes nos han brindado sus distintas y esclarecedoras perspectivas basándose en sus singulares experiencias de investigación.

Cora Bunster
Directora

Comité Editorial Memoria Americana
Julio 2012

Memoria Americana

CUADERNOS DE ETNOHISTORIA **20**₍₁₎



Universidad de Buenos Aires
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



Instituto de Ciencias Antropológicas

Buenos Aires 2012

**¿ETNOHISTORIA, ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA
O SIMPLEMENTE HISTORIA?**

*ETHNOHISTORY, HISTORICAL ANTHROPOLOGY
OR JUST HISTORY?*

Ana María Lorandi*

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. E-mail: anamarialorandi@gmail.com

El presente ensayo tiene el propósito de contribuir al debate sobre las relaciones entre Antropología e Historia, para ello hemos invitado a algunos investigadores calificados para que expresen su opinión sobre todos o varios de los temas que aquí se mencionan; es decir a partir de la viabilidad y práctica de la convergencia epistemológica y metodológica de ambas disciplinas.

Si aceptamos que la Historia ha sido flexible y receptiva a la influencia de la Antropología como puede constatarlo cualquier lector, por qué los antropólogos siguen aferrados al presente y no utilizan sus categorías y su metodología para interrogar al pasado de las *sociedades complejas* recurriendo -valga la redundancia- a un paradigma antropológico -no “sociológico”- como lo comentaremos más abajo¹. A lo sumo realizan una historia de lapso corto, apelan a la memoria oral o practican el relevamiento de un acontecimiento contemporáneo. Surgen entonces los siguientes interrogantes: ¿por qué somos tan pocos, en este país, los que enfocamos el pasado desde una Etnohistoria o Antropología histórica cuya diferencia desarrollaremos más abajo?; ¿cómo podemos revertir este desinterés por parte de los antropólogos y lograr, inversamente, que los historiadores reconozcan más abiertamente la importancia epistemológica de la Antropología en sus cambios de paradigma?²; ¿de qué manera se pueden derribar estas barreras, más allá de los respectivos espacios académicos que ocupan sus representantes?

Es indudable que en el título tenemos un denominador común: la Historia. Ahora bien: ¿los que hacen Etnohistoria o Antropología histórica hacen simplemente Historia, sin más? y, ¿cuál es la diferencia entre Etnohistoria o Antropología Histórica? Pareciera tratarse de un viejo debate que, sin embargo, cada tanto retoma actualidad.

Hace muchos años Franklin Pease (1979-1980), en su discurso de incorporación a la Academia de Historia del Perú, propuso que la Etnohistoria era simplemente Historia porque el pasado indígena, prehispánico, colonial

¹ En palabras de John V. Murra: “La Antropología promete que hay soluciones diversas a los mismos problemas humanos. Yo soy antropólogo por esa razón” (en Castro *et al.* 2000: 146). Esta reveladora cita es recordada por Ramos (2011: 151).

² En un artículo reciente Fernando Remedi (2011) revisa las tendencias historiográficas argentinas en las últimas décadas reconociendo el giro temático hacia los temas culturales, pero en ningún momento lo identifica como una influencia de la Antropología.

o republicano, era parte de la historia del Perú. Unos años después Thierry Saignes se expresaba en un sentido similar³. La clave de estas opiniones reside en entender los esfuerzos de esos investigadores por legitimar a la sociedad indígena como un sujeto que merecía ser investigado con los mismos paradigmas teóricos y metodológicos aplicados al resto de la sociedad. Desde el momento en que la disciplina eligió el pasado de esa sociedad como sujeto de estudio, y para realizarlo debía recurrir a las técnicas de indagación provistas por la Historia, simplemente se hacía Historia. Planteada en estos términos la discusión parecía cerrada; no obstante, para retomarla es necesario introducir otras variables. En principio, podremos considerar dos de ellas: la identificación del término *étnico* con indígena o aboriginalidad, y el campo académico construido en torno a la Etnohistoria.

Aunque es etimológicamente incorrecto, se aplica la palabra *étnico/a* a cualquier estudio o manifestación cultural que lleve una impronta aborigen, también, particularmente, a situaciones de conflicto con la sociedad hegemónica (Bechis 2010). No se utiliza el término si se estudian hábitos o producciones atribuidas a españoles, las personas de origen europeo parecen no haber pertenecido a ninguna etnia y son identificados por su origen nacional, como españoles, u otros europeos, criollos españoles nacidos en América, incluso mestizos. En el caso de los criollos no se dice *son de etnia española nacidos en América*, por lo tanto desde esta perspectiva la etnohistoria americana se ocupa de los indios y nada más que de los indios, al menos en la práctica.

¿Cuáles son las consecuencias de este *tour de force* etimológico?; ¿quiénes se ocupan de los indios?: los antropólogos. Por lo tanto, aquellos que se interesan por indagar cómo vivían y qué hacían los indios en tiempos pasados *eran* antropólogos devenidos en historiadores. Pero *también es cierto* que muchos historiadores se ocuparon de la misma temática adoptando el paradigma epistemológico de la antropología y, como consecuencia, ambos grupos de especialistas se articularon en torno a la dicha temática indígena constituyendo un campo con identidad académica propia.

Esta no es una variable despreciable en el ejercicio de una disciplina pues la diferenciación con respecto a los otros campos de las ciencias sociales varía según las tradiciones y el devenir de la investigación en cada país. A veces se constituye como una especialidad separada, como ocurre en Argentina, mientras en los países andinos, cuyas poblaciones de origen indígena tienen mayor peso demográfico y cultural, el campo presenta límites menos definidos.

³ Comentario personal durante un seminario.

No obstante, en todos esos países las redes de relaciones académicas operan de manera similar para permitir una identificación profesional.

Por tal motivo, podríamos considerar a la Etnohistoria como una disciplina que se ocupa de la sociedad indígena mediante un maridaje entre paradigmas teóricos y metodológicos de la Antropología y de la Historia. Ahora bien: ¿cuál sería entonces la diferencia con la Antropología histórica? Probablemente desde el punto de vista epistemológico no existe, excepto que en la concepción actual la Antropología ya no se ocupa solamente de las poblaciones aborígenes culturalmente no-occidentales. Una breve síntesis del devenir de la práctica de la Etnohistoria podría venir en nuestra ayuda. Desde las décadas de 1960 y 1970 los etnohistoriadores focalizaron su interés en la sociedad indígena prehispánica de los últimos siglos antes de la conquista. Se trataba de reconstruir la estructura sociocultural de las poblaciones americanas originales mediante la confluencia de la arqueología, las crónicas y los documentos coloniales. Con el tiempo aumentó la preocupación por observar los cambios de esos mismos grupos bajo el dominio español y, por lo tanto, fue inevitable que entraran en el objetivo otros actores sociales que intervenían en el proceso de colonización. Es así que la Antropología “descubre” la posibilidad de estudiar a esos otros segmentos sociales con la misma confluencia disciplinar. En síntesis, se trató de estudiar el pasado histórico colonial, y luego el republicano, como una configuración que no podía ser segmentada. Otra consecuencia fue que en determinadas coyunturas y/o problemáticas la sociedad *no*-indígena fue adquiriendo protagonismo por sí misma y se transformó en legítimo sujeto de estudio para esta confluencia disciplinar.

De allí que para algunos investigadores, entre los que me encuentro, la Antropología histórica -tomada en el sentido otorgado por algunos autores europeos como Le Goff (historiador) o Goody (antropólogo) que la han utilizado para estudiar el pasado histórico de su propia sociedad- nos sirve para interrogarnos sobre la estructura cultural, las prácticas y sus significaciones, de cualquier segmento social privilegiando el análisis de los hábitos, las actividades y los imaginarios desde una perspectiva antropológica. Se estudia así un conjunto social que tradicionalmente era el sujeto de la investigación histórica tradicional, preocupada, sobre todo, por caracterizar el proceso histórico desde la acción de las elites o de los gobiernos -en tanto *única instancia de agencia activa*. Era una historia que se construía desde arriba hacia abajo, no sólo en lo político sino también en lo cultural, y le atribuía *un rol pasivo al resto de la población*, cualquiera fuera su origen; salvo, claro está, en el caso de reacciones violentas a las presiones ejercidas desde arriba.

Ahora bien, ¿qué pasa con la Historia?

¿ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA O HISTORIA ANTROPOLOGIZADA?

La diferencia principal entre Antropología social e Historia reside en que una interroga a sujetos contemporáneos al investigador y la otra interpela a los que solo dejaron huellas de actividades pasadas. El tiempo en el que se ubica al sujeto parece justificar la diferencia porque la Antropología dispone del testimonio directo del actor y la Historia necesita explorarlos mediante la intermediación de los documentos o monumentos dejados a su paso por el mundo de los vivos. Pero ésta es sólo una de las variables, en ambos casos la palabra del individuo, o los individuos, no constituye por sí misma un criterio de verdad y es necesario controlar las intenciones manifiestas del actor, o actores, con la observación directa -etnografía- o con la búsqueda de otros documentos -etnografía histórica⁴- que revelen las prácticas constitutivas de la acción social⁵. Como veremos hay muchos otros procedimientos que aproximan y convergen en ambas disciplinas y si se discute la forma en que opera actualmente la Historia podremos definir el problema con más claridad. En este momento, hay una nueva modalidad de hacer Historia y tiene la ventaja de que apela a artefactos conceptuales de varios campos del saber, además de enriquecerse recuperando la historicidad de su propia disciplina, y la experiencia teórica y metodológica del historiador.

El antropólogo y el historiador persiguen el mismo objetivo: conocer y comprender a la sociedad humana. Cabe recordar que la Antropología era definida como un conjunto de disciplinas que integraban “la ciencias del hombre”, mientras la Historia era clasificada entre las “humanidades”. ¿Por qué se apartaron y cuándo, si es que aparentemente están tan próximas?; ¿qué paso con la identificación de sus respectivos campos? Los aborígenes no tenían historia, decían. Entonces los antropólogos se ocuparon de ellos, “de los otros”, no para recuperar su historia pues no la tenían, sino para estudiar cómo “funcionaba” un sistema cultural con “pautas” diferentes a las occidentales y más tarde analizaron su “estructura” para recuperar la lógica del tal funcionamiento. La Sociología, preocupada por comprender los comportamientos de los “occidentales”, interviene en este proceso de diferenciación cambiando el foco de la Historia, hasta entonces puesto en el individuo y en el relato de los hechos heroicos o en las instituciones con “personalidad” autónoma, y desplazándolo al conjunto de la sociedad, la “anonimiza”. Desecha la narración de los acontecimientos y prefiere observar las prácticas recurrentes, por encima o por fuera de dichos acontecimientos. Buscaba regularidades en los

⁴ Lorandi y Smietniansky 2004.

⁵ Por falta de espacio evitaremos discutir el problema de objetividad/ subjetividad en la investigación.

comportamientos desde una perspectiva “científica”, los describe e interpreta a partir de una determinada estructura de la cultura social.

El otro gran clivaje de diferenciación es el tiempo. Los aborígenes no tienen historia porque no escriben su historia, de allí la deriva: como no escriben Historia no tienen historicidad. Es más, el “cambio” que estudiaban los funcionalistas británicos en las poblaciones africanas era de tipo adaptativo a algunas condiciones cambiantes, medioambientales o sociales, no histórico en el sentido de transformaciones temporales, producto de las experiencias de vida. Más o menos eran siempre iguales a sí mismos o marchaba en círculos.

Obviamente esta síntesis es caricaturesca y no responde estrictamente a la realidad pero nos permite introducirnos en el problema. El último aspecto mencionado, el de la historicidad, nos da pie para desarrollar la discusión. Ahora sabemos que no hay sociedades sin historia; sin embargo, la cuestión reside en saber si dichas sociedades son capaces de reflexionar sobre los *acontecimientos* en los que participan y en sus consecuencias para la vida presente y de convertirlos en motores del futuro⁶. Todo depende de los distintos “regímenes de historicidad” y retomando la noción de la “estructura de la coyuntura” de Sahlins (1988) se pueden observar los modos de articulación entre el pasado, el presente y el futuro como plantea François Hartog (2003).

Vayamos ahora al trabajo del historiador analizando el pasado de su propia sociedad. Se pasó de la Historia heroica, como maestra de vida o Historia ejemplar, a una Historia social que privilegiaba los comportamientos recurrentes. Desde comienzos del siglo XX la influencia de la Sociología fue decisiva en lo que Jacques Revel ha llamado “el paradigma de los Annales” (2005). Hacia mediados del siglo la Sociología parsonsniana tuvo un fuerte impacto y apartó a los historiadores del sujeto individual o institucional y a los antropólogos de su aldea.

A su vez no puede ignorarse que la Antropología ha provisto a la Historia de instrumentos conceptuales de gran valor; a modo de ejemplo podemos nombrar algunos: el concepto de cultura, la atención prestada al simbolismo, el imaginario y lo ritual, las relaciones de parentesco, la reciprocidad y podríamos continuar. Pero hay algo aún más importante que se pone en evidencia, sobre todo, en los últimos años y es el espacio acotado donde pueden observarse los comportamientos de sus habitantes desde una perspectiva micro, desde su singularidad, sin eludir la opción de realizar simultáneamente un ejercicio analítico saltando escalas para generalizar o comparar.

⁶ En este momento prefiero eludir el tema de la mito-historia que me conduciría sobre otro flanco del problema como lo plantea Sahlins en su obra *Islas de Historia* (1988).

La aldea ya no es el espacio del antropólogo y su etnografía puede tener otros sujetos de interés pero la “observación participante”, que le permite comprender en profundidad el comportamiento de los sujetos en estudio, continúa siendo el método característico, el cual también, como veremos, es absorbido por la Historia. En la actualidad el historiador procura focalizarse en problemáticas más localizadas, atendiendo a situaciones o acontecimientos que expliquen las singularidades ya no como una casuística aislada sino *dentro* de una problemática más abarcativa. En otras palabras, procuran “participar” en los hechos históricos comprendiéndolos desde “adentro”. Un notable ejemplo sobre esta forma de operar –¿o me atrevo a decir de “observación participante”?- lo encontramos en libro de Raúl Fradkin, *Historia de una Montonera* (2006), obra en donde se “visibiliza” un acontecimiento singular -y sus implicancias socioculturales- que la Historia tradicional había decidido prácticamente ignorar.

En concordancia con esta perspectiva antropológica la Historia, por un lado, ya no se interesa solamente por los sujetos que ocuparon el primer plano político sino que ahora se interroga, por ejemplo, sobre las actitudes, el imaginario y las formas de sociabilidad de actores aparentemente menos relevantes. Por el otro, realiza un ejercicio analítico donde la configuración social interviene por sí misma como un actor con derecho propio, tomando aquellos elementos o variables que le permitan discernir la importancia política de los símbolos o de los rituales, las connotaciones de determinados sistemas de parentesco, los factores emocionales que condicionan la acción, u otros temas similares. La configuración dejará de ser el “contexto”, o el telón de fondo, y pasará a intervenir como una variable significativa más. Un personaje más entre otros personajes.

EL ACONTECIMIENTO Y LOS ACTORES

Veamos entonces cómo operan los nuevos paradigmas de la historia. Para ello retomaremos el criterio de Sahlins (1988) de la “estructura de la coyuntura”. Previamente convendría hacer una distinción y aclarar la sutil diferencia entre suceso -como fenómeno más o menos cotidiano- y acontecimiento -asociado a la epopeya o al acto de gran envergadura, conmocionante (Barcia 1980). Sin embargo, hay que reconocer que el acontecimiento es raramente una construcción de los propios contemporáneos del suceso, o los sucesos; en general es percibido como tal por las generaciones posteriores al otorgarle nueva significación, es el *futuro pasado* tal como lo define Koselleck ([1979] 1993).

Ambas situaciones -el suceso de menor proyección histórica o el acontecimiento como los define Barcia- son susceptibles de análisis histórico pues desnudan muchos aspectos que permanecen encubiertos en el acontecer cotidiano. Hay acontecimientos en los que la estructura social eclosiona pero no todos provocan las mismas conmociones, ni son similares sus efectos posteriores; la apreciación de su envergadura depende de la perspectiva desde la que se lo analice⁷. La observación detallada de un suceso o acontecimiento particular pone al descubierto la acción de muchos actores y el lugar que cada uno ocupa en la configuración social, como sus relativas agentividades. El acontecimiento permite observar de qué manera los actores se desenvuelven respondiendo a sus prácticas y costumbres habituales pero también si ponen en juego una creatividad que les permite responder de manera novedosa a las presiones de la coyuntura. Como expresa claramente Sahlins “la experiencia de los sujetos humanos, [...] implica una apropiación de los acontecimientos en función de conceptos a priori”. El acontecimiento se inserta en la estructura de donde toma el sentido y así se hace inteligible y concluye: “no hay acontecimiento *sans* sistema” (1988: 129-144).

Los autores que trabajan actualmente en lo que han llamado “cultura política” aunque reconocen la influencia de la Antropología no se autodefinen como practicantes de la Antropología histórica (Forte y Silva Prada 2006; Silva Prada 2007: 38). En la obra compilada por Cristóbal Aljovín de Losada y Nils Jacobsen (2007), titulada *Cultura política en los Andes (1750-1950)*, el concepto de cultura política es definido como: “un conjunto maleable de símbolos, valores y normas que constituyen el significado que une a las personas con las comunidades sociales, étnicas, religiosas, políticas y regionales” (Jacobsen y Aljovín de Losada 2007b: 13)⁸. Como vemos es pura y simplemente cultura, tal como la define la Antropología. Más adelante, estos autores agregan mayor precisión al concepto vinculándolo más estrechamente a lo político: “actitudes de personas o grupos para comprender la construcción, consolidación y desmantelamiento de constelaciones e instituciones de poder” (Jacobsen y Aljovín de Losada 2007a: 81). Dentro de la misma compilación Alan Knight (2007: 41-80) cuestiona el uso excesivamente flexible del concepto, al que considera estrechamente ligado a conductas preestablecidas, recurrentes y subjetivas que ignoran las respuestas concretas de los sujetos históricos para afrontar las condiciones institucionales y los acontecimientos particulares

⁷ Recordemos algunos de los debates: por ejemplo, el que planteaba si la insurgencia indígena liderada por Túpac Amaru o los Catari fue rebelión o revolución.

⁸ Para un recorrido sobre del concepto de cultura política, con las distintas tendencias y variaciones adoptadas ver las respectivas introducciones de Aljovín de Losada y Jacobsen (2007) y Silva Prada (2007).

de cada coyuntura histórica. En su opinión, la “conducta misma puede incluir eventos discretos, adaptables a explicaciones bastante distintas (no culturales) y ‘el marco’ nos lleva a macro-explicaciones que de igual modo no conllevan necesariamente implicaciones ‘culturales’” (2007: 43). Dicho de otro modo, para Knight el acontecimiento puede condicionar o provocar variaciones en los comportamientos colectivos o individuales. Al incluir este factor en el análisis es posible observar, y tal vez interpretar, las posibles diferencias existentes entre distintos sectores y/o momentos en el devenir de una sociedad.

Las opiniones de Knight son discutidas por Aljovín de Losada y Jacobsen quienes sostienen que la “búsqueda racional de intereses” y la “fuerza de las circunstancias” no son suficientes para comprender los comportamientos sociales porque “los grupos sociales o étnicos reinterpretaron las normas de la elite a partir de una mezcla del interés propio y su propia forma de comprender los derechos y obligaciones basados en la tradición o en valores, discursos e ideologías recién emergentes”. En definitiva, “[una] perspectiva de la cultura política cuidadosamente construida toma en consideración esta variabilidad subjetiva”, además se refieren a “una matriz cultural a través de la cual el actor le otorga [a su circunstancia o acontecimiento] un significado y lo comunica” (Jacobsen y Aljovín de Losada 2007a: 84-85). En tal sentido, Silva Prada (2007) prueba que es posible atender a los dos flancos del problema -la base cultural preexistente y las respuestas creativas- porque las huellas de la cultura recurrente se reflejan en respuestas culturales provocadas por acontecimientos particulares, aun cuando se desarrollen en un contexto de crisis social. En suma, mientras Knight señala que el riesgo reside en generalizar o estabilizar un determinado arquetipo cultural, Jacobsen y Aljovín de Losada reconocen el riesgo pero insisten en la existencia de un patrón subyacente que guía la elección de las actitudes que deben tomarse según las circunstancias reconociendo, al mismo tiempo, que se trata de un patrón móvil, cambiante y en muchos casos también inestable.

En suma, la estructura se manifiesta en el acontecimiento y éste permite desarrollar nuevas habilidades y responder a estímulos anteriormente desconocidos otorgándoles nuevos significados. Permite, además, capitalizar la experiencia.

Ahora bien, ¿cómo hacemos para descubrir la estructura sociocultural a través del acontecimiento? El artefacto más idóneo es la narración. Es necesario recuperar las significaciones que se pueden extraer del relato de los sucesos, a veces menudas otras conmocionantes, que sacuden la estructura social y que se encadenan para producir impacto y, a veces, cambios profundos en el devenir de una sociedad. Una vez que el historiador selecciona

una problemática y/o un período -y veremos la importancia de esta última variable- se ocupa de reunir la información documental de referencia, de procesarla y al reconstruir la trama de los sucesos puede encontrar los lineamientos básicos para interpretar -desde el futuro o sea el presente del investigador- el o los significados que pueden otorgarse a un determinado suceso o acontecimiento en una determinada configuración social y, según los vínculos fácticos o ideológicos, con aspectos globales del problema analizado⁹.

Si un suceso o acontecimiento es segmentado, aislando sus elementos constitutivos y organizándolos en series recurrentes, se corre el riesgo de perder la significación que puede obtenerse analizándolo en conjunto con otros factores que participan. Por tal motivo, la mejor solución es recurrir a una narración que los incorpore e interrelacione; pero cabe una aclaración: narrar no significa relatar el suceso de una manera lineal -una *story*- aislado de una discusión analítica. Por el contrario, la imbricación de todos los factores identificados será la materia esencial para otorgarle sentido. Como lo expresan John y Jean Comaroff con respecto a la Antropología histórica: “nuestra metodología está menos preocupada por los acontecimientos que por las prácticas significativas”, y debemos “ser capaces de capturar simultáneamente la unidad y diversidad del proceso social, la incesante convergencia y divergencias de las formas predominantes de poder y sus significados” (Comaroff & Comaroff 1992: 37, traducción nuestra).

Narrar significa *construir* una trama como lo ha discutido Ricoeur ([1985] 1998) y esa trama deberá incorporar los factores que intervienen en el acontecimiento. Pero ¿qué factores?, el investigador siempre realiza una selección de factores -tema sobre el que volveremos más abajo- a partir de los cuales argumentará para sostener una interpretación que no necesariamente tiene que ser *causal*. Tampoco deberá estar relacionada necesariamente con la proyección hacia el futuro o las consecuencias de un determinado acontecimiento, más bien puede tratarse de un ejercicio para identificar las características esenciales del mismo. Ahora bien, esto tampoco significa que una investigación deba limitarse a relatar los hechos -individuales o colectivos, violentos o pacíficos- que se produjeron en un determinado momento histórico. En resumen, es necesario que el análisis de las variables incluya elementos generales y específicos de la configuración social recurriendo, cuando se justifique, a una metodología más científica, reveladora de las características socioeconómicas de una determinada población en un

⁹ También se puede enfocar desde cierto tipo de instituciones, como la acción de los Cabildos y los efectos de los Juicios de Residencia en la construcción de poder político (Smietniansky 2009).

determinado momento histórico y a los comportamientos recurrentes en esa sociedad. Sólo de esta manera se podrán distinguir las soluciones innovadoras puestas en práctica ante nuevas circunstancias. En otras palabras, será la intersección entre la estructura y el acontecimiento la que alimentará la argumentación interpretativa.

La selección de las variables descansa en la habilidad o aptitud del investigador y se vincula con la búsqueda de rasgos susceptibles de análisis en tiempos y espacios lo más amplios posibles; a partir de allí habrá que jugar con una variación de escalas entre el hecho singular y la configuración, y entre el momento de lo realmente vivido y el tiempo de la narración. El tiempo de la narración -la extensión del período- es una construcción del historiador y puede definir simultáneamente la amplitud de la configuración y “el encadenamiento a modo de secuencia que la intriga confiere a los agentes. [...] Comprender una historia es comprender a la vez el lenguaje del ‘hacer’ y la tradición cultural de la que procede la tipología de las tramas” (Ricoeur [1985] 1998 (I): 119).

¿Qué es lo que nos pone al descubierto la narración construida con estas consignas?: los actores -actantes en términos Ricoeur- y todos aquellos aspectos que afectan la toma de decisión y las reacciones. Recuperar a los actores es la herramienta que permite recuperar también la subjetividad que interviene en el momento de producir un determinado acontecimiento y la significación que la tradición cultural le otorga a esa agentividad. No siempre el actor está totalmente consciente de la importancia, o la deriva, que puede tener la acción que ejecuta; pero esta no se interpreta si no se la contempla en la larga duración, en la problemática subyacente en los vínculos sociales y culturales que mantiene con otros grupos o con las instituciones. Un interesante artículo de Sergio Serulnikov (2010)¹⁰ donde revisa la forma de abordar la historia del proceso de Independencia nos alerta sobre estos problemas epistemológicos y metodológicos. Sostiene que no sólo es necesario revisar los vínculos:

entre acontecimientos políticos y estructuras socioeconómicas [...] sino también a cuestiones que han adquirido gran relevancia en los últimos años, tales como las mutaciones en las modalidades de sociabilidad, la conformación de una esfera o esferas públicas, los imaginarios y lenguajes políticos o el funcionamiento del estado y las formas de gobierno (Serulnikov 2010).

¹⁰ Para estos temas ver también los trabajos de Myers (1999); Paz (2004); Morán (2011) y las interesantes compilaciones de Fradkin (2008), Bragoni y Mata (2009), entre otros.

Y agrega que estos aspectos no pueden interpretarse sin enfocar también la relación entre lo local y lo global.

La relación entre lo local, lo regional y lo global no es un tema menor en este debate. Los detalles, muchas veces, permiten distinguir lo esencial y lo general con mayor profundidad. Si se analiza un proceso en la larga duración y en amplios territorios siempre existirán elementos comunes, pero si se ignoran las especificidades locales o regionales no se puede comprender en toda su magnitud el proceso global. El permanente cambio de escala es el mejor ejercicio para superar esa dificultad. Hace algunos años en un estudio sobre las primeras consecuencias de la aplicación de las reformas borbónicas en el Tucumán colonial proponíamos:

observar de cerca el comportamiento de los actores sociales en relación con determinado acontecimiento insertos -actores y acontecimiento- en un contexto sociopolítico particular: el de las reformas borbónicas en el espacio global y en el espacio local del Tucumán, a mediados del siglo XVIII (Lorandi 2008: 18).

De esa manera, la dimensión política de la vida de una sociedad debe ser analizada dentro de una totalidad para que adquiera unidad de sentido y otorgue sentido también a la agencia humana, en tanto ésta es la que participa o influye en la toma de decisiones o se ve afectada por aquellos que las toman.

El último párrafo conduce al tema de la agentividad colectiva, me refiero a los actores anónimos o, en todo caso, a aquellos que no ocupan el primer plano del escenario político. Nos referimos a los que, conjuntamente o en forma individual, intervienen en los procesos sociales, sea de manera violenta o pacífica. Es lo que se ha llamado historia “desde abajo”. En nuestra América se ha privilegiado la acción de las comunidades indígenas, a veces expresadas en motines o rebeliones u otras estrategias, que obligaron a producir cambios en el sistema económico, jurídico, político, en la organización eclesiástica (Adrián 2010) o incluso en el aspecto identitario. Sin embargo, el resto de la población subalterna, mestiza, criolla o peninsular pobre, afroamericana, o castas -urbana o rural-, ha carecido de “prensa” hasta los últimos años cuando la plebe y las intervenciones populares, en general, concitaron cada vez más la atención de los investigadores. En este momento nos interrogamos sobre la lógica de la acción política de esos sectores, los cambios que puedan observarse, los intereses que los atraviesan y el grado de autonomía con el que actúan. Como dice Serulnikov (2010) al privilegiar la acción de las elites se ha contribuido a invisibilizar la acción de los sectores populares, y podemos agregar también: de todos los intermediarios culturales, en muchos casos

de gran influencia, sea en la vida cotidiana, o en los momentos de crisis¹¹. Con frecuencia, los sectores populares o subalternos son identificados con la plebe urbana o el campesinado rural. No obstante, si se quiere realmente ampliar el espectro de los agentes sociales se debe incluir a los funcionarios de rango intermedio, escribanos, curas, pequeños comerciantes, artesanos calificados; es decir, personas que no pueden confundirse necesariamente con la plebe y tampoco tienen la misma visibilidad que las elites pero que no sólo forman parte de la configuración social y cultural sino que intervienen, de manera más o menos efectiva, en los destinos de una comunidad por acción u omisión.

La perspectiva que estamos presentando propone un ejercicio crítico desde el presente histórico del investigador, considerando que la disciplina tiene su propia historicidad y debe ser explícitamente reconocida. Se trataría de ejercer una crítica que no pretende restar sino sumar. En otras palabras, la propuesta es no desvalorizar a nuestros predecesores sino avanzar a partir de ellos, apropiándonos de esa experiencia y enriqueciéndola. El exceso de generalizaciones pudo tener sus debilidades, contemplándolas desde la perspectiva actual, pero en muchos casos fueron trabajos pioneros, se hizo lo que se podía hacer con los recursos teóricos y metodológicos disponible en cada momento. La cuestión es “*abrir camino al andar*” y no pretender que cada investigación sea un proceso *ex nihilo* porque deben considerarse también las condiciones de producción de las prácticas del historiador y la necesidad de recurrir a ciertas estrategias de política académica cuando se propone abrir una nueva línea de investigación.

La Antropología y la Historia, lo local y lo global, la configuración y el acontecimiento, tiempo largo y tiempo corto, régimen de historicidad -pasado, presente, futuro. Estos son los temas que proponemos para discutir aunque ninguno resulte novedoso en sí mismo.

BIBLIOGRAFÍA

Adrián, Mónica

2010. *Curas, doctrinas, reformas y conflictividad local en la provincia de Chayanta -segunda mitad del siglo XVIII*. Tesis de doctorado. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. (Ms).

¹¹ Morán (2001) desarrolla varios ejemplos y cita trabajos que incluyen a personajes de este tipo, civiles y militares, actuando durante las guerras de la independencia.

- Aljovín de Losada, Cristóbal y Nils Jacobsen (eds.)
2007. *Cultura política en los Andes (1750-1950)*. Lima, Fondo Editorial Universidad Mayor de San Marcos/ Cooperación Regional Francesa para los Países Andinos/ Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).
- Barcia, Roque
1980. *Sinónimos castellanos*. Buenos Aires, Editorial Sopena.
- Bechis, Marta A.
2010. *Piezas de Etnohistoria y de Antropología Histórica*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología (SAA).
- Bragoni, Beatriz y Sara Mata (comps.)
2009. *Entre la colonia y la república. Insurgencias, rebeliones y cultura política en América del Sur*, Buenos Aires, Prometeo Libros.
- Castro, Victoria, Carlos Aldunate y Jorge Hidalgo (eds.)
2000. *Nispa Ninchis/ decimos diciendo: conversaciones con John Murra*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos/ IAR.
- Comaroff, John y Jean Comaroff
1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder/ San Francisco, Westview Press.
- Forte, Ricardo y Natalia Silva Prada
2006. *Cultura política en América. Variaciones temporales y regionales*. México DF, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Fradkin, Raúl
2006. *La Historia de una Montonera. Bandolerismo y caudillismo en Buenos Airesm 1826*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Fradkin, Raúl (ed.)
2008. *¿Y el pueblo dónde está? Contribuciones para una historia popular de la revolución de independencia en el Río de la Plata*, Buenos Aires. Prometeo Libros.
- Hartog, François
2003. *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. Paris, Seuil.

Jacobsen, Nils y Cristobal Aljovín de Losada

2007a. En pocas y en muchas palabras: Una perspectiva pragmática de las culturas políticas, en especial para historia moderna de los Andes. En: Aljovín de Losada, C. y N. Jacobsen (eds.); *Cultura política en los Andes (1750-1950)*: 81-104. Lima, Fondo Editorial Universidad Mayor de San Marcos/ Cooperación Regional Francesa para los Países Andinos/ IFEA.

2007b. Cómo los intereses y los valores difícilmente están separados, o la utilidad de una perspectiva pragmática de la cultura política. En Aljovín de Losada, C. y N. Jacobsen (eds.); *Cultura política en los Andes (1750-1950)*: 13-40. Lima, Fondo Editorial Universidad Mayor de San Marcos/ Cooperación Regional Francesa para los Países Andinos/ IFEA.

Knight, Alan

2007. ¿Vale la pena reflexionar sobre la cultura política? En Aljovín de Losada, C. y N. Jacobsen (eds.); *Cultura política en los Andes (1750-1950)*: 41-81. Lima, Fondo Editorial Universidad Mayor de San Marcos/ Cooperación Regional Francesa para los Países Andinos/ IFEA.

Koselleck, Reinhart

[1979] 1993. *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Ed. Paidós.

Lorandi, Ana María

2008. *Poder central, poder local. Funcionarios borbónicos en el Tucumán colonial. Un estudio de antropología política*. Buenos Aires, Prometeo Libros.

Lorandi, Ana María y Silvina Smietniansky

2004. La conspiración del silencio. Etnografía histórica de los cabildos del Tucumán colonial (1764-1769). *Jahrbuch für geschichte Lateinamerikas* 41: 65-90.

Morán, Daniel

2011. La historiografía de la revolución. La participación plebeya durante las guerras de independencia en el Perú y el Río de la Plata. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <http://nuevomundo.revues.org/61404>.

Myers, Jorge

1999. Una revolución en las costumbres: las nuevas formas de sociabilidad de la elite porteña, 1800-1860. En Devoto, F. y M. Madero (dirs.);

Historia de la vida privada en la Argentina. De la colonia a 1870 1: 110-145. Buenos Aires, Taurus.

Paz, Gustavo

2004. La hora del Cabildo: Jujuy y su defensa de los derechos del pueblo en 1811. En Herrero, F. (comp.); *Revolución. Política e ideas en el Río de la Plata durante la década de 1810*: 149-165. Buenos Aires, Ediciones Cooperativas.

Pease, Franklin

1979-1980. Historia andina: hacia una Historia del Perú. *Revista Histórica*, XXXII: 197-212.

Ramos, Alejandra

2011. *La Etnohistoria andina antes de su consolidación. Confluencias disciplinares y propuestas teórico-metodológicas*. Buenos Aires, SAA.

Remedi, Fernando

2011. La producción en el campo de la historia social argentina en la última década. *Historiografía. Revista de Historia y Teoría* 1: 53-67.

Revel, Jacques

2005. Historia y ciencias sociales: el paradigma de *Annales*. En Revel, J.; *Un momento historiográfico*: 19-40. Buenos Aires, Ed. Manantial.

Ricoeur, Paul

[1985] 1998. *Tiempo y Narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México DF, Ed. Siglo XXI.

Serulnikov, Sergio

2010. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Disponible en Internet en: <http://nuevomundo.revues.org/59749>

Sahlins, Marshall

1988. *Islas de Historia. La muerte del Capitán Cook. Metáfora, Antropología e Historia*. Barcelona, Ed. Gedisa.

Silva Prada, Natalia

2007. *La política de una rebelión. Los indígenas frente al tumulto de 1692 en la ciudad de México*. México DF, El Colegio de México.

Smietniansky, Silvina

2009. *La dimensión ritual del poder en el gobierno del Tucumán colonial (siglos XVII y XVIII). Un enfoque antropológico*. Tesis de Maestría. Instituto de Desarrollo Económico y Social/ Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín. (Ms).

COMENTARIOS

Guillaume Boccara

Cristóbal Aljovín de Losada

Marco Curátola Petrocchi

Raúl O. Fradkin

Sergio Serulnikov

María Regina Celestino de Almeida

Eduardo José Míguez

Thomas Abercrombie

Walter Delrio

Pablo Wright

Guillaume Boccara*

Centre National de la Recherche Scientifique, Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris

¿QUÉ ES LO “ETNO” EN ETNOHISTORIA? LA VOCACION CRÍTICA DE LOS ESTUDIOS ETNOHISTÓRICOS Y LOS NUEVOS OBJETOS DE LUCHA

The meaning of history is also in its purpose
(Trouillot 1995)

The scandal is that the human sciences should have had a more encompassing vision of culture and history from the beginning
(Sahlins 2010)

LA CONMEMORACIÓN COMO EJERCICIO REFLEXIVO

No creo que existan momentos más propicios que otros para hacer un balance con respecto a los aportes monográficos y teóricos de tal o cual corriente historiográfica. Puesto que el trabajo reflexivo es -o por lo menos debería ser- una tarea permanente del científico social, no hay razones objetivas para pensar que ha llegado el momento de detenerse para analizar “quiénes somos”, “de dónde venimos”, “dónde estamos” y “hacia dónde vamos”. Ahora bien, es cierto también que el quehacer cotidiano, la proliferación de las publicaciones y la dispersión creciente de las producciones científicas nos impiden tener una imagen global del campo en el que nos movemos. Además, nuestra posición geográfica, social e institucional en un momento dado de nuestra trayectoria individual tiende a determinar nuestra perspectiva, siempre relativa, parcial y fragmentaria, sobre un campo científico dado. De ahí el interés de estos momentos conmemorativos pues ofrecen la oportunidad de clarificar lo que está en juego en un campo disciplinario en un momento dado de su historia, y sobre las fronteras de este campo. Estos momentos aniversario constituyen el escenario de unas prácticas rituales mediante las cuales una comunidad

* E-mail: kumelen2@yahoo.fr

científica consagra autores y publicaciones e inspecciona sus *limes*. Son también el teatro de unas batallas rituales que tienen como meta hacer aflorar los conflictos, así como nombrar y computar los miembros de la *communitas*. Momentos efímeros durante los cuales las figuras dominantes de un campo ordinariamente estructurado y diferenciado se someten a la evaluación crítica de algunos miembros autorizados de su comunidad. Una comunidad que, por un lapso de tiempo circunscrito, se imagina como una entidad igualitaria, homogénea y fundada sobre vínculos interpersonales.

Este sucinto ejercicio reflexivo con respecto a la conmemoración no tiene otra pretensión que desnaturalizar los mecanismos rituales mediante los cuales se produce esta ficción real llamada “comunidad científica”. Pues sólo tomando distancia con respecto de la *illusio* que anima nuestro campo es posible sopesar lo que está en juego y lo que está fuera de juego en el espacio disciplinario definido bajo el rótulo de etnohistoria. Inspirándome en Victor Turner, diría que es únicamente reflexionando sobre las articulaciones entre la estructura del campo científico y la antiestructura de la *communitas* que seremos capaces de objetivar lo que, teórica y políticamente, está en juego en las prácticas y en la fábrica de nuestras disciplinas. Desde este punto de vista, el artículo que Ana María Lorandi somete a discusión es un punto de partida idóneo. En primer lugar, porque ha sido redactado por una figura de mucho peso de la etnohistoriografía latinoamericana. En segundo lugar, porque además de haber formado varias generaciones de etnohistoriadores argentinos esta académica ha jugado, a lo largo de varias décadas, el papel de mediadora entre los dos lados del Atlántico, reflexionando sobre el valor heurístico de los enfoques de la antropología histórica esencialmente francesa. En tercer lugar, porque Ana María Lorandi ha iniciado sus investigaciones en un momento de plena efervescencia y creatividad teórica de la etnohistoria andina; uno de esos momentos clave en que una corriente de estudios logra trascender los límites espacio-temporales de su propio objeto de estudio para alcanzar un nivel de abstracción mayor.

Tomando en cuenta esas consideraciones preliminares, diría que el artículo a partir del que se trata de desarrollar una reflexión me interesa tanto por lo que abarca como por lo que menciona al pasar o deja afuera. Inscribiéndome en la continuidad crítica de los planteamientos de Ana María Lorandi, primero intentaré mostrar en qué medida los *Estudios Etnohistóricos* pueden ser considerados como una manifestación latinoamericanista de la crítica postcolonial. Aunque las principales figuras de la etnohistoriografía no lo hayan publicitado de manera sistemática, los *Estudios Etnohistóricos Latinoamericanistas* se abocaron, desde sus inicios, tanto a la restitución de la “agentividad” de los grupos subalternos como a la crítica de los procedimientos de nominación, denominación y representación del pasado colonial.

Luego me concentraré en las nuevas luchas de poder y de saber que se están desplegando con respecto al carácter eurocéntrico de la etnohistoriografía dominante. En un contexto de politización de la cultura, reconfiguración del estado y re-imaginación de la nación, la emergencia de memorias subterráneas y de producciones historiográficas de estudiosos “subalternos” nos constriñen a interrogarnos sobre las nuevas articulaciones entre historia, memoria, identidad y poder.

VOCACION CRÍTICA DE LA ETNOHISTORIA: ¿UNA CORRIENTE POST-COLONIAL “AVANT LA LETTRE”?

Por lo menos son cuatro, según mi parecer, los puntos que estructuran el ensayo titulado “¿Etnohistoria, Antropología Histórica o simplemente Historia?”. En primer lugar, Ana María Lorandi reconoce todo el beneficio que los etnohistoriadores sacaron al combinar las perspectivas de la historia y de la antropología. En segundo lugar, menciona cabalmente las fuentes teóricas en las cuales se alimentó esta corriente “híbrida” con el fin de dar cuenta tanto de la agencia como de la historicidad de grupos sociales subalternos. En tercer lugar, pone énfasis en la vocación de la etnohistoria de escribir una historia “desde abajo”, tomando en cuenta las distintas lógicas de escalas y agentes. Sugiere, finalmente, que se hace necesario considerar la propia historicidad de las categorías y conceptos usados por el científico social y, por lo tanto, asumir la historicidad de la propia disciplina.

Con respecto a los tres primeros puntos, creo que la mayoría de los estudiosos adhiere a la idea según la cual la etnohistoria ha contribuido tanto a renovar como a complejizar la visión que se tenía de la historia de los pueblos indígenas y de las dinámicas sociales coloniales. Ya no parece necesario abogar por la colaboración entre historia y antropología en la aprehensión de las dinámicas sociales de los pueblos indígenas del Nuevo Mundo. Si nos limitamos a la producción latinoamericanista de las últimas tres décadas verificamos la fecundidad de una aproximación que combina los métodos y las perspectivas de las dos disciplinas. El planteamiento según el cual es preciso devolverles todo su espesor socio-histórico a las sociedades indígenas definitivamente forma parte de nuestro patrimonio científico. Del mismo modo, se ha admitido que estas sociedades son tanto el producto de una historia específica como que han sido capaces de desarrollar estrategias de resistencia y adaptación. Estas últimas se inscriben en la continuidad de prácticas y representaciones anteriores a la conquista aunque desembocaron también, a través procesos de aculturación de distinta índole, en la aparición de mundos nuevos en el Nuevo Mundo (Boccarda 2002). Por razones que remiten tanto a la evolución

de nuestras disciplinas como al protagonismo de los pueblos amerindios en tiempos de globalización neoliberal, la visión que teníamos del pasado de estas formaciones sociales ha tendido a dinamizarse y las perspectivas, a-histórica, esencialista y arcaizante, han sido en gran parte descartadas. En fin, la producción histórica y antropológica americanista reciente da la sensación de que el historiador y el antropólogo han edificado un espacio común, una suerte de *middle ground*. Sacando provecho de las ideas avanzadas en las dos disciplinas y forjando nuevos objetos de estudio y enfoques, el antropólogo tomó en consideración la historicidad de las configuraciones sociales mientras el historiador le prestó atención al carácter relativo de las categorías y a la constitución de las identidades colectivas. El carácter construido de las formaciones sociales y de las identidades así como el dinamismo de las culturas llamadas “tradicionales” han sido ampliamente reconocidos. Desde la idea de “tradición inventada” a la desconstrucción del objeto étnico, pasando por la toma en cuenta de la historia de “los pueblos sin historia”, se manifiesta la voluntad general de escapar a la reificación de las acciones, las relaciones y las categorías. Esta disposición hacia una relectura del pasado de las sociedades nativas ha generado un verdadero cambio de perspectiva que se caracteriza por: 1) tomar en cuenta el punto de vista indígena en la operación de reconstrucción de los dinámicas históricas (Fausto y Heckenberger 2007; Hill, ed. 1988); 2) analizar los procesos combinados de resistencia, adaptación y cambio, dejando atrás la vieja dicotomía entre permanencia de una tradición inmemorial por un lado y dilución de la entidad india vía un mecanismo de aculturación impuesta, por el otro (Boccara 2008); 3) prestarle atención a la emergencia de nuevos grupos e identidades o de *new peoples*, a través de los múltiples procesos de mestizaje y etnogénesis (Salomon y Schwartz 2000). Finalmente, esta tendencia hacia la re-inscripción de las realidades indígenas en su contexto histórico, por un lado, y el nuevo interés por las estrategias y los discursos elaborados por los nativo, por el otro, han conducido a romper con un conjunto de dicotomías discutibles -mito/ historia, naturaleza/ cultura, pureza originaria/ contaminación cultural- para buscar en las narrativas y en los rituales indígenas, así como también en las reconfiguraciones étnicas y en las reformulaciones identitarias, los elementos que permitan dar cuenta tanto de las conceptualizaciones nativas relativas al tremendo choque que representaron la conquista y la colonización de América como de las capacidades de adaptación y reformulación de las “tradiciones” que desembocaron en la formación de Mundos Nuevos en el Nuevo Mundo (Hill 1996).

Ahora bien, si los estudios etnohistóricos se inscriben en la dinámica renovadora que experimentaron las ciencias sociales entre las décadas de 1970 y 1980, no es únicamente por haber volcado su mirada hacia “el revés de la conquista y colonización”. Pues si bien es cierto que pasar del lado español

de la conquista al “otro lado del mal-encuentro” se origina en la voluntad de romper con una tradición historiográfica marcada por el eurocentrismo, este giro se acompañó de un esfuerzo por desarrollar una reflexión teórica y epistemológica con respecto a los caminos a seguir para dar cuenta de la historia de los pueblos, hasta entonces llamados “primitivos” o definidos de manera negativa como “sin historia”. Insertándose en el debate sobre las relaciones entre estructura y realidad empírica por un lado y entre estructuras y tiempo histórico, por el otro, los estudios etnohistóricos demostraron que era posible dar cuenta del devenir de las sociedades llamadas tradicionales y, al mismo tiempo, considerar la existencia de una racionalidad estructural independiente del tiempo. La ambición fue dar cuenta de la praxis de los dominados. Es precisamente sobre este punto que los estudios etnohistóricos han contribuido a “reconectar los acontecimientos a las estructuras y restituirles sentido a estas últimas reubicándolas en el flujo de la historia.” (Wachtel 1966: 93). En resumidas cuentas, podemos afirmar que al “historizar” la antropología y “antropologizar” la historia, “no se trató solamente de tomar en consideración el pasado sino de dar cuenta de las dinámicas sociales internas de los grupos estudiados y de regímenes específicos de historicidad” (Naepels 2010: 877).

Así, considero que se ha insistido poco sobre la doble ruptura epistemológica y política que ha representado la emergencia de los Estudios Etnohistóricos pues, a mi juicio, no sólo sirvieron para visibilizar los grupos subalternos sino que contribuyeron también a dismantelar la narrativa dominante y pusieron en tela de juicio no sólo el estatus que se les asignaba a los distintos grupos en la historia sino también la manera de construir la historia. Uno podría aseverar que los Estudios Etnohistóricos constituyeron una suerte de crítica postcolonial o subalterna “*avant la lettre*”. Desde esta perspectiva, lo “etno” en etnohistoria caracterizaría no tanto al estudio de los llamados “grupos étnicos” en la historia, sino a un tipo de historia que se interesa por los grupos cuyos saberes, historicidades o maneras de ser en el mundo fueron sometidos a una doble colonización, tanto material como epistémica. Al intentar restituir la agencia y la historicidad de los grupos subalternos, los etnohistoriadores se encontraron progresivamente envueltos en otro tipo de tarea: la de develar la manera en que el ejercicio de un poder se encuentra siempre articulado a la producción de un saber. El proyecto de examinar la historia de las formas culturales y las formas culturales en la historia, considerando los distintos dispositivos hegemónicos de poder/saber, no ha sido desmentido hasta el día de hoy. Interesarse por la historia de “los que no tenían voz” llevó los etnohistoriadores a emprender una crítica de los procedimientos de nominación, denominación y de representación del pasado. Al focalizarse sobre los márgenes de la historia han tendido a

desnaturalizar las grandes entidades de la modernidad: el estado, la nación, el capitalismo, el positivismo. De suerte que el hecho de volcar la mirada hacia los lugares periféricos de la llamada modernidad constriñó a los estudiosos de las Américas coloniales y republicanas ocultas a interrogar los mismísimos mecanismos de construcción de la modernidad nacional, estatal y capitalista. Asimismo, al emprender la crítica del eurocentrismo en tanto “perspectiva que identifica Occidente a la historia” (Prakash 1994: 1475), los Estudios Etnohistóricos iniciaron el proceso de desconstrucción de las categorías y clasificaciones del saber historiográfico dominante (Boccara 2003, 2008; de Jong 2004; Escobar *et al.* 2010; Escolar 2007; Giudicelli 2007, 2009; Giudicelli ed. 2010; Lucaioli 2011; Mandrini & Ortelli 1995; Martínez Cereceda 1998, 2011; Nacuzzi 1998; Ortelli 1996; Vezub 2009; Wilde 2009).

Teniendo en cuenta lo antedicho, convendría preguntarse lo siguiente: ¿por qué los Estudios Etnohistóricos no han tenido tanta influencia como las otras corrientes historiográficas críticas? En otros términos, ¿qué es lo que permite explicar el impacto teórico y político relativamente débil de esta corriente afuera de su campo?; ¿a qué se debe la ausencia de referencia al aporte de los Estudios Etnohistóricos latinoamericanistas en los grandes debates teóricos contemporáneos?; ¿cómo interpretar que en sus reflexiones sobre las articulaciones entre los Estudios Subalternos y las historiografías latinoamericanas, una figura central de la academia norteamericana no mencione ni un solo trabajo etnohistórico latinoamericanista? Así, no deja de llamar la atención que en lugar de buscar en las tradiciones historiográficas latinoamericanas lo que podría compararse a la ruptura epistemológica operada por los Estudios Subalternos en la India Florencia Mallon se concentre, en un trabajo “clásico”, en la manera en que esos últimos fueron usados por algunos estudiosos de Latinoamérica:

To my knowledge, the first major public invocation of the Subaltern Studies Group among Latin Americanists occurred in the pages of the 1990 Latin American Research Review. In an influential review article on Latin American banditry, Gilbert Joseph suggested that the project and methods provided by Ranajit Guha in volumes I and II of Subaltern Studies might help the field move beyond a sterile debate over whether bandits were socially motivated or simply complicit with the existing order. In an attempt to move the field back toward subaltern agency, Joseph used Guha's insights in “The Prose of Counter-Insurgency” [...] to underscore the problems of relying on documents provided by state agencies oriented toward social control when assessing the motives and behavior of bandits and their supporters. As an alternative [...] Joseph proposed a more flexible and multilayered approach to rural unrest and protest that took into account the interactions among

many forms of resistance and put bandit studies firmly back in the field of agrarian studies. He also suggested that historians take more seriously the power relations that underwrote all the documents on which they based their claims” (Mallon 1994: 9).

Pero ¿qué han hecho los etnohistoriadores sino intentar dar cuenta de la agencia de los grupos subalternos?; ¿acaso no se ha realizado una crítica de los documentos que tomara en cuenta las relaciones de poder que determinaron su contenido?; ¿acaso no han puesto en tela de juicio las identidades asignadas por los poderes hegemónicos a los grupos subalternos?; ¿acaso no han examinado el peso de las representaciones en la construcción de estas imposturas legítimas que son los grupos étnicos, las tribus, el estado y la nación sin caer en la trampa posmoderna que consiste en ver en los agentes subalternos simples efectos del discurso?; ¿no han denunciado el escándalo al que se refiere Sahlins en el sentido de romper con el esencialismo, reconectando las historias y adoptando una perspectiva relacional?¹; ¿no han participado los Estudios Etnohistóricos en la modificación de las maneras de pensar la cultura? Desde los trabajos pioneros de Nathan Wachtel, Thierry Saignes y Martha Bechis hasta los más recientes citados anteriormente, el trabajo etnohistórico ha participado de la historización de las categorías analíticas de la antropología y de la complejización de las categorías analíticas de la historia. A la manera del proyecto de los Estudios Subalternos, han intentado hacer de los grupos subalternos los sujetos de su propia historia. En este marco, la deconstrucción no ha sido un fin sino un medio para denunciar el “robo de la historia”, evocado recientemente por Jack Goody (2010)². Pues el esfuerzo por rescatar la agentividad de los subalternos condujo a la crítica de las categorías usadas por los grupos hegemónicos para clasificar, normalizar y,

¹ “It is no exaggeration to say that anthropology, by virtue of its traditional concepts of societies and cultures as self-organized monads, has been implicated for centuries in a major theoretical scandal. It all began in the latter part of the eighteenth century with the German Counter-Enlightenment ideas of national cultures and national characters. The scandal is that while cultures were thus conceived as autonomous and sui generis, they have always been situated in greater historical fields of cultural others and largely formed in respect to one another. Even autonomy is a relation of heteronomy. But our major theories of cultural order, based one and all on insular epistemologies, presuppose that societies are all alone and that cultures as it were make themselves. Or at least such have been the assumptions until very recently when these theories got knocked around by globalization and postmodernism” (Sahlins 2010).

² Es dable observar que los trabajos etnohistóricos latinoamericanistas están ausentes de esta obra de Jack Goody así como del último libro de James Scott (2009) y de la síntesis sobre los estudios postcoloniales compilada por Marie-Claude Smouts en Francia (2007).

consecuentemente, invisibilizar a los grupos dominados. Al igual que en los Estudios Postcoloniales y Subalternos, el intento de visibilizar a los grupos subalternos se acompañó de un esfuerzo, no menos notable, por desnaturalizar los mecanismos de dominación que contribuyeron a invisibilizar a esos grupos. La tarea de reconstrucción estuvo siempre íntimamente articulada al trabajo de deconstrucción³.

Intentar dar cuenta de “¿por qué?” los Estudios Etnohistóricos ocupan una posición subordinada dentro del campo historiográfico actual supone interrogarse sobre el “¿cómo?” han llegado a ocuparla. Ello implica examinar los mecanismos que contribuyen a la constitución y estructuración de los espacios disciplinarios a nivel nacional, continental e internacional. Aunque esta tarea excede obviamente mis competencias y me llevaría a salir de los límites de estas breves notas me gustaría, sin embargo, esbozar algunas pistas de reflexión al respecto. Pues, como bien lo dice Ana María Lorandi, se trata de “abrir caminos al andar” para imaginar, escrutando el pasando y analizando el escenario presente, un futuro posible para los Estudios Etnohistóricos.

DE LA HISTORIA DE LOS SUBALTERNOS AL PASADO-PRESENTE ALTER-NATIVO

Para entender cómo los Estudios Etnohistóricos llegaron a ser tan subalternos como su objeto de estudio, convendría realizar una investigación socio-histórica que tome en cuenta las dinámicas académicas y políticas, nacionales e internacionales, de los últimos 40 años. En espera de que esta ardua tarea colectiva sea emprendida, y a título de hipótesis de trabajo, me atrevería a colocar algunos mojones con el fin de ubicarnos en esos tiempos de tempestad ya no sólo en Andes sino en el mundo.

La posición subordinada que ocupan los estudios etnohistóricos dentro del campo disciplinario se debe, en primer lugar, a la “poca nobleza” de su objeto de estudio. No se trató de estudiar las grandes instituciones coloniales desde los centros de poder sino las formaciones sociales ubicadas en los márgenes del imperio, del estado, del mercado y de la nación. En segundo lugar, los resultados de sus investigaciones no sirvieron para alimentar la

³ Resumiendo el propósito de los estudios Postcoloniales y Subalternos, Jacques Pouchepadass escribe: “*Le propos central de la critique postcoloniale qui émerge dans les années 1980 est donc de ‘déconstruire’ le savoir colonial et ses présupposés: l’urgence est désormais de critiquer le colonialisme sous l’angle épistémique, en tant que configuration particulière du rapport entre savoir et pouvoir et problème de politique de la représentation*” (2007: 179).

narrativa nacional dominante pues se trataba, precisamente, de desnaturalizar al estado y la nación. En tercer lugar, la mayor parte de la producción etnohistoriográfica se realizó en los países llamados del “Sur”, en castellano o en portugués, y son escasos los trabajos etnohistóricos “clásicos” que fueron traducidos al inglés.

Ahora bien, la relativa invisibilidad de los aportes de los estudios etnohistóricos remite también a razones internas al campo regional considerado. Se podría decir que no existe una comunidad científica *per se*. Se observa la ausencia de una revista de referencia a nivel del subcontinente y las pocas revistas de etnohistoria ocupan un lugar marginal dentro del espacio de las revistas científicas, más aún si se considera el nuevo sistema hegemónico de indexación ISI y Scielo. Aunque se realizan congresos internacionales de etnohistoria, esos no han tenido la regularidad y la sistematicidad esperadas. Además, cabe reconocer que los etnohistoriadores no se han tomado el tiempo para detenerse a ver lo que realmente estaban haciendo. No hubo ejercicio sistemático de reflexividad. Nunca se han dedicado a realizar síntesis y a debatir con las otras grandes corrientes de estudios que emergían en el mismo momento en otros lugares del mundo.

De manera más profunda, diría que no se ha reflexionado lo suficiente sobre el posicionamiento del etnohistoriador en las sociedades latinoamericanas actuales. En otras palabras, no se ha considerado el estatus de la producción etnohistoriográfica desde el presente político pues aunque los etnohistoriadores han intentado repensar las dinámicas coloniales, no han articulado esta tarea a la de “explorar las condiciones de posibilidad de los saberes, los procedimientos de construcción de categorías y las modalidades de legitimación de los conocimientos” (Chivallon 2007: 401). En otras palabras, no han vinculado su reflexión sobre la historia con un cuestionamiento sobre el pasado y sus usos (Traverso 2005).

Desde este punto de vista, me parece que la reciente emergencia de lo que llamaría los “Estudios Históricos Alter-Nativos” abre un nuevo camino que habría que explorar con mucha atención (Marimán *et al.* 2006). La representación de lo indígena en el “Nuevo Mundo” es compleja, pues aunque los “indígenas” son hoy en día ciudadanos de las naciones latinoamericanas, el colonialismo y el racismo de los que son objeto se perpetúan bajo nuevas formas. El pasado parece no haber pasado y es a partir de su condición subalterna presente que los estudiosos alter-nativos hacen nuevas preguntas al pasado y deconstruyen el mito del conocimiento en tanto que contenido fijo (Trouillot 1995: 147). Lo que denuncian, por ejemplo, los estudiosos mapuche es menos el estatus del indígena en la historia que el presente racista a partir del cual las representaciones sobre el pasado están construidas (Marimán *et al.* 2006). Desde su condición socio-histórica presente, interrogan nueva

y diferentemente al pasado y proponen nuevas periodizaciones. Al no leer la historia desde el prisma de la nación chilena o argentina rompen con el finalismo o la teleología nacionalista. Aprehenden la historia de su pueblo desde otro tipo de territorialidad, el *Wallmapu* (Boccara 2006; Caniuqueo 2006). Interpretan los acontecimientos de fines del siglo XIX (Pacificación de la Araucanía, Conquista del desierto) desde las nociones de pérdida de soberanía, colonialismo o genocidio⁴. Interrogan directamente la relación entre la producción y el uso del conocimiento. Se inscriben así en la continuidad de la reflexión de Michel-Rolph Trouillot, quien destacó que “el valor de un producto histórico no puede ser evaluado sin tomar en cuenta tanto el contexto de su producción como el contexto de su consumo” (Trouillot 1995: 146). Finalmente, contribuyen a derribar la dicotomía discutible y rígida entre historia y memoria. Nos obligan a vislumbrar la posibilidad de construir un saber realmente intercultural, a deshacernos del monopolio epistémico estado-nacional para valorar la “pluriversidad” (Escobar 2010). Desde la perspectiva renovadora de los Estudios Etnohistóricos Alter-Nativos, pareciera ser que el problema de los estudios etnohistóricos del último cuarto del siglo XX es que tendieron a producir el pasado como una entidad distinta, separada del presente. Los Estudios Etnohistóricos Alter-Nativos nos invitan, desde un presente donde las instituciones hasta ahora consideradas fijas empiezan a fisurarse -estado, nación, progreso, ciencia objetiva-, a posicionarnos desde la historicidad de nuestra condición humana y social aquí y ahora. Son portadores de un mensaje científico y político fuerte: el pasado no es historia (Trouillot 1995: 143); y si no queremos que la etnohistoria sea un capítulo más en la narrativa de la dominación global tenemos que tomar este contra-discurso en serio. El pasado no existe independientemente del presente; es en sí mismo una parte constitutiva de una colectividad. Por lo tanto, el hecho de saber cuándo empieza el pasado de un grupo debe ser sometido a debate. La cuestión es saber quién tiene legitimidad para recordar. Es ahí donde la tarea de escritura del pasado no puede ser desvinculada del ejercicio reflexivo con respecto de las condiciones sociales presentes de producción de la historia. La construcción del pasado es construcción de identidades en el presente. La relevancia de un acontecimiento que ocurrió en el pasado depende de lo que está en juego en el presente. Si consideramos con Trouillot que la historicidad tiene dos lados, el proceso social y lo que se cuenta de este proceso, la presencia de nuevos historiadores que, desde su condición histórica específica, narran otras historias no puede dejar de

⁴ Remitimos al volumen de la revista *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana* (Vol. 1 (2), 2011) dedicado a la cuestión del genocidio en la Argentina durante los siglos XIX y XX.

plantear nuevas preguntas pues redefinen los términos a partir de los cuales las situaciones pasadas se encuentran narradas y reconstruidas. La cuestión, por lo tanto, no es saber lo qué es la etnohistoria sino cómo funciona la etnohistoria (Trouillot 1995: 25). Lo que importa son las condiciones de producción de las narrativas y la manera como el diferencial de poder en el presente determina las representaciones del pasado. Y en la medida en que los pueblos originarios emergieron como unos agentes sociales protagónicos en la crítica de la modernidad capitalista, nacional y estatal contemporánea de América Latina, no es de extrañar que sus producciones cuestionen tanto la representación del pasado como los modos de escritura del pasado y la formación de identidades sociales, políticas y profesionales en el presente. Reconocer este hecho, no es adoptar una postura posmoderna. Es demostrar que la crítica no es una simple palabra sino una herramienta reflexiva compartida por todos los seres humanos. Es romper con las falsas jerarquías y dicotomías arbitrarias que contribuyen a reproducir la dominación pasada en el presente. El grito mapuche que nos dice: “!...Escucha winka...!” tiende a mostrar que mientras algunos discuten sobre el hecho de saber qué es o era la etnohistoria, otros toman la historia en sus manos (Trouillot 1995: 153). La historia no se escribe en el cielo puro de las ideas, siempre se inserta dentro de una narrativa nacional o regional dominante, nutre el imaginario nacional, contribuye a sacralizar las memorias y a producir lugares de memoria, por definición legítimos. Una de las nuevas tareas es, por lo tanto, entrar en diálogo con esas historias alter-nativas; no porque pensemos que estos historiadores tengan una “cultura diferente” a la “nuestra” sino porque me parece que, del mismo modo que los escritores anticoloniales de los años 1950 y 1960 -A. Césaire, F. Fanon, A. Memmi-, es desde su condición histórica específica que pueden aportar a la relectura del pasado-(presente) colonial y a la manera de reconstruirlo. Los problemas de la historicidad, de los usos del pasado y de las políticas de la memoria no son exteriores a la disciplina. Son desafíos internos puesto que existen pueblos indígenas para los cuales la representación de su historia se ha convertido en un *enjeu* de lucha. Existen historiadores indígenas que critican el carácter eurocéntrico de la disciplina desde los márgenes del campo académico y en tanto historiadores profesionales. La tempestad que están atravesando los estados nacionales nos propulsa hacia un nuevo periodo de re-imaginación de la nación, de reconfiguración del estado y de una redefinición de las formas de gobernar en las que las experiencias históricas de los que fueron construidos y excluidos como “Otros” tienen un rol protagónico. La cultura se ha politizado, es un terreno de lucha para los grupos dominados que tienden no sólo a repensar la historia sino a poner en tela de juicio los lugares de memoria dominantes que han contribuido a crear lugares de no-memoria o de olvido. Las memorias subalternas re-emergen y

con esta reemergencia, todo el edificio historiográfico parece tambalear sobre sus bases. Las historicidades, construcciones y usos del pasado, así como las memorias se ubican definitivamente, lo quiera uno o no, en el centro de la reflexión etnohistoriográfica de hoy en día (Whitehead ed. 2003). La escritura de las historias de los indígenas ya no puede realizarse sin considerar las historias, memorias y epistemologías alter-nativas.

BIBLIOGRAFÍA

Boccara, Guillaume

2002. Etnogénesis, etnificación y mestizaje. Un estudio comparativo. En Boccara, G. (ed.); *Colonización, Resistencia, y Mestizaje en las Américas*: 47-82. Lima/ Quito, Abya-Yala/ IFEA.

2003. Rethinking the Margins/ Thinking from the Margins: Culture, Power, and Place on the Frontiers of the New World. *Identities: Global Studies in Culture and Power* 10-1: 59-81.

2006. The Brighter Side of the Indigenous Renaissance. *Nuevo Mundo/ Mundos Nuevos*, <http://nuevomundo.revues.org/2405>.

2008. *Los vencedores. Historia del pueblo mapuche en la época colonial*. Santiago/ San Pedro de Atacama, Universidad de Chile/ Universidad Católica del Norte.

Caniuqueo, Sergio

2006. Siglo XX en *GULUMAPU*: de la fragmentación del *WALLMAPU* a la unidad nacional Mapuche. 1880-1978. En Marimán, P., et al.; *¡... Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*: 129-217. Santiago, LOM.

Chivallon, Christine

2007. La quête pathétique des études postcoloniales. En Smouts, M-C. (comp.); *La situation postcoloniale. Les postcolonial studies dans le débat français*: 387-402. Paris, Les Presses de Sciences Po.

De Jong, Ingrid

2004. De la asimilación a la resistencia: disputas en torno al pasado entre la población indígena de Los Toldos (Provincia de Buenos Aires). *Cuadernos de Antropología Social* 20: 131-150.

Escobar, Arturo

2010. América Latina en una encrucijada ¿Modernizaciones alternativas,

posliberalismo o posdesarrollo? En Bretón, V. (ed.); *Saturno devora a sus hijos. Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas*: 33-85. Barcelona, Icaria.

Escobar, Antonio, Romana Falcón y Raymond Buve (coords.)
2010. *La arquitectura del poder. Naciones, nacionalismos y estados en América Latina*. Siglos XVIII, XIX y XX. México, El Colegio de México.

Escolar, Diego
2007. *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires, Prometeo Libros.

Fausto, Carlos y Michael Heckenberger
2007. *Time and Memory in Indigenous Amazonia. Anthropological Perspectives*. Gainesville, University Press of Florida.

Giudicelli, Christophe
2007. Encasillar la frontera. Clasificaciones coloniales y disciplinamiento del espacio en el área diaguito-calchaquí (S. XVI-XVII). *Anuario IEHS* 22: 161-212.
2009. Calchaquí ou le syndrome de Ferdinandea, *Nuevo Mundo/ Mundos Nuevos*, <http://nuevomundo.revues.org/index57650.html>

Giudicelli, Christophe (ed.)
2010. *Fronteras movedizas. Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas*. México, El Colegio de Michoacán/ CEMCA.

Goody, Jack
2010. *Le vol. de l'histoire. Comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du Monde*. Paris, Gallimard.

Hill, Jonathan (ed.)
1988. *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana, University of Illinois Press.
1996. *History, Power, & Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa, University of Iowa Press.

Lucaioli, Carina
2011. *Abipones en las fronteras del Chaco. Una etnografía histórica*

sobre el siglo XVIII. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología (SAA).

Mallon, Florencia

1994. The promise and dilemma of Subaltern Studies. Perspectives from Latin American History. *American Historical Review* 99 (5): 1491-1515.

Mandrini, Raúl y Sara Ortelli

1995. Repensando viejos problemas: observaciones sobre la araucanización de las Pampas. *Runa* XXII: 135-150.

Marimán, Pablo, Sergio Caniuqueo, José Millalén y Rodrigo Levil

2006. *¡... Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago, LOM.

Martínez Cereceda, José Luis

1998. *Pueblos del Chañar y el Algarrobo. Los Atacamas en el siglo XVII*. Santiago, Dibam Ediciones.

2011. *Gente de la tierra de guerra. Los lipes en las tradiciones andinas y el imaginario colonial*. Lima/Santiago, Pontificia Universidad Católica del Perú/ Dibam.

Nacuzzi, Lidia

1998. *Identidades impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

Naepels, Michel

2010. Anthropologie et histoire. De l'autre côté du miroir disciplinaire. *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 4/65: 873-884.

Ortelli, Sara

1996. La "araucanización" de las pampas: ¿Realidad histórica o construcción de los etnólogos? *Anuario del IEHS* 11: 203-225.

Pouchepadass, Jacques

2007. Le projet critique des *Postcolonial Studies* entre hier et demain. En Smouts, M-C. (comp.); *La situation postcoloniale. Les postcolonial studies dans le débat français*:173-218. Paris, Les Presses de Sciences Po.

Prakash, Gyan

1994. Subaltern Studies as Postcolonial Criticism. *American Historical Review* 99-5: 1475-1490.

Sahlins, Marshall

2010. Stanger-Kings and Stranger-Kin: The Alterity of Power and Vice-Versa. Paris, EHESS.

Salomon, Frank y Stuart Schwartz

2000. New Peoples and New Kinds of People: Adaptation, Readjustment, and Ethnogenesis in South American Indigenous Societies (Colonial Era). En Salomon, F. & S. B. Schwartz (eds.); *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas. South America, Part 2*: 443-501. Cambridge, Cambridge University Press.

Scott, James

2009. *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven, Yale University Press.

Smouts, Marie-Claude

2007. *La situation postcoloniale. Les postcolonial studies dans le débat français*. Paris, Les Presses de Sciences Po.

Traverso, Enzo

2005. *La passé, mode d'emploi. Histoire, mémoire, politique*. Paris, La fabrique éditions.

Trouillot, Michel-Rolph

1995. *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston, Beacon Press.

Vezub, Julio Esteban

2009. *Valentín Saygüequé y la "Gobernación Indígena de Las Manzanas". Poder y etnicidad en la Patagonia septentrional (1860-1881)*. Buenos Aires, Prometeo Libros.

Wachtel, Nathan

1966. Structuralisme et histoire. A propos de l'organisation sociale de Cuzco. *Annales, ESC* 21 (1): 71-94.

Whitehead, Neil (ed.)

2003. *Histories and Historicities in Amazonia*. Lincoln & London, University of Nebraska Press.

Wilde, Guillermo

2009. *Religión y poder en las misiones Guaraníes*. Buenos Aires, Editorial Sb.

Cristóbal Aljovín de Losada*

Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad Nacional Mayor de San Marcos

REFLEXIONES SUELTAS RESPECTO AL ESCRITO: ¿ETNOHISTORIA, ANTHROPOLOGÍA HISTÓRICA O SIMPLEMENTE HISTORIA? DE ANA MARÍA LORANDI

Mis reflexiones sobre el escrito de Ana María Lorandi no serán sistemáticas ni abarcarán el conjunto de los temas tratados. Serán, sobre todo, acotaciones relacionadas a mi propia experiencia como historiador del periodo republicano temprano e interesado en la cultura política y, de igual manera, algunas curiosidades personales algo ajenas a mi trabajo como historiador del período mencionado.

El texto de Lorandi expone un conjunto de lecturas cuyas posiciones teóricas y metodológicas apuestan por una convergencia entre la historia y la antropología. La propuesta presentada es parte de una tendencia de la historiografía crítica, en la mayoría de los casos, del marxismo duro de la post segunda guerra mundial, y que se ha ido desarrollando en la mayoría de los casos desde fines de la década de 1970. En mucho, la propuesta de Lorandi forma parte del *mainstream* del quehacer de un grupo importante de historiadores. Los autores citados en el texto de Lorandi apuestan, de un modo u otro, por la importancia de estudios de la cultura. No es una apuesta contra corriente; es, más bien, parte -como lo he dicho- del mundo académico de hoy en día.

De modo claro, la Dra. Lorandi cree, como muchos de nosotros, que la cultura es fundamental para comprender una sociedad. Es a través de ella que comprendemos “la realidad” y “actuamos”. Para referirme a los temas de mi interés, la cultura política nos explica nociones de justicia, autoridad y poder, entre otras variables. En cambio, hay otros temas políticos que la cultura política no ayudaría dilucidar. Para explicar las causas de la primera o segunda guerra mundial se requiere de otro tipo de análisis, también la

* E-mail: caljovin@gmail.com

derrota de Napoleón en Waterloo se explica a través de otras variables. En pocas palabras, una aproximación cultural es útil dependiendo del tema de investigación. No creo en el imperialismo cultural ni en el economicista; es decir que no todo lo explica la cultura ni la economía.

CULTURA POLÍTICA

El profesor Keith Baker (1990) tiene una definición de cultura política en la introducción de su libro *Inventing the French Revolution* sumamente interesante y constantemente citada que vale la pena citarla en extenso:

[Este enfoque] ve la política como algo referido a la formulación de demandas; como la actividad a través de la cual las personas y grupos de cualquier sociedad expresan, negocian, implementan e imponen demandas rivales [...]. Ella comprende la definición de las posiciones relativas de los sujetos desde las cuales personas y grupos pueden (o tal vez no) legítimamente formular demandas el uno al otro, y por lo tanto de la identidad y las fronteras de la comunidad a la que pertenecen. Constituye también los significados de los términos en los cuales se enmarcan estas demandas, la naturaleza de los contextos a los cuales se refieren, y la autoridad de los principios según los cuales se las hace obligatorios. Ella da forma a las constituciones y poderes de las agencias y procedimientos a través de los cuales se resuelven las controversias... De este modo, la autoridad política es, desde esta perspectiva, esencialmente una cuestión de autoridad lingüística (Baker 1990: 4-5)

En la definición de Baker se enfatiza cómo a través de la cultura política, comprendemos el mundo y actuamos enfatizando acciones de conflicto. Sin embargo, desde los estudios andinos, hay otros peligros en cómo definir cultura. De allí que el que escribe y Nils Jacobsen (2007), en el libro *Cultura política en los Andes (1750-1950)*, definimos cultura política del siguiente modo:

La cultura política asume que la cultura da un significado a las acciones humanas. La comprendemos como un conjunto maleable de símbolos, valores y normas que constituyen el significado que une a las personas con las comunidades sociales, étnicas, religiosas, políticas y regionales (Jacobsen y Aljovín de Losada 2007: 13).

Al definir como “un conjunto maleable de símbolos, valores” se trata de huir de definiciones esencialistas de algún grupo humano.

El esencialismo es uno de los mayores problemas de los estudios de la cultura. Entre los indigenistas peruanos, hay varios ejemplos de una comprensión de la cultura “indígena” esencialista. Un ejemplo de ello es Luis E. Valcárcel. Entre su obra podemos citar su famoso libro *Tempestad en los Andes*, publicado en el año de 1927. De modo bastante naive, visto de nuestros días, Valcárcel proponía una cultura andina homogénea, sin mayores transformaciones. Es por ello que la definición de cultura como algo maleable y ligero -no pesado- resulta fundamental. Hay que dejar de imaginar las culturas en términos de pureza cultural. En caso contrario, los cambios y los intercambios son difíciles de explicar. De ese modo comprendemos -una de las inquietudes del trabajo de Lorandi- la relación entre lo local y lo global.

Los medios de comunicación tienden a encasillar a grupos humanos en términos esencialistas y con categorías tajantes. En el Perú, la polémica que se generó en torno a la cultura aimara a partir del linchamiento del alcalde y de un regidor por una turba de unas 10.000 personas de la ciudad de Ilave, Puno, en el año 2004 es sumamente interesante. Los actos de violencia duraron varias horas, y los medios de comunicación alertaban al “país” de lo que ocurría; mientras el ministro del interior, Fernando Rospigliosi, no sabía cómo reaccionar. Temía que un enfrentamiento con la turba aumentara la violencia con la posibilidad de que ocurrieran varias muertes. El debate en torno a los linchamientos fue áspero en los medios de comunicación, concentrados sobre todo en la capital de Perú, Lima. Para muchos, la explicación de los hechos reside en la cultura aimara, una cultura violenta por esencia. Para otros, la falta de Estado explicaba los actos. Me interesa resaltar la primera explicación -la violencia de la cultura aimara- y cómo los medios y muchos de nosotros caemos con facilidad en la trampa de los esencialismos y dejamos de lado otro tipo de explicaciones.

FRANÇOIS GUERRA Y FRANÇOIS FURET

Mis trabajos y los de otros muchos han sido influenciados por los trabajos de François Guerra. Entre su obra, destaca: *Modernidad e independencias: ensayos sobre las revoluciones hispánicas* publicado en 1992, allí resalta temas como la sociabilidad, el imaginario político, los debates constitucionales y los cambios revolucionarios. El trabajo de Guerra estuvo relacionado con los estudios sobre la revolución francesa liderados por François Furet, cuyo referente es *Pensar la revolución* publicado en francés en 1978. Dichos trabajos, con otros, transformaron los estudios políticos. No fue una total

reinención; más bien inclinaron la balanza hacia una forma de pensar la historia política más compleja y en dialogo con otras disciplinas. El libro clásico de Marc Bloch, *Los Reyes Taumaturgos* de 1924, es un excelente ejemplo de una historia política con una fuerte reflexión cultural. El mismo Bloch hace referencia constante a trabajos de antropología para dilucidar el don de la curación de los reyes franceses e ingleses.

Regresando a Furet, este refuerza no sólo el diálogo con las otras ciencias sociales -la sociología y la antropología-; sino también con la filosofía política. Como decía Furet, no estudió filosofía porque le parecía muy “heavy” y la historia política como la hacían sus contemporáneos era muy “light”. Por ello combinó la historia con la filosofía y escribió una suerte de historia política filosófica en aras de comprender el mundo democrático. Este último término comprendido a la manera de Alexis Tocqueville en su libro clásico *Democracia en América* ([1853-1840] 2000). En mucho, la historia política decimonónica tiene grandes deudas con la filosofía política.

No se puede comprender los estudios de cultura política, o los de historia política en general, sin reconocer la deuda relativa al debate con la historiografía marxista. Dicho debate enriqueció la forma de estudiar la política. A partir del debate con el marxismo, se plantearon una serie de temas desde otros ángulos. Dejando de lado el espinoso tema de la cultura en el marxismo, veamos tan solo dos: el estado y la narrativa histórica. En torno al Estado; por ejemplo, se debatió la autonomía de este frente a los grupos de poder o, para ponerlo en vocabulario marxista, si el Estado expresaba tan solo a la clase dominante. El regreso al estudio del Estado implicó una cierta autonomía de éste frente a los diferentes grupos de poder.

El segundo ejemplo: la narrativa histórica. La historia se comprende narrando el proceso. Un grupo de intelectuales liberales, y de otras tendencias no-marxistas, fueron duros críticos de una comprensión teleológica de la historia. Parece un tema sencillo en la actualidad. Sin embargo, en el quehacer del historiador, desde otro ángulo que el marxista, cuesta mucho comprender que lo que sucedió en el pasado no necesariamente debió ocurrir. El historiador lee el pasado desde el presente, y se olvida que cada momento de la historia es un presente con un grupo limitado de alternativas.

¿Cómo comprender la revolución francesa? Para Furet y sus seguidores, la cuestión de la Revolución es el cambio de la cultura política. Explicar las transformaciones es uno de los grandes problemas del estudio de las culturas políticas. Tengo la impresión de que muchos de los trabajos más que explicar los cambios, dan constancia de que han ocurrido dichos cambios. Cambios, mutaciones, transformaciones -como se prefiera la definición- siempre ocurren. Hay momentos de cambios sutiles y, en pocos momentos, los hay de modo abrupto, acelerado. A éstos últimos muchos historiadores los llaman

momentos revolucionarios. Desde una perspectiva de cultura política, el orden de las cosas no solo cambia sino también -y creo que es lo esencial en los estudios de la cultura política- la percepción del orden de las cosas cambia; es decir que la autoridad, la justicia, la sociedad -entre otros- son comprendidas de otro modo.

LO CULTURAL Y LO NO CULTURAL

Un aspecto poco tratado en el trabajo de Lorandi es la relación entre cultura y cómo los aspectos no culturales influyen en ella. Aquí me quiero referir a tres investigadores: John Murra, Robert Fogel y Reinhart Koselleck.

En *Formaciones económicas y políticas del mundo andino* del año 1975, John Murra, uno de los fundadores de la etnohistoria, plantea la compleja relación entre historia y geografía. El espacio andino compuesto de diversos pisos ecológicos, de algún modo, influyó en la cultura de los andinos. La población andina debió responder a la geografía. Su respuesta fue a través del control de diversos pisos ecológicos de cada grupo étnico. De este modo, controlaban una variedad de productos y se protegían de las heladas. El territorio de los grupos étnicos andinos fue una suerte de archipiélago que contenía diversos pisos ecológicos; es decir, los grupos étnicos no controlaron un territorio continuo; más bien ejercieron su dominio sobre un territorio discontinuo cuya meta era asegurar una gran variedad de productos.

El libro de Robert Fogel, *The Escape from Hunger and premature death, 1700-2100: Europe, America and the Third World*, publicado en 2004 nos advierte cómo la salud de las personas ha cambiado durante el siglo XX. Antes de 1900, la población era muy enfermiza, con enfermedades crónicas desde una edad más temprana y con una estatura promedio menor que la actual. Las medidas de salubridad, la alimentación y la medicina han transformado radicalmente la vida humana. La perspectiva de vida ha aumentado. De igual modo, Fogel menciona que las desigualdades de salud entre ricos y pobres se han reducido: las diferencias de altura y de perspectiva de vida entre ambos grupos han disminuido notablemente.

Me pregunto cómo es la relación entre salud y cultura. Una buena salud o una mala salud afectan la psicología humana, y es conocido que ciertas carencias afectan nuestra percepción de las cosas: aumentan nuestra violencia, o generan alucinaciones, etc. Aunque es un tema poco explorado por nosotros, la salud y la cultura se entrelazan. Una sensibilidad religiosa como la descrita en el libro clásico de Norman Cohn, *En Pos del Milenio. Revolucionarios, milenaristas y anarquistas místicos de la edad media* (1972), publicado en inglés en 1961, es más propensa en sociedades cuya población

carece de una buena alimentación y hábitos de higiene. Esto facilita que las personas tengan alucinaciones. Durante el siglo XX, las condiciones físicas del ser humano han mejorado y, de seguro, el funcionamiento de la mente humana ha debido cambiar.

En la Introducción al *Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana*, Koselleck se pregunta por la relación entre lo lingüístico y lo extralingüístico. Es uno de los grandes temas de la historia conceptual, y uno de los menos trabajados. Dicha pregunta entre lo lingüístico y extralingüístico toma un fuerte cariz, en especial en momentos de aceleración de las mutaciones semánticas del lenguaje político. La pregunta se centra entre la cosa y la no existencia de un referente lingüístico claro. Koselleck considera dos métodos de estudio: el semasiológico, el más común, estudia todos los significados de un término relacionados a las estructuras políticas y sociales y sus modificaciones; mientras el método onomasiológico:

considera todas las designaciones referidas a un estado de cosas determinado, sólo se tendrá en cuenta en la medida en que designaciones relacionadas y sinónimos proporcionen indicios de la multiplicidad histórica, o en la medida en que como designaciones nuevas que se imponen los proporcionen acerca de cambios sociales y políticos. Aun cuando el estudio semasiológico tiene una primacía de carácter técnico, debido a que se llega a los conceptos desde las palabras que los contienen, el estudio onomasiológico pasa a veces a primer plano porque se busca la transformación de estructuras históricas, es decir, de contenidos extralingüísticos, en el medio lingüístico (Koselleck Ms. Traducción del alemán de Luis Fernández Torres).

La relación entre lo lingüístico y extralingüístico propuesta por Koselleck es muy atractiva, mencionada oralmente con pasión en seminarios; pero poco explorada en los estudios conceptuales, basados mayoritariamente en la confección de diccionarios, al estilo de los proyectos de *Iber concepts*, dirigido por Javier Fernández Sebastián¹. Un trabajo onomasiológico demanda estudios muy difíciles por sus exigencias teóricas, metodológicas y de fuentes. Hay que tener un gran dominio del contexto, valga la redundancia de lo lingüístico y lo extralingüístico, y la transformación de ambos. Uno de los grandes problemas de los estudios de la cultura son las mutaciones. Al final, es uno de los temas espinosos del libro de Marshall Sahlins (1987), *Islands of history*, muy citado por Lorandi.

¹ Cfr. Fernández Sebastián, J. (dir), C. Aljovín de Losada, J. Feres Júnior *et al.* (2009).

Para terminar, los últimos párrafos expresan la necesidad de una mejor comprensión de factores no culturales en relación con la cultura. Obviamente, no postulo una relación al estilo marxista de dependencia aunque tampoco la cultura es un ente con vida propia. Sin embargo, y estoy convencido de ello, es a través de la cultura que comprendemos y actuamos en el mundo. Es parte fundamental de la condición humana.

BIBLIOGRAFÍA

Aljovín de Losada, Cristóbal y Nils Jacobsen (eds.)

2007. *Cultura política en los Andes (1750-1950)*. Lima, Fondo Editorial Universidad Mayor de San Marcos/ Cooperación Regional Francesa para los Países Andinos/ Instituto Francés de Estudios Andinos.

Baker, Keith

1990. *Inventing the French Revolution*. Cambridge, Cambridge University Press.

Bloch, Marc

2006. *Los Reyes Taumaturgos*. México, Fondo de Cultura Económica.

Cohn, Norman

[1961] 1972. *En pos del milenio. Revolucionarios, milenaristas y anarquistas místicos de la edad media*. Madrid, Barral Editores. (Primera edición en inglés).

Fernández Sebastián, Javier (dir.), C. Aljovín de Losada, J. Feres Jr, et al.

2009. *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*. Madrid, Fundación Carolina/ Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales/ Centro de Estudios Políticos Constitucionales.

Fogel, Robert

2004. *The Escape from Hunger and premature death, 1700-2100. Europe, America and the Third World*. Cambridge, Cambridge University Press.

Furet, François

1978. *Penser la Révolution Française*, Paris, Editions Gallimard.

Guerra, François

1992. *Modernidad e independencias: ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. Madrid, Mapfre.

Jacobsen, Nils

2007. En pocas y en muchas palabras: una perspectiva pragmática de las culturas políticas, en especial para la historia moderna de los Andes. En Aljovín de Losada, C. y N. Jacobsen (eds.); *Cultura política en los Andes (1750-1950)*: 13-40. Lima, Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos/ Cooperación Regional Francesa para los Países Andinos/ Instituto Francés de Estudios Andinos.

Koselleck, Reinhart

Introducción al Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana, seguida del prólogo al séptimo volumen de dicha obra (Traducción y notas de Luis Fernández Torres). Ms.

Murra, John

1975. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

Sahlins, Marshall

1987. *Islands of history*. Chicago, The Chicago University Press.

Tocqueville, Alexis

[1853-1840] 2000. *La Democracia en América*. Ciencia Política. Madrid, Alianza Editorial. (Dos tomos, primera edición en francés).

Valcárcel, Luis E.

1927. *Tempestad de los Andes*. Lima, Ed. Minerva.

Marco Curátola Petrocchi*

Pontificia Universidad Católica del Perú

LOS CINCO SENTIDOS DE LA ETNOHISTORIA

En el ensayo “¿Etnohistoria, antropología histórica o simplemente historia?” Ana María Lorandi hace una serie de hondas reflexiones sobre la naturaleza, los alcances epistemológicos y las relaciones recíprocas de estos campos disciplinarios, problemáticas que en parte había ya abordado en otra contribución publicada hace unos años en esta misma revista (Lorandi y Wilde 2000). De lo expresado en ambos trabajos se colige que la estudiosa, por lo demás ya coautora de un apreciable manual sobre la etnohistoria andina (Lorandi y Del Río 1992), considera a la *etnohistoria* como una disciplina anacrónica e inadecuada en el contexto actual de las ciencias histórico-sociales, la cual debería ser dejada de lado, a favor de la más omnicomprensiva y epistemológicamente -y políticamente- correcta antropología histórica, o sencillamente disolverse en el *mare magnum* de la *historia*, la ecuménica ciencia del pasado de la humanidad. Los cuestionamientos al nombre y a la noción misma de “etnohistoria” no son una novedad. Hace más de 60 años, cuando el término etnohistoria recién empezaba a circular en el mundo académico, el historiador y antropólogo belga Jan Vansina, desde las páginas del primer número del *Journal of African History* (1960), ya criticaba su uso, considerándolo del todo innecesario, y hacía un llamado a que se lo desechara y se hablara sencilla y directamente de *historia*, como escribía en las conclusiones de un ensayo sobre los métodos por él seguidos en el registro de las tradiciones orales de los Kuba del Kasai (Congo):

History is a science which uses the results of many auxiliary sciences. In fact any science can be auxiliary in a particular case. So history in illiterate societies is not different from the pursuit of the past in literate ones, because it uses archaeological, linguistic, anthropological, and even (for dating purposes) astronomical evidence such eclipses. And there is therefore no

* E-mail: mcurato@pucp.edu.pe

need to coin a special term, such as ethnohistory just for this reason (Vansina 1960: 53. El subrayado es nuestro).

Pocos años más tarde, Henri Brunschwig en un artículo, significativamente titulado “Un faux problème: l’Etno-histoire” publicado en la prestigiosa revista de los *Annales*, sin medias tintas tachaba la disciplina de “mala yerba” en el campo de la historia (Brunschwig 1965: 291). Análogamente, aunque con más ponderación, Shepard Krech, en una bien documentada contribución sobre el estado de la etnohistoria a fines de la década de 1980, así como en la entrada “Ethnohistory” de la *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, llegaba a la conclusión de que hubiese sido desacertado -*ill-advised*- seguir empleando el término “etnohistoria”, sea por sus connotaciones colonialistas y discriminatorias como por ser los conceptos de “*ethnos*, etnicidad y étnico” intelectualmente oscuros -*murky intellectually*. Según el autor, esto debía ser por tanto “abolido” y sustituido por la denominación más neutra y menos susceptible de estigmatización de “antropología histórica” o de “historia antropológica” (Krech 1991: 364-365; 1996: 426).

A pesar de las reservas y las críticas de estos y muchos otros estudiosos, la American Society for Ethnohistory, fundada en 1954 “para promover la investigación interdisciplinaria de las historias de los pueblos nativos de las Américas”, tiene alrededor de 500 miembros activos y su revista, *Ethnohistory*, ha llegado en 2012 a su 59° año de publicación ininterrumpida (<http://www.ethnohistory.org/>); en la Escuela Nacional de Antropología e Historia de Ciudad de México existe, desde 1977, una carrera de Etnohistoria que otorga grados y títulos académicos en esa especialidad (cfr. Pérez y Pérez Gollán 1987: 7-13); en junio de 2011 se celebró en La Paz el *VIII Congreso Internacional de Etnohistoria*; y en la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, se imparten regularmente cursos de Etnohistoria Andina, tanto en el pregrado como en el postgrado. Además, es consabido que internacionalmente los aportes más apreciados de la historiografía peruana del siglo XX han venido de un nutrido grupo de investigadores volcados al estudio del mundo andino antiguo y colonial -como María Rostworowski, Franklin Pease, Luis Millones, Juan Ossio, Edmundo Guillén, Waldemar Espinoza Soriano, entre otros- los cuales son colectivamente conocidos como la “escuela de etnohistoria peruana”. Hay entonces que preguntarse por qué, a pesar de las duras críticas y los múltiples cuestionamientos, la etnohistoria en tierra americana esté todavía institucionalmente tan vigente y, desde el extremo norte al extremo sur del continente, haya tantos estudiosos que declaran que “hacen” etnohistoria y se reconocen como etnohistoriadores -incluido el que escribe. Quizás la respuesta radique en la misma polisemia del término, cuyas múltiples y complementarias acepciones terminan circunscribiendo

un específico campo (inter)disciplinario, dotado de un objeto, un enfoque, una metodología y toda una tradición de estudios propios. Para intentar individuar y reseñar los caracteres específicos de la etnohistoria partiremos de su historia y su relación con la arqueología.

LOS ORÍGENES DE LA ETNOHISTORIA Y SU RELACIÓN CON LA ARQUEOLOGÍA¹

De hecho la noción de etnohistoria se forjó y empezó a desarrollarse en estrecha conexión con la arqueología. Clark Wissler (1870-1947), al parecer el primero hace ya más de un siglo en utilizar el término etnohistoria en la forma adjetival *ethno-historical* (Baerreis 1961: 49), se valió de este vocablo compuesto al señalar la necesidad y la importancia, en el estudio de las antiguas culturas nativas de la región de Nueva York, de juntar las evidencias arqueológicas con las informaciones documentales. Específicamente, en la introducción de una compilación de una serie de informes, de carácter fundamentalmente arqueológico, sobre *The Indian of Greater New York and the Lower Hudson* (1909) Wissler escribía:

In the main, all have followed the same general method of reconstructing the prehistoric culture by welding together the available ethno-historical and archaeological data, a method justified by the failure to find neither local evidences of great antiquity nor indications of successive or contemporaneous culture types (Wissler 1909: XIII).

Del contexto, resulta evidente que, por “datos etno-históricos”, Wissler entendía las informaciones de carácter etnográfico que se podían hallar en documentos históricos.

En la americanística -así como en la arqueología del mundo clásico o la arqueología bíblica- la práctica de recurrir a fuentes literarias, y documentales en general, para interpretar evidencias arqueológicas es aún más antigua, posiblemente tan antigua como la disciplina misma (Willey y Sabloff 1993: 126). Sin embargo, el primer estudioso que se valió con cierta sistemática-

¹ Las observaciones sobre la relación entre etnohistoria y arqueología expuestas en el presente comentario fueron originalmente presentadas en la ponencia “The Use of Documentary Sources in Andean Protohistoric Archaeology: Some Different Cases”, leída en el simposio “Circa 1530: Integrating Archaeology and Ethnohistory in the Andes”, que Joanne Pillsbury organizó en el marco del 73rd *Annual Meeting of the Society for American Archaeology* (Vancouver, 26-30 de marzo de 2008). Nuestra participación en dicho congreso fue posible gracias al apoyo económico del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

dad de documentación histórica para estudiar vestigios de civilizaciones amerindias, y en alternar e integrar la investigación de campo con el trabajo de archivo, fue Adolph Bandelier (1840-1914). No por casualidad este pionero de la etnología y la arqueología americanas, quien efectuara la primera expedición auspiciada por el Archaeological Institute of America (1880) y explorara extensamente los territorios del Suroeste americano, el México septentrional y los Andes, haciendo del *survey* a gran escala un medio de primaria relevancia en el desarrollo de la investigación arqueológica, llegó a apasionarse por las culturas y las antigüedades indígenas a través de la lectura de crónicas y documentos coloniales en la St. Louis Mercantile Library, y falleció en Sevilla, mientras realizaba pesquisas en el Archivo General de Indias (Lange y Riley 1996: 22-25). Tan solo para quedarnos en el ámbito de sus trabajos sobre los Andes, recordaremos cómo en *The Islands of Titicaca and Koati*, de 1910 -considerado un clásico de la literatura antropológica, precisamente “por su sofisticación etnohistórica” (Hyslop y Mujica 1992: 67)- Bandelier utilizara con singular rigor una serie de fuentes publicadas e inéditas de los siglos XVI y XVII. Sus pormenorizadas descripciones de las “ruinas” de las dos islas están, en efecto, provistas de un poderoso aparato de notas, con referencias a crónicas, documentos de la administración colonial española y antiguos diccionarios quechuas y aymaras, que brindan indicaciones puntuales para la comprensión de la naturaleza y la función de diferentes sitios y materiales arqueológicos.

Además, Bandelier se preocupó de explicitar el procedimiento que seguía en la reconstrucción de la historia de las culturas indígenas, el cual -según sus propias palabras- consistía en proceder “desde lo conocido hacia lo desconocido, paso a paso”: a saber, desde contextos etnográficos y realidades históricas documentadas a través de testimonios escritos, al pasado precolonial difícilmente conocible únicamente a través de las evidencias materiales. Por este método de investigación interdisciplinario y “regresivo” (cfr. Wachtel 1990), desde el presente hacia el pasado, o “a contracorriente” (*upstream direction*) como a veces es llamado (Krech 1996: 424), Bandelier puede ser considerado un verdadero precursor, además que de la etnohistoria, también del *direct historical approach*, una metodología arqueológica preconizada en 1913 por Ronald B. Dixon² y formalizada y aplicada con notables resultados

² En el discurso pronunciado como presidente de la American Anthropological Association en ocasión de su asamblea anual que tuvo lugar en Nueva York en 1913, Dixon llegó a afirmar sin medias tintas que “*it is only through the known that we can comprehend the unknown, only from a study of the present that we can understand the past; and archaeological investigations therefore must be largely barren if pursued in isolation and independent of ethnology*” (Dixon 1913: 565; cfr. Lyman y O’Brien 2001: 308).

en la década de 1930 por William Duncan Strong (1935, 1940) y Waldo R. Wedel (1936, 1938) en el área de las Grandes Llanuras norteamericanas. El método preveía que en el estudio de las antiguas culturas nativas se partiera de realidades etnográficas e históricas conocidas, para luego remontar, a través de la estratigrafía y/o la seriación, progresivamente hacia atrás en el tiempo hasta las épocas más antiguas. Siguiendo este orden, Strong pudo reconstruir con un alto grado de precisión la historia cultural de los nativos de las Grandes Llanuras.

LA ETNOHISTORIA COMO SUBCONJUNTO DISCIPLINARIO ENTRE HISTORIA, ETNOGRAFÍA Y ARQUEOLOGÍA

El *direct historical approach*, así como el procedimiento “regresivo” de Bandelier y el método interdisciplinario propuesto por Wissler presuponían evidentemente un alto grado de conformidad entre los rasgos de las culturas tradicionales, históricas, protohistóricas y prehistóricas de una determinada área. Y, de hecho, la continuidad cultural representa una de las premisas implícitas, cuando no un verdadero axioma, de la etnohistoria entendida como un acercamiento multi e interdisciplinario que combina y coteja fuentes documentales, orales y arqueológicas con el fin de individuar los caracteres específicos y reconstruir los procesos de reproducción y desarrollo de formaciones histórico-sociales y culturales de larga duración. Esto explica, por lo menos en parte, el porqué del gran desarrollo y difusión de los estudios etnohistóricos en México y Perú, países en donde en la antigüedad hubieron sociedades altamente organizadas y complejas, que han dejado un sinnúmero de importantes testimonios arqueológicos y cuyos descendientes siguen viviendo en los mismos territorios, hablando los mismos idiomas y manteniendo, por lo menos en parte, formas de vida y pensamiento tradicionales. Emblemático, al respecto, resulta lo expresado por uno de los más eminentes estudiosos peruanos del mundo andino, Franklin Pease, quien en un artículo de la década de 1970 escribía que la etnohistoria, en cuanto terreno de encuentro de disciplinas afines -historia, arqueología y etnología-, representaba el instrumento por excelencia para

comprender la historia andina como una continuidad espacial y temporal que rebasa las fronteras coloniales y nacionales; que se refiere a un mundo que tiene una experiencia de milenios, manifestada -por ejemplo- en los criterios de acceso a la tierra y la utilización simultánea de diversos pisos ecológicos; que mantiene y elabora de nuevo cada vez su experiencia creadora para intentar un acercamiento a aquellas categorías que presidieron la

vida material y la ideología de las sociedades andinas antes y después de la invasión del siglo XVI, y que son vigentes todavía en nuestros días, aun en las ciudades. (Pease 1976-1977: 217-218)

Además, hay que señalar cómo la misma presencia en Mesoamérica y en los Andes de formaciones políticas y económicas autóctonas muy desarrolladas hizo que los españoles establecieran en esas regiones, desde los primeros años de la invasión, sus mayores centros de dominación colonial, se empeñaran en conocer a fondo los pueblos que allí vivían y tuvieran con ellos una intensa y prolongada interacción. Esto llevó a que, con relación a dichos pueblos, se fuera paulatinamente acumulando una enorme cantidad de material escrito -crónicas, memoriales, informes administrativos y expedientes judiciales- muy superior a la de cualquier otra población indígena del Nuevo Mundo. Definitivamente, la existencia de esta copiosa documentación colonial, con múltiples e importantes referencias a hechos y acontecimientos del pasado prehispánico, en conjunción con la presencia de un riquísimo patrimonio arqueológico, con una impresionante cantidad de vestigios arquitectónico-monumentales, a menudo teatro de eventos de la época prehispánica recordados o sencillamente aludidos en las tradiciones orales y las fuentes documentales, así como la pervivencia en el seno a las poblaciones indígenas y campesinas de los modernos estados nacionales de múltiples rasgos y manifestaciones culturales descritos en los testimonios escritos de los siglos XVI y XVII han sido factores determinantes para el desarrollo de la etnohistoria como un “*subconjunto disciplinario*” entre historia, etnografía y arqueología, cuya naturaleza y orientación interdisciplinaria resulta particularmente apta para el estudio de historias culturales de larga duración.

LA ETNOHISTORIA COMO HISTORIA DE LAS SOCIEDADES COLONIZADAS POR LOS EUROPEOS

Pero, ¿por qué la etnohistoria se aplica solo al estudio del pasado de poblaciones indígenas? Un motivo aparentemente razonable -pero a todas luces forzado- podría ser que la civilización industrial ha representado un verdadero punto de quiebre respecto de toda formación socio-cultural anterior y que, por lo tanto, en ausencia de testimonios y verificaciones de carácter etnográfico y de cualquier continuidad cultural con el presente, la etnohistoria no sería aplicable al estudio de la historia cultural europea y occidental en general. En realidad, el motivo es fundamentalmente otro y se remonta al mismo contexto histórico en el cual se ha ido desarrollando la disciplina. En efecto, al margen de consideraciones de orden heurístico y epistemológico,

el término compuesto “etno-historia” tiene también la sencilla acepción de *historia de grupos étnicos* o, como lo expresó sin tapujos el eminente mexicano Charles Gibson (1962: 279), *historia de los indios*. No cabe duda de que el origen de esta acepción se halla en la ideología evolucionista, racista y colonialista de la segunda mitad del siglo XIX e inicios del XX, cuando la antropología se afirmó como la ciencia dedicada al estudio de los pueblos “salvajes”, “primitivos”, “arcaicos”, como en ese entonces eran llamados -y considerados- en forma indiscriminada todos los pueblos extraeuropeos de África, América y Oceanía colonizados por las grandes potencias europeas, primera entre todas la Inglaterra victoriana. Estos pueblos eran considerados ahistóricos, “sin historia”, porque se los juzgaba intrínsecamente incapaces, por su misma naturaleza, de todo desarrollo y evolución o, sencillamente, porque eran “iletrados”, “sin escritura”, esto es, faltos de un medio como la escritura alfabética que les permitiera la conservación de la memoria, la elaboración de un pensamiento reflexivo y la adquisición de alguna forma de autoconciencia y conciencia histórica. En cambio, para el estudio de las desarrolladas y complejas sociedades europeo-occidentales y su historia había disciplinas como la arqueología, la historia, la sociología; y para el de los sectores internos más tradicionales -y subalternos- de esas mismas sociedades, el folclor. Sin embargo, en el transcurso del siglo XX los antropólogos americanos fueron progresivamente tomando conciencia de que los pueblos indígenas sí tenían historia y, contextualmente, se dieron cuenta de que, en siglos de presencia europea en el Nuevo Mundo, se había ido acumulando una cuantiosa documentación escrita relativa a su pasado. Así, muchos de ellos decidieron adentrarse en el terreno incógnito de los archivos para reconstruir el pasado colonial y precolonial de las mismas poblaciones que hasta ese entonces habían estudiado solo en forma sincrónica, a través del trabajo de campo. A partir de la década de 1950, el estudio de la historia de los pueblos indígenas, llevado a cabo fundamentalmente por antropólogos -que por su misma (de)formación profesional recurrieron con sistematicidad no solo a fuentes documentales sino a las tradiciones orales y a la cultura material- se intensificó y adquirió el estatus de disciplina académica, tanto en los Estados Unidos, como en México y Perú, con el nombre de *etnohistoria*³. Por ser esta una disciplina practicada, por lo menos en sus primeras fases de desarrollo académico, fundamentalmente por antropólogos, y por concernir -por tanto- exclusivamente a las poblaciones por ellos estudiadas, hacia 1960 William Sturtevant (1966: 6) llegó a definir a la etnohistoria como “el estudio de la historia de los pueblos normalmente estudiados por los an-

³ Para una reseña sintética sobre el desarrollo de la etnohistoria en el siglo XX véase Krech (1991: 347-348 y 1996: 423-424).

tropólogos”; una definición, esta, de hecho bastante vaga y tautológica pero que tenía el mérito de obviar la de “historia de los indios”, tan eurocéntrica y tan poco acorde al sentir de la época de descolonización que siguió a la Segunda Guerra Mundial.

De todas maneras, hay que acotar que la etnohistoria, en su acepción de “historia de los indios”, no puede ser considerada -y liquidada- sencillamente como un sector disciplinar anacrónico, derivado de obsoletas y artificiosas clasificaciones disciplinares decimonónicas. En efecto, precisamente en cuanto historia de los grupos étnicos, “la etnohistoria -como observó con agudeza hace unos años Pablo Macera (1977: LII)- supone el hecho colonial”, a saber, que tiene como objeto el estudio de los “pueblos colonizados” -reducidos a “indios” por los colonizadores- y como punto de referencia implícito o explícito de su horizonte cognitivo el momento de la invasión europea. Así entendida, la etnohistoria se configura como un campo temático, a la vez que un campo disciplinar -historiográfico y antropológico- específico y definido, fundamentalmente volcado a la reconstrucción (1) de los caracteres socio-culturales y la situación de los grupos étnicos al momento de los primeros contactos con el mundo occidental, así como (2) de los procesos de cambio desencadenados en dicho grupos por la dominación colonial y (3) de las interacciones y articulaciones de estos con la sociedad hegemónica a lo largo del tiempo.

LA ETNOHISTORIA COMO *ETNOGRAFÍA HISTÓRICA*

Estos últimos dos campos de investigación (puntos 2 y 3), que hoy podrían ser encuadrados en la nebulosa de los así llamados “estudios coloniales”, pueden ser vistos como una derivación-evolución de los tradicionales estudios antropológicos de aculturación de las décadas de 1930 y 1940, al punto que Bruce Trigger (1986: 257) llegó a decir, quizás en forma demasiado esquemática, que “el estudio de la aculturación fue transformado en etnohistoria”. En cuanto al estudio de las formas de organización y los rasgos culturales de las sociedades nativas al momento de la llegada de los europeos (punto 1), este se configura como una verdadera “etnografía histórica” (cf. Krech 1991: 348; 1996: 424). En efecto, consiste en la reconstrucción de los diferentes aspectos de la vida sociocultural de un determinado pueblo en un específico momento de su pasado, fundamentalmente a través del análisis de documentos escritos. Es posiblemente en este enfoque que pensaba el etnohistoriador chileno Jorge Hidalgo (2004: 655) cuando definió la etnohistoria como “una corriente historiográfica que trabaja con documentos históricos escritos, con el marco teórico y las preguntas del antropólogo”. De todas maneras, excelentes ejemplos de

esta *ethnohistoria/ etnografía histórica* en el campo de los estudios andinos son el clásico ensayo “Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest” que John H. Rowe publicara en 1946 en el *Handbook of South American Indians*, la tesis de doctorado titulada *The Economic Organization of the Inca State*, que John V. Murra sustentara en 1955 y publicara, en castellano, en 1978, y la monografía de Tom Zuidema sobre el sistema de los *ceques* del Cuzco, que apareció en 1964 en la colección International Archives of Ethnography, de la Universidad de Leiden. Dichos trabajos representan verdaderos estudios de antropología cultural, antropología social y antropología estructural respectivamente, pero basados en datos sacados de las crónicas de los siglos XVI y XVII, en lugar de informaciones recolectadas directamente sobre el terreno. En todo caso, habría que preguntarse si desde el punto de vista epistemológico existe realmente una diferencia sustancial, cualitativa, entre la utilización hoy en día de las informaciones levantadas en los Andes en el siglo XVI por cronistas muy bien documentados como Juan de Betanzos (1551-1557) y Polo de Ondegardo (1571) o en México por ese extraordinario protoetnógrafo que fue fray Bernardino de Sahagún (1590), y el uso de las observaciones etnográficas recogidas a inicios del siglo XX en las islas Trobriand por Bronislaw Malinowski, el padre de la antropología social británica, o en la Costa Noroeste de Norteamérica por Franz Boas, fundador de la antropología cultural norteamericana. Es significativo, al respecto, que Sabine MacCormack (1999) haya titulado “Ethnography in South America: the first two hundred years”, su ensayo de introducción al volumen de *The Cambridge History of the Natives Peoples of the Americas*, dedicado precisamente a las poblaciones indígenas de Sudamérica. En dicho ensayo, la autora traza una panorámica de las más representativas fuentes históricas de los siglos XVI y XVII relativas a las sociedades indígenas de América del Sur, reconociendo explícitamente, desde el propio título, no solo el valor etnográfico sino la misma naturaleza etnográfica de la documentación examinada.

LA ETNOHISTORIA COMO ETNO-ETNOHISTORIA

Es igualmente significativo que el mencionado texto de MacCormack esté acompañado por otro ensayo introductorio, titulado “Testimonies: the Making and Reading of Native South American Historical Sources”, en el cual Frank Salomon (1999) reseña los textos coloniales escritos por indígenas, como por ejemplo el *Manuscrito quechua de Huarochirí* (ca. 1608; Taylor 1987), obra de un *curaca* de la etnia checa, de la sierra de Lima, y *El primer nueva corónica y buen gobierno* (1615) de Felipe Guaman Poma de Ayala, así como las principales crónicas y relaciones españolas que explicita

o implícitamente encierran en sus páginas memorias, historias y testimonios nativos. La recuperación e interpretación de estas “voces” autóctonas -operación que requiere un trabajo de exégesis particularmente cuidadoso de los documentos, incluido su análisis lingüístico- permite una aproximación al modo en que los indígenas vivieron y concibieron determinados momentos y eventos de su historia, o, por lo menos, al modo en que esos mismos fueron construyendo su discurso histórico sobre dichos acontecimientos, así como sus concepciones del tiempo y de la misma historia. Evidentemente se trata de una tarea extremadamente compleja y delicada que demanda tomar en cuidadosa cuenta el entero sistema de creencias y representaciones colectivas del pueblo estudiado, tal cual se encuentra inscrito y expresado, incluso antes que en textos escritos, en las tradiciones orales, en los rituales, en el paisaje sagrado, en las expresiones artísticas y en toda otra manifestación cultural. Este acercamiento, fundamentalmente centrado en la búsqueda de “la concepción del pasado compartida por los portadores de una determinada cultura” (Sturtevant 1964: 100, cfr. Krech 1991: 361), es el que ha sido seguido por estudiosos como Miguel León Portilla (1959) y Nathan Wachtel (1971), con sus famosas “visiones de los vencidos”, y que ha sido llamado también *folk history* (“historia popular”, Hudson 1966) y *etno-etnohistoria* (Fogelson 1974, 1989: 134). Aunque la locución “etno-etnohistoria” suene redundante y cacofónica, expresa en forma contundente esta acepción de la etnohistoria, entendida como disciplina antropológica volcada a la reconstrucción y comprensión de sucesos, situaciones y procesos históricos a partir del análisis del patrimonio de conocimientos y experiencias, del sistema de pensamiento y de los procesos lógico-empíricos que condicionaron y definieron la acción de los agentes sociales involucrados. Se trata, en última instancia, de la búsqueda del *punto de vista de los indígenas* sobre su pasado, su ser y estar en el mundo y su futuro, como clave para entender la lógica profunda de los acontecimientos y su dinámica. Y no cabe duda de que, para alcanzar este objetivo en el estudio histórico de poblaciones tradicionalmente o mayoritariamente ágrafas, las tradiciones orales constituyen una fuente primordial en muchos casos única e insustituible.

LA ETNOHISTORIA COMO HISTORIA ORAL

De hecho, por lo menos en sus primeros desarrollos, la “etnohistoria” se diferenció netamente de la historiografía tradicional -en ese momento todavía profundamente permeada por el prejuicio de que allí donde no hay documentos escritos no puede haber verdadera “Historia” (Rigoli 1980: 273)- precisamente por la utilización, en la reconstrucción del pasado de las poblaciones

estudiadas, de testimonios recogidos en el campo directamente de boca de la gente. En efecto, para intentar recuperar la historia, por lo menos la más reciente, de los pueblos nativos de Norteamérica, África y Oceanía, los investigadores se vieron en muchos casos obligados, por la ausencia total o parcial de documentación escrita, a recurrir prioritariamente a las tradiciones orales -esto es a los conocimientos de hechos y situaciones del pasado transmitidos de una generación a otra mediante la palabra- así como a los recuerdos de experiencias de vida de los individuos. En el estudio de diversas sociedades tradicionales estratificadas con organización política centralizada, como ciertas monarquías africanas y hawaianas, el trabajo de estos investigadores se vio, de alguna manera, facilitado por la existencia de historias dinásticas, a menudo muy detalladas, cuya elaboración, memorización y transmisión estaba confiada a determinadas categorías de especialistas. Sin embargo, como ha sido oportunamente señalado por el antropólogo e historiador belga Jan Vansina en su clásico trabajo *De la tradition orale. Essay de méthode historique* (1961), informaciones parciales sobre el pasado de un grupo pueden hallarse también en toda otra manifestación de la *tradición oral*, desde los mitos y los cuentos hasta los cantos y las poesías, desde las fórmulas religiosas y las adivinanzas hasta las mismas denominaciones de personas y lugares. Definitivamente, la tradición oral desde los orígenes ha representado un componente medular de la etnohistoria, sea como posible fuente de informaciones sobre el pasado más o menos reciente de un determinado grupo ágrafo o como medio imprescindible y privilegiado para acceder a la visión de sus miembros sobre su propia historia individual y colectiva. Por eso, en Francia e Inglaterra la disciplina que se ocupa de la reconstrucción de la historia de los “pueblos y grupos sociales sin escritura”, esto es la etnohistoria, es comúnmente llamada *historia oral*. Paradójicamente, es posible que las academias de dichos países se hayan inclinado por esta denominación en el inconsciente intento de eludir la memoria -y exorcizar la responsabilidad- de ese trágico pasado colonialista que el término etnohistoria, en tanto *historia de las sociedades colonizadas por los europeos*, encierra y evoca. Sin embargo, el que entre los diversos posibles sinónimos del término “etnohistoria” se haya elegido el de *historia oral*, expresa con claridad la importancia cardinal atribuida a este tipo de fuente en el particular campo de estudios histórico-antropológicos del cual nos estamos ocupando.

Aún en el caso de la etnohistoria andina -que cuenta con un consistente acervo de fuentes documentales, producto de cinco siglos de interacción de los pueblos autóctonos con el Estado colonial español, antes, y los Estados republicanos, después- una buena parte de su información de base proviene de la tradición oral. De hecho, textos fundamentales sobre los que se basan nuestros conocimientos de la sociedad y la historia inca y de los caracteres

“originales” de la cultura andina, como las crónicas de Juan de Betanzos (1551), Pedro de Cieza de León (1553) y Cristóbal de Molina (1575), la *Relación de Chíncha* de Cristóbal de Castro y Diego de Ortega Morejón (1558) o los informes de Polo de Ondegardo (1561,1571), se basan esencialmente en un atento registro tanto de tradiciones de carácter colectivo transmitidas verbalmente, a menudo con el auxilio de técnicas mnemónicas o instrumentos mnemotécnicos, de una generación a otra, como de los recuerdos personales del tiempo del Tahuantinsuyu de ancianos informantes. Asimismo, no cabe duda de que crónicas indígenas como las de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui (1613) y Felipe Guaman Poma de Ayala (1615) se fundan parcial o totalmente en relatos escuchados por sus autores en su entorno familiar y social, para no hablar del *Manuscrito de Huarochirí*, extraordinaria compilación de los mitos y cuentos de los checas que representa la más importante fuente existente para el estudio del sistema de creencias y representaciones colectivas de los pueblos andinos al tiempo de la llegada de los españoles (Taylor 1987). Por otro lado, la etnohistoria andina se ha alimentado constantemente también de las tradiciones orales acopiadas por los antropólogos sobre el terreno. Basta pensar en el impacto tenido en los estudios de los años de 1970 y 1980 por los mitos de Inkarrí (Ossio 1973) o en la importancia que se le atribuyen a los cuentos, las narrativas y la memoria oral en más recientes trabajos etnohistóricos como *Le retour des ancêtres* de Nathan Wachtel (1990) y *Pathways of Memory and Power* de Thomas Abercrombie (1998).

CONCLUSIONES

Del conjunto de los cinco posibles significados del término “etnohistoria” que hemos venido evidenciando, se deriva que esta es una disciplina que, utilizando esencialmente fuentes documentales y tradiciones orales, está volcada a la reconstrucción tanto de los caracteres originales como de los procesos de reproducción y transformación a lo largo del tiempo de las sociedades tradicionales colonizadas por los europeos, con particular interés en su memoria histórica y su propia visión del pasado. Surgida en estrecha relación con la arqueología, que continúa siendo para ella un referente privilegiado (cfr. Spore 1980; Knapp 1992), la etnohistoria tiene, sobre todo en las Américas, una larga y consolidada tradición de estudios, la cual, aun con la extremada variedad de los aportes, se caracteriza -como hemos visto- por tener un campo de investigación específico, un enfoque fundamentalmente antropológico, una orientación metodológica marcadamente historicista y estrategias de investigación eclécticas e interdisciplinarias. De hecho, la et-

nohistoria ha contribuido al conocimiento de la historia cultural y social de los pueblos originarios de América a partir del siglo XVI más que cualquier otra disciplina y, por esto, no extraña que Hugo Nutini haya llegado a considerarla como “acaso [...] la contribución [...] más incomparable del Nuevo Mundo a la antropología general” (Nutini 2001: 52). Por supuesto, es posible usar otra denominación en lugar de “ethnohistoria”, quizás un poco *demodée*, pero, a la fecha, ninguna de las que han sido propuestas como sus sustitutas nos parece más apropiada para definir el particular campo/tradición de estudios que hemos venido hasta aquí examinando y que los cinco sentidos del término “ethnohistoria” circunscriben con mucha precisión.

BIBLIOGRAFÍA

Abercrombie, Thomas A.

1998. *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History among an Andean People*. Madison, University of Wisconsin Press.

Baerreis, David A.

1961. The Ethnohistoric Approach and Archaeology. *Ethnohistory* 8 (1): 49-77.

Bandelier, Adolph F.

1910. *The Islands of Titicaca and Koati*. New York, The Hispanic Society of America.

Betanzos, Juan de

[1551-1557] 1987 *Suma y narración de los Incas*. Madrid, Ediciones Atlas. (Ed. María del Carmen Martín Rubio).

Brunschwig, Henry

1965. Un faux problème: l'Ethohistoire. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 20 (2): 291-300.

Castro, Cristóbal de y Diego de Ortega Morejón

[1558]. 1974. La relación de Chíncha. *Historia y Cultura* (Lima) 8: 91-104. (Ed. Juan Carlos Crespo).

Dixon, Ronald. B.

1913. Some Aspects of North American Archaeology. *American Anthropologist* 15 (4): 549-577

Fogelson, Raymond D.

1974. On the Varieties of Indian History: Sequoyah and Traveller Bird. *Journal of Ethnic Studies* 2: 105-112.

1989. The Ethnohistory of Events and Non Events. *Ethnohistory* 36 (2): 133-147.

Gibson, Charles

1962. Consideraciones sobre la etnohistoria. *Anuario de Estudios Americanos* XXI: 279-284. Sevilla.

Guaman Poma de Ayala, Felipe

[1615] 1980. *El primer nueva corónica y buen gobierno*. México DF, Siglo XXI. (Eds. John Murra y Rolena Adorno, 3 vols).

Hidalgo Lehuedé, Jorge

2004. *Historia andina en Chile*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Hudson, Charles

1966. Folk History and Ethnohistory. *Ethnohistory* 13 (1/2): 52-70.

Hyslop, John, y Elías Mujica B.

1992. Investigaciones de A. F. Bandelier en Armatambo (Surco) en 1892. *Gaceta Arqueológica Andina* (Lima) 22: 63-86.

Knapp, A. Bernard (ed.)

1992. *Archaeology, Annales, and Ethnohistory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Krech III, Shepard

1991. The State of Ethnohistory. *Annual Review of Anthropology* 20: 345-375.

1996. Ethnohistory. En Levinson, D., y M. Ember (eds.), *Encyclopedia of Cultural Anthropology* (2): 422-429. New York, Henry Holt and Company.

Lange, Charles H., y Carroll L. Riley.

1996. *Bandelier. The Life and Adventure of Adolf Bandelier*. Salt Lake City, University of Utah Press.

León Portilla, Miguel

1959. *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*. México DF, Universidad Nacional Autónoma.

Lorandi, Ana María y Guillermo Wilde

2000. Desafío a la isocronía del péndulo: Acerca de la teoría y de la práctica de la antropología histórica. *Memoria Americana* 9: 37-78.

Lorandi, Ana María y Mercedes del Río

1992. *La etnohistoria. Etnogénesis y transformaciones sociales andinas*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Lyman, R. Lee, y Michael J. O'Brien

2001. The Direct Historical Approach, Analogical Reasoning, and Theory in Americanist Archaeology. *Journal of Archaeological Method and Theory* 8 (4): 303-342.

MacCormack, Sabine

1999. Ethnography in South America: The First Two Hundreds Years. En Salomon, F., y S. B. Schwartz (eds.), *The Cambridge History of the Natives Peoples of the Americas. Vol. III, South America. Part 1*: 96-187. Cambridge/ New York, Cambridge University Press.

Macera, Pablo

1977. *Trabajos de historia* I. Lima, Instituto Nacional de Cultura.

Molina, Cristóbal de

[1575 ca.] 1989. *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*. En Molina, Cristóbal de, y Cristóbal de Albornoz, *Fábulas y mitos de los Incas*: 47-134. Madrid, Historia 16. (Eds. Enrique Urbano y Pierre Duviols).

Murra, John V.

1978. *La organización económica del Estado inca*. México DF, Siglo XXI.

Nutini, Hugo C.

2001. Aportaciones del americanismo a la teoría y la práctica de la antropología moderna. En León-Portilla, M. (ed.), *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*: 13-72. México DF, Fondo de Cultura Económica.

- Ondegardo, Polo de
[1571] 1990. *El mundo de los incas (Notables daños de no guardar a los indios sus fueros)*. Madrid, Historia 16. (Eds. Laura González y Alicia Alonso).
[1561] 1999. *Informes al licenciado Briviesca de Muñatones, sobre la perpetuidad de las encomiendas*. En Polo de Ondegardo; *Un cronista vallisoletano en el Perú*: 104-145. Valladolid, Universidad de Valladolid. (Ed. Laura González Pujana).
- Ossio A., Juan M. (ed.)
1973. *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima, Ignacio Prado Pastor.
- Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Joan de Santa Cruz
[1613] 1993. *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*. Lima/Cuzco, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA)/ Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas. (Eds. Pierre Duviols y César Itier).
- Pease, Franklin G.Y.
1976-1977. Etnohistoria andina: un estado de la cuestión. *Historia y Cultura* 10: 207-228.
- Pérez Zevallos, Juan Manuel, y José Antonio Pérez Gollán (eds.)
1987. *La etnohistoria en Mesoamérica y los Andes*. México DF, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Rigoli, Aurelio
1980. La ricerca sul terreno e il passato: il problema della etnoistoria. *L'Uomo* IV (2): 273-286.
- Rowe, John H.
1946. Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest. En Steward, J. (ed.), *Handbook of South American Indians (2). The Andean Civilizations*: Bureau of American Ethnology, Bulletin 143: 183-330. Washington DC, Smithsonian Institution.
- Sahagún, Bernardino de
[1590] 2000. *Historia general de las cosas de nueva España*. México D.F., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. (Eds. Alfredo López Austin y Josefina García Quintana).

Salomon, Frank

1999. Testimonies: The Making and Reading of Native South American Sources. En Salomon, F., y S. B. Schwartz (eds.), *The Cambridge History of the Natives Peoples of the Americas. Vol. III: South America. Part 1*: 19-95. Cambridge/ New York, Cambridge University Press.

Spore, Ronald

1980. New World Ethnohistory and Archaeology, 1970-1980. *Annual Review of Anthropology* 9: 575-603.

Strong, William D.

1935. *An Introduction to Nebraska Archeology*. Smithsonian Miscellaneous Collection 93 (10). Washington DC, Smithsonian Institution.

1940. From History to Prehistory in the Northern Great Plains. En *Essays in Historical Anthropology of North America, Published in Honor of John R. Swanton in Celebration of His Fortieth Year with the Smithsonian Institution*. Smithsonian Miscellaneous Collection 100: 354-394. Washington DC, Smithsonian Institution.

Sturtevant, William C.

1964. Studies in ethnoscience. *American Anthropologist* 66 (3), Pt. 2 *Transcultural Studies in Cognition*: 99-131.

1966. Anthropology, History, and Ethnohistory. *Ethnohistory* 13 (1-2): 1-51.

Taylor, Gerald (ed.)

1987. *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos/ IFEA.

Trigger, Bruce G.

1986. Ethnohistory: The Unfinished Edifice. *Ethnohistory* 33 (3): 253-267.

Vansina, Jan

1960. Recording the oral history the Bakuba-I Methods. *Journal of African History* 1 (1): 45-53.

1961. *De la tradition orale. Essai de méthode historique*. Tervuren: Musée Royal de l'Afrique Centrale.

Wachtel, Nathan

1971. *La vision des vaincus: les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*. Paris, Gallimard.

1990. *Le retour des ancêtres. Les indiens Urus de Bolivie, XX-XVI siècle. Essai d'histoire régressive*. Lima, Gallimard.

Wedel, Waldo R.

1936. *An Introduction to Pawnee Archaeology*. Bureau of American Ethnology. Bulletin 112. Washington DC, Smithsonian Institution.

1938. *The Direct-Historical Approach in Pawnee Archeology*. Smithsonian Miscellaneous Collection 97 (7). Washington DC, Smithsonian Institution.

Wiley, Gordon R. y Jeremy A. Sabloff

1993. *A History of American Archaeology*. New York, W.H. Freeman and Company. (3rd ed.).

Wissler, Clark (ed.)

1909. *The Indians of Greater New York and the Lower Hudson*. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History 3. New York, The Trustees.

Zuidema, R. Tom

1964. *The Ceque System of Cuzco: The Social Organization of the Capital of the Inca*. International Archives of Ethnography, Supplement to vol. 50. Leiden, E. J. Brill.

Raúl O. Fradkin*

Universidad Nacional de Luján, Universidad de Buenos Aires

LA HISTORIA, LA ANTROPOLOGÍA Y LAS POSIBILIDADES DE UNA HISTORIA DE LA POLÍTICA POPULAR

El texto que Ana María Lorandi pone en discusión plantea un conjunto de problemas cuyo tratamiento ameritaría un ensayo de una extensión y una densidad que no estoy en condiciones de afrontar. Prefiero, por tanto, circunscribir mi colaboración a solo dos de las cuestiones planteadas. Primero, aun cuando reconoce que la historiografía ha sido receptiva a las influencias de la antropología, la inquieta tanto el desinterés de los antropólogos para estudiar el pasado de sociedades complejas como el de los historiadores para reconocer abiertamente la importancia epistemológica de la antropología en sus cambios de paradigmas. Segundo, advierte cómo las perspectivas antropológicas ayudaron a afrontar la historia de la agencia colectiva indígena y cómo sólo en los últimos años también comienza a influir en el estudio de otros grupos subalternos. Me atenderé a ambas cuestiones y las consideraré a partir de las evidencias suministradas por los estudios dedicados a analizar la historia de las clases populares en los territorios que habrían de formar parte de la República Argentina, durante el período colonial y el siglo XIX.

Creo oportuno recordar que las relaciones entre historia y antropología no han dejado de reformularse a lo largo del siglo XX y que se han desenvuelto dentro de un campo de fuerzas más vasto y, a la vez, han estado signadas por estilos y tradiciones nacionales. Dicho de otro modo, esas relaciones siempre han sido entre muchos más que dos. En forma hartamente simplificada podría decirse que si hace un siglo el territorio, por excelencia, de la innovación historiográfica podía situarse en el cruce de la historia con la sociología y la geografía, ello no impedía que se produjeran innovadores préstamos desde la antropología. En este sentido, la trayectoria de la primera generación de los *Annales* es tan emblemática como conocida y permite advertir que la

* E-nmail: raul.fradkin@gmail.com

cuestión no puede plantearse tanto como relaciones entre las dos disciplinas sino entre modos muy peculiares de practicar una u otra. De alguna manera, ese tipo de situaciones se repitió posteriormente y hace medio siglo podía reconocerse un claro epicentro de innovación situado en el cruce de la historia con la economía aunque también había fértiles entrelazamientos con la antropología: quizás nada lo ejemplifique mejor que la centralidad que adquirieron por entonces los estudios sobre el campesinado y la economía campesina. Es claro también que desde entonces buena parte de la innovación historiográfica se ha producido a partir de una relación particularmente intensa con la antropología, como lo puso de manifiesto en su momento la microhistoria italiana; sin embargo, las mismas corrientes historiográficas que se abrían entusiasmadamente hacia la antropología hacían uso intenso -también- de nociones y enfoques provenientes de otras disciplinas sociales, como lo corroboran los múltiples usos de Elias, Bourdieu o Foucault. Lo dicho alcanza para subrayar que las recepciones historiográficas estuvieron -y están- enmarcadas y filtradas por la influencia de teorías sociales que hicieron posible la circulación interdisciplinaria y, de alguna manera, determinaron sus usos. Sin embargo, no puede eludirse señalar que la historiografía se ha demostrado más proclive a incluir entre sus prácticas modos de trabajo antropológicos y etnográficos que los antropólogos a adoptar los de los historiadores. Ello parece explicarse tanto por algunas de las cuestiones que señala Lorandi como porque la historia es una disciplina más “blanda” epistemológicamente y tiende a emplear herramientas intelectuales híbridas y pocas veces sistemáticas. Me atrevería a decir que lo que define a la historia es más un conjunto de prácticas y reflexiones que una epistemología específica, y que pese a su notable profesionalización no termina de perder su condición de artesanía intelectual. Ello, por supuesto, tiene sus problemas pero no ha dejado también de ofrecer algunas ventajas.

Ahora bien, los préstamos, interacciones y recepciones se produjeron en coyunturas determinadas las cuales parecen haberse definido por las coordenadas de las sucesivas modas internacionales -que delinearon el orden de la legitimidad- y las que prefiguran las tradiciones nacionales -que no dejaron de tener incidencia en las recepciones y apropiaciones historiográficas. Quizás no haya ejemplo más claro al respecto que la trayectoria de lo que genéricamente se dio en llamar “historia desde abajo”; esa corriente historiográfica debió mucho a la antropología pero sería exagerado atribuirla exclusivamente a ella; así, en el emblemático caso británico es claro que le debió tanto o más a Gramsci, y a la propia tradición cultural británica, que a una determinada escuela antropológica aunque su incidencia haya sido notablemente fructífera. Para decirlo con las palabras de Thompson:

el estímulo antropológico no surte su efecto en la construcción de modelos, sino en la localización de nuevos problemas, en la percepción de problemas antiguos con ojos nuevos, en el énfasis sobre normas o sistemas de valores y rituales, en la atención a las funciones expresivas de las diversas formas de motín y revuelta, y en las expresiones simbólicas de la autoridad, el control y la hegemonía” (Thompson 1989: 82).

La cita, entonces, permite advertir cuál ha sido el modo principal de influencia de la antropología sobre la historiografía de las últimas décadas y su incidencia en la renovación y ampliación de los territorios de la historia social.

¿Es esto válido para la Argentina y, en particular, para las historias de las clases populares coloniales y post-coloniales? La cuestión ameritaría una investigación específica pero provisoriamente es posible adelantar alguna conjetura. Como hemos anotado en otra ocasión, la historiografía argentina tardó en ocuparse sistemáticamente de la historia de las clases populares y, en especial, le resultó particularmente dificultoso abordar sus intervenciones en las luchas políticas, aun en la misma coyuntura revolucionaria (Fradkin 2008). Sin embargo, un campo de estudios al respecto pudo comenzar a formarse en la convulsionada Argentina de la década de 1960 y 1970 temprana dado que era desde donde se producía la difusión en lengua castellana de algunos de los mejores textos de historia popular británicos y franceses, así como era escenario de la difusión y la reproducción creativa del pensamiento de Antonio Gramsci. Sin embargo, la historiografía colonial no siguió ese rumbo y por varios motivos; entre otros, por la influencia que al mismo tiempo cobraba tanto el estructuralismo y la historiografía de la segunda generación de los *Annales*, los cuales fueron inseparables del papel innovador que tuvo en nuestro ámbito la historia económica y social. A juzgar por sus contribuciones posteriores, los historiadores que se movían por entonces en ese ambiente se orientaron hacia una historia colonial que ponía un privilegiado foco de atención en las condiciones materiales de existencia del mundo campesino pero no convertirían, al menos por el momento, a la acción histórica de las clases subalternas en su principal centro de interés. De esta manera, pese a haber tenido una recepción temprana en nuestro país, la llamada “historia desde abajo” tuvo en nuestra historiografía una influencia limitada; y una consecuencia parece haber sido que ese modo de hacer historia económica y social se desarrollara lo más alejada posible de la historia política aunque abrió una fructífera senda para enriquecer notablemente el conocimiento histórico disponible sobre las clases populares. Pese a ello, fue esa misma orientación historiográfica la que de alguna manera creó las condiciones propicias para que en los últimos años comenzaran a multiplicarse diversos

estudios históricos de las clases subalternas del período colonial y del siglo XIX y también de sus intervenciones políticas¹.

La cuestión que, entonces, puede plantearse es doble: ¿hasta qué punto ese nuevo panorama se debe a influencias de la antropología?; y ¿qué posibilidades podría ofrecer una interacción más estrecha y fluida entre historiadores y antropólogos para desarrollar este campo de estudios?

Creo que este contexto permite evaluar mejor las relaciones establecidas entre antropología e historia en torno a estas cuestiones. A fuerza de ser breve pueden reconocerse que esas relaciones se estructuraron a través de dos formas principales: por un lado, dieron lugar a la configuración de un campo específico estructurado en torno a ciertos temas y modos de trabajo dotado de una lógica propia de desarrollo y sus propias instancias institucionales; por otro, mediante un modo más difuso caracterizado por la incorporación selectiva -y muy flexible, por cierto- por parte de los historiadores de temas, problemas, enfoques, conceptos y métodos sugeridos por la antropología.

La etnohistoria y la historia indígena ejemplifican la primera de estas formas. Se trata de un campo que bien podría describirse como una antropología historizada que cobró fuerte dinamismo desde la década de 1980 viniendo a interpelar las visiones historiográficas y el sentido común que impregna el imaginario nacional -y el de los historiadores². Para la historia de las clases populares sus contribuciones han sido decisivas y puede reconocerse que se desarrollaron en torno a dos grandes campos temáticos. En primer lugar, la historia de los pueblos y grupos indígenas subordinados al orden colonial, muy concentrada inicialmente en el Tucumán colonial, permitió inscribir una vertiente de la historiografía argentina en el dinámico espacio de los estudios andinos y, más recientemente se ha extendido también hacia el universo guaraní del litoral. En segundo lugar, los estudios dedicados al heterogéneo conglomerado de grupos indígenas soberanos, aliados o amigos, concentrados en un principio en los territorios de Pampa y Patagonia abrió en nuestra historiografía una diálogo fructífero con la chilena y se extendió también hacia el Chaco así como hacia al universo de las múltiples relaciones fronterizas e inter-étnicas y han permitido demostrar fehacientemente la transformación de los grupos indígenas soberanos en actores claves de las luchas políticas de la sociedad hispano-criolla. A pesar de estos notables desarrollos puede decirse que una parte del ambiente historiográfico se ha demostrado bastante

¹ Una prueba de esta acumulación de conocimientos y maduración intelectual es la aparición reciente de un libro que puede dar cuenta y sintetizar las diversas historias de las clases populares, desde la conquista hasta fines del siglo XIX y abarcando el conjunto del territorio (Di Meglio 2012).

² Al respecto resulta particularmente iluminadora la relectura de Santamaría (1985).

reticente a tomar en cuenta los nuevos conocimientos producidos para revisar convicciones y modos de pensar muy arraigados (Mandrini 2007).

Por eso, resulta particularmente interesante considerar el otro gran modo de relación entre antropología e historia. Aunque haya sido claramente más difuso y menos sistemático su incidencia es marcada en la historiografía reciente y, en general, puede decirse que se ha desarrollado de manera indirecta a través de determinadas mediaciones. Me refiero básicamente a que la influencia creciente de la antropología en nuestra historiografía no proviene tanto de los productos por ella misma generados, como de una historiografía internacional muy antropologizada en las últimas décadas. No creo que sea una característica específicamente argentina y sí que hace referencia al modo general de difusión de la innovación historiográfica: ella pareciera renovarse gracias a incentivos temáticos, teóricos y metodológicos de otras disciplinas pero se difunde, multiplica y legitima por medio de las obras producidas por historiadores consagrados. De suyo, este modo de diseminación de la antropología torna a la mayor parte de los historiadores poco proclives a la revisión explícita de sus paradigmas teóricos.

El rastreo de estas influencias difusas pero evidentes sería interminable, alcanza con revisar el espectro de temas que hoy son habituales en la historiografía y hasta su mismo vocabulario. Me limitaré, entonces, a enumerar los campos temáticos abiertos y/o renovados por estas influencias vinculados a la historia de las clases populares. Por supuesto, un lugar de primer orden lo tienen los estudios históricos sobre familia, parentesco y estrategias matrimoniales. Sin embargo, la influencia antropológica ha sido mucho más abarcadora y se advierte también en la renovación de una historia rural que se ha incorporado a los estudios campesinistas latinoamericanos, abordando temas y problemas abundantemente tratados por la antropología; podría decirse que sus resultados fueron inicialmente recibidos por buena parte del campo historiográfico general con la misma reticencia que los que ofrecía la etnohistoria y, en buena medida, por motivos análogos (Fradkin 2006). De esta manera, por diferentes motivos y en base a distintos sustratos teóricos, la historia rural y la etnohistoria pampeana y chaqueña convergieron en redefinir completamente el uso de la noción de frontera y el modo de entender a los sujetos sociales implicados en las relaciones fronterizas. Por su parte, los estudios de demografía histórica vinieron a enriquecer sustancialmente el conocimiento disponible de las dinámicas y estructuras sociales adoptando enfoques microanalíticos que se demostraron muy potentes para develar rasgos opacos de los entramados sociales. Del mismo modo, la historiografía actual es muy proclive ahora a analizar las estrategias de los actores subalternos para disputar, negociar o amortiguar las exigencias del poder, una perspectiva que se debe en buena parte a la influencia de algunas

formas de la historiografía norteamericana muy informadas de las discusiones antropológicas. A su vez, este tipo de enfoques ha servido para abordar las características de algunos grupos populares y sus prácticas, afrontar el análisis histórico de algunas formas culturales de notable arraigo y perduración y acercarnos a una comprensión más densa y compleja de una sociedad mestiza y multiétnica que había asistido tanto a la hispanización de los modos de vida indígena como la indianización del mundo cultural hispano-criollo, y a precisar las prácticas sociales, económicas y culturales no solo del mundo indígena sino del conjunto de las sociedades rurales. La lista podría ser mucho más amplia pero lo reseñado alcanza para poner de relieve la impronta de algunos modos de ver de la antropología que se han convertido en parte del sentido común de la historiografía.

Las implicancias de estos desarrollos historiográficos todavía no han llegado a demostrarse por completo y quizás se deba a que todavía son vistos por parte del ambiente historiográfico como peculiares agregados que no fuerzan a modificar los relatos generales. Ello puede responder tanto a que esos relatos se resisten a replantear algunos de sus supuestos como a la dificultad de afrontar decididamente las implicancias de reconocer que se está estudiando la historia de una sociedad mestiza y multiétnica. Esa dificultad se advierte cuando se repasan algunos campos historiográficos que si bien se han renovado notablemente en los últimos años, replanteando muchos de los supuestos y convenciones que imperaban, han mostrado menos interés en focalizar su atención en el estudio de las clases populares y en abordar sus facetas y dimensiones étnicas. De este modo, los replanteos y las incisivas revisiones historiográficas acerca de la construcción de la nacionalidad, de las identidades políticas colectivas, de la ciudadanía o de la cultura política todavía no han afrontado decididamente las implicancias que estas evidencias pueden tener sobre sus argumentos. De la misma manera, las crecientes evidencias de activo protagonismo y de notable incidencia de grupos populares en las luchas y prácticas políticas no han derivado todavía en estudios precisos de las culturas políticas populares.

Llegados a este punto, creo que puede plantearse un interrogante a cuya respuesta podría ayudar mucho la colaboración de antropólogos e historiadores: ¿habrá habido modos específicamente populares de entender, relacionarse con, e intervenir en lo político? Esa posibilidad merecería ser indagada y rastreada a pesar de la tremenda dificultad de observación documental que supone. Hacerlo supone trabajar con un concepto ampliado de lo político y, a la vez, descentrado de sus sedes habituales como se ha mostrado en otros contextos latinoamericanos. Desde mi punto de vista, esa posibilidad aparece sugerida cuando se visitan los aportes que al respecto se han realizado desde una sociología que ha hecho suya los métodos y enfoques de la etnografía

(Auyero 2001 y 2007). Traer a colación estas referencias vuelve a mostrar los modos indirectos de relación entre disciplinas y permiten registrar la existencia de prácticas, mediaciones, lógicas y quizás también tradiciones específicas de articulación de lo popular y lo político. Sin embargo, estos estudios contemporáneos no pueden dialogar fluidamente con la historia pues se carece de estudios de largo plazo al respecto. No me parece aventurado identificar en este nudo problemático una cuestión que invita y requiere la colaboración interdisciplinaria, flexibilidad y creatividad para ensayar modos de aproximación y tareas colectivas: el rastreo, lo más preciso y pormenorizado posible, de la conformación de tradiciones políticas populares. Y ello parece claramente sugerido por algunas corrientes de la historiografía americanista que se han propuesto indagar la construcción histórica de los estados y sus relaciones con las clases populares poniendo el foco en sus experiencias, culturas y prácticas cotidianas de relación con los estados (Joseph y Nugent 2002). Necesariamente, ello invita y obliga a analizar los modos locales de construcción del poder y de la autoridad.

Ana María Lorandi tuvo la excesiva gentileza de calificar mi pequeño libro como un ejemplo de “observación participante”. Esa calificación resulta excesiva porque advierte acerca de los límites infranqueables que enfrenta la omnipotencia del historiador y, por tanto, de los usos que darle a los enfoques etnográficos. Me parece oportuno retomarla pues me permite plantear que el rastreo de las tradiciones de la acción colectiva popular y de las culturas políticas que las sustentaron e informaron invita, si no es que obliga, a explorar las posibilidades de diversos métodos y enfoques. Allí intenté realizar una suerte de experimento que no privilegiara y no supusiera *a priori* un modo de aproximación como más conveniente sino que explorara diversas aproximaciones para evaluar sus posibilidades. Si como afirmaba Thompson “la historia es la disciplina del contexto y del proceso”, aquí parecen hallarse los alcances pero también los problemas del uso de los aportes de la antropología. Sin duda, la selección de espacios acotados para efectuar el tipo peculiar de observación que requiere la indagación de las acciones históricas de los sujetos populares -y, sobre todo, su comprensión- supone el empleo de recursos en cierto sentido análogos a los desarrollados por la antropología. Sin duda, también los enfoques “desde adentro” se muestran necesarios para develar los sentidos y los significados que esos sujetos asignaban a sus acciones y a los de otros actores. Pero me temo que se revelan insuficientes y de allí la necesidad de prestarle particular atención a los movimientos orgánicos de esa sociedad y a las formas que fue adoptando la acción colectiva popular de modo de poder pensarlas como parte de un repertorio que se fue estructurando dentro de un ciclo de movilización, y produciendo tradiciones que exceden cada experiencia singular (Traugot 2002). Desde esta perspectiva, los usos

productivos y creativos que los historiadores podemos hacer de los recursos de la antropología se potencian si se combinan con los provistos por otras disciplinas y se adecúan a los atributos de esa materia prima que determina las posibilidades de ese peculiar trabajo artesanal que es el del historiador: la naturaleza y las características mismas de la evidencia documental.

Como hemos planteado en otra oportunidad (Fradkin 2010) a propósito de los problemas que enfrenta el estudio de los actores sociales en el proceso revolucionario, consideramos que nuestra comprensión puede avanzar sustancialmente si procedemos a re-socializar el análisis de lo político y a anclar más firmemente el análisis de los debates y disputas políticas en el cuadro complejo y cambiante de múltiples tensiones sociales para poder advertir como ellas se canalizaron a través de las luchas políticas y como se fueron politizando. Pero la búsqueda de ese enraizamiento social de lo político no puede obviar la condición mestiza, multiétnica y plurilingüística de esta sociedad y supone la necesidad de afrontar una mayor etnificación de nuestro enfoque de lo social. Sin ello parece poco probable que podamos no solo comprender sino incluso identificar las formas que adoptó la política popular.

Para esa tarea pareciera imprescindible que los historiadores obtengamos la colaboración de los antropólogos y, sobre todo, de antropólogos atentos al estudio del pasado de las sociedades complejas y sensibles al desafío inherente de todo análisis histórico, este es el de pensar y analizar sociedades en movimiento. Desde esta perspectiva será posible empezar a develar algunas cuestiones que aun no ha merecido la necesaria atención y que pueden ayudar a identificar y comprender los hilos que fueron entretejiendo la constitución de las clases populares. Me atrevo, entonces, a señalar algunos puntos que podrían focalizar esa atención compartida. En primer lugar, parece necesario avanzar más decididamente en el estudio de los modos en que durante el siglo XIX se produjo la “integración” de sujetos y grupos indígenas dentro de las plebes urbanas, los campesinados y las clases trabajadoras. En segundo lugar, habría que explorar las posibilidades de desarrollar estudios de tipo etnohistórico para grupos sociales no indios, pero también dotados de fuerte identidad étnica, así como las relaciones entre grupos populares indios y no indios. Uno y otro podrían habilitar un diálogo más intenso entre la etnohistoria y la historia social y quizás aportarían a una renovación sustantiva de ella. Pero, en tercer término, a pesar de que la etnohistoria ha demostrado las posibilidades que ofrece el uso de la antropología política todavía no han sido estudiadas las trayectorias, experiencias e intervenciones de los grupos indígenas sometidos a la sociedad hispano-criolla en sus luchas y en sus prácticas políticas decimonónicas; se trata, por cierto de un problema tremendamente elusivo y opaco a la observación histórica pero que nos ayu-

daría a enriquecer la renovada historia política rioplatense y sus modos de abordar la construcción de la ciudadanía y la representación. Por último, no puedo dejar de señalar un enorme campo de estudios que aun espera tanto un renovado aporte de los antropólogos y una atención mucho más decidida por parte de los historiadores: los materiales y evidencias reunidas por los estudiosos del folclore. Es probable que aquí pueda haber un hilo decisivo para identificar y reconstruir las formas de la memoria popular y sus modos y tradiciones mestizadas de comprender lo político así como de elaborar la experiencia histórica de su protagonismo durante el siglo XIX³.

BIBLIOGRAFÍA

Auyero Javier

2001. *La política de los pobres. Las prácticas clientelistas del peronismo*. Buenos Aires, Manantial.

2007. *La zona gris. Violencia colectiva y política partidaria en la Argentina contemporánea*. Buenos Aires, Siglo XXI.

De la Fuente, Ariel

2007. *Los hijos de Facundo. Caudillos y montoneras en la provincia de La Rioja durante el proceso de formación del estado nacional argentino (1853-1870)*. Buenos Aires, Prometeo Libros.

Di Meglio, Gabriel

2012. *Historia de las clases populares en la Argentina. Desde 1516 hasta 1880*. Buenos Aires, Sudamericana.

Fradkin, Raúl O.

2006. Caminos abiertos en la pampa. Dos décadas de renovación de la historia rural rioplatense desde mediados del siglo XVIII a mediados del XIX. En Gelman, J. (coord.); *La Historia Económica Argentina en la Encrucijada. Balances y Perspectivas: 189-207*. Buenos Aires, Prometeo Libros/ Asociación Argentina de Historia Económica.

2008. Introducción. ¿Y el pueblo dónde está? La dificultosa tarea de construir una historia popular de la revolución rioplatense. En Fradkin,

³ Esa posibilidad aparece claramente sugerida por dos grandes libros, tanto el impecable análisis hecho por Adolfo Prieto (1988) del papel jugado por el criollismo en la nacionalización del universo popular inmigratorio como en el uso realizado por Ariel de la Fuente (2007) de la evidencia folclórica para replantear el estudio del caudillismo.

R. (ed.); *¿Y el pueblo dónde está? Contribuciones para una historia popular de la revolución de independencia en el Río de la Plata*: 9-26. Buenos Aires, Prometeo Libros.

2010. Los actores de la revolución y el orden social. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani* 33: 79-90.

Joseph, Gilbert y Daniel Nugent

2002. *Aspectos cotidianos de la formación del estado. La revolución y la negociación del mando en el México moderno*. México, Ed. Era.

Mandrini, Raúl

2007. La historiografía argentina, los pueblos originarios y la incomodidad de los historiadores. *Quinto Sol* 11: 19-38.

Prieto, Adolfo

1988. *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna*, Buenos Aires, Sudamericana.

Santamaría, Daniel J.

1985. La historia, la etnohistoria y una sugerencia de los antropólogos. *Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales* 25 (99): 475-462.

Thompson, Edward P.

1989. Folklore, antropología e historia social. *Historia Social* 3: 81-102.

Traugot, Mark

2002. *Protesta social. Repertorios y ciclos de acción colectiva*. Barcelona, Hacer Editorial.

Sergio Serulnikov*

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Universidad de San Andrés

**REPRESENTACIONES, PRÁCTICAS, ACONTECIMIENTOS.
APUNTES SOBRE LA HISTORIA POLÍTICA ANDINA**

Si se piensa en algunos de los más influyentes libros sobre el siglo XVIII en los Andes aparecidos en la década de 1980 surge de inmediato la clase de inquietudes históricas y sesgo teórico que los inspiraban. En mi lista -y hay muchas otras posibles- figuran *Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia. Cochabamba, 1550-1900* de Brooke Larson; *Estructura agraria y vida rural en una región andina: Ollantaytambo entre los siglos XVI y XIX* de Luis Miguel Glave y María Isabel Remy; *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia 1700-1778* de Scarlett O'Phelan Godoy; *Coacción y mercado. La minería de la plata en el Potosí colonial, 1692-1826* de Enrique Tandeter; *Buscando a un Inca: identidad y utopía en los Andes* de Alberto Flores Galindo y *La utopía tupamarista* de Jan Szemiński. Bastará revisar los índices de estas obras para advertir hasta qué punto las agendas de investigación estaban signadas por un marcado interés en las estructuras sociales, el largo plazo, la historia económica cuantitativa y los grandes sistemas de creencias culturales. Lo mismo ocurre si incluyéramos en el inventario importantes volúmenes colectivos, tales como *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI a XX* (Olivia Harris, Brooke Larson y Enrique Tandeter); *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries* (Steve Stern); *Hacienda, comercio, fiscalidad y luchas sociales (Perú Colonial)* (Javier Tord Nicolini y Carlos Lazo); o *Essays on the Price History of Eighteenth-Century Latin America* (Lyman Johnson y Enrique Tandeter).

El estimulante texto de Ana María Lorandi viene a recordarnos cuánto han cambiado las cosas desde entonces. Partiendo de la relación entre historia y antropología, recorre un abanico de temas y problemas metodológicos que

* Email: sserulnikov@udesa.edu.ar

han ido ganando cada vez mayor preponderancia en la producción historiográfica reciente. Es el caso de la política, el acontecimiento, la narración y la vinculación entre lo local y lo global, entre la corta y larga duración. Se compartirá o no lo que sobre cada uno de estas cuestiones se dice pero difícilmente se pueda negar su relevancia para comprender el estado actual de los estudios andinos. Lorandi ha puesto el dedo la llaga -en varias de ellas en verdad.

En este breve ensayo, me propongo retomar y ampliar algunas de las problemáticas planteadas, tomado como hilo conductor la historia política tardocolonial. Para los fines de este trabajo, dejaré de lado la voluminosa bibliografía sobre el período de la independencia y me centraré exclusivamente en el Alto y Bajo Perú. Sin pretensión alguna de representatividad, y a riesgo de parecer autorreferencial, haré especial hincapié en aquellos campos en los que se ha desarrollado mi propia experiencia de investigación y, por lo tanto, conozco en mayor profundidad.

La sociedad colonial hispanoamericana era una sociedad intensamente politizada. A diferencia de lo ocurrido en otras zonas del mundo bajo control europeo, o en muchas sociedades europeas de Antiguo Régimen, las relaciones personales de dependencia ocuparon un lugar secundario en México y los Andes centrales, las áreas nucleares del imperio español en América. La temprana derrota militar de los conquistadores y los encomenderos abortó para siempre el incipiente proceso de fragmentación señorial de la soberanía y conformación de una nobleza feudal americana. Las relaciones sociales, las exacciones económicas y las formas de ejercicio del poder pasaron a estar regidas o reguladas por la Corona. El orden jurídico resultante fue tradicional y pluralista. Tradicional porque reconocía a la tradición como derecho, en contraposición con órdenes jurídicos legales que identifican el derecho con la ley; y pluralista pues estaba integrado por múltiples conjuntos normativos propios de los cuerpos políticos que componían la monarquía (Garriga 2010: 62-63). Por cierto, desde la óptica de la historia política interesa menos el orden jurídico mismo que la hermenéutica social a la que dio lugar. Pues tanto la interpretación de la tradición como el alcance de los privilegios corporativos fueron un objeto de constante tensión y litigio. Para formularlo de otro modo, las aspiraciones de los grupos sociales tendían a encontrar en el derecho una inagotable fuente de legitimación. Y nunca faltaba quien los representase antes los tribunales: un variopinto grupo de abogados, escribas, defensores de naturales y pobres, letrados varios, estaban siempre dispuestos a ofrecer sus servicios puesto que se ganaban la vida con ello. El atributo primordial del gobierno era arbitrar entre estos reclamos. El ejercicio de la justicia conmutativa, dar a cada uno lo suyo, constituía el fundamento mismo del

poder. Como es sabido, no había distinción entre las funciones judiciales y las funciones legislativas o administrativas. Todos los que ocupaban posiciones de mando eran por definición “jueces”. El Rey, en tanto máximo dispensador de justicia, era el juez supremo, árbitro y garante último del sistema.

La estructura institucional que se correspondía con este orden jurídico no era menos conducente a la conflictividad política. Una compleja y extensa red de magistraturas y autoridades estaba a cargo de velar por los derechos de los particulares y los intereses de la Corona. Sus jurisdicciones con frecuencia se superponían y, en cualquier caso, todas las decisiones eran apelables ante el Consejo de Indias y el Rey. Además, las funciones gubernativas estaban repartidas en dos tipos muy diferentes de entidades: la administración regia -los virreyes, las audiencias, los corregidores, los oficiales de la real hacienda- y los organismos de autogobierno de las corporaciones -los ayuntamientos municipales, las comunidades indígenas, las universidades, los gremios, los consulados de comercio. La multiplicidad, superposición, amplitud de funciones y distinta naturaleza representativa de las instituciones condujo a que las mismas sirvieran tanto como mecanismo de resolución de los conflictos sociales como blanco mismo del descontento (Guerra 1998). De hecho, cuando no eran el eje primario de las disputas, casi siempre lo terminaban siendo en algún punto de las mismas. En suma, la relación entre miembros de un mismo grupo social, entre distintos grupos sociales, entre grupos sociales e instituciones de gobierno, o entre estas últimas entre sí, todo remitía a un conjunto de deberes y derechos que llamaríamos, genérica y algo anacrónicamente, de orden público. En el imaginario político de la época, toda percibida afrenta a las prerrogativas de los individuos y las corporaciones constituía una afrenta a la santidad de la tradición y a la potestad del monarca pues era de éstos que aquellas prerrogativas en última instancia emanaban. Los conflictos sociales eran por necesidad asuntos de estado. Las disputas sociales, horizontales y verticales, tendían a transmutarse en luchas políticas; y las luchas políticas a traducirse en un flujo ascendente y descendente de apelaciones a la justicia regia. La política corría por el cuerpo social como la sangre corre por las venas. La sociedad colonial era una sociedad hiperpoliticada.

¿Qué significaba hacer política en esta sociedad?, ¿cómo se ejercía en la práctica el poder?, ¿de qué manera evolucionaron las concepciones de autoridad y los modos de acción colectiva?, ¿cómo era la política de las élites y cómo la de los grupos subalternos? y ¿cuándo y en qué medida la intervención de los distintos sectores sociales en la vida pública contribuyó a reproducir o a socavar las jerarquías estamentarias? Preguntas de este tipo han concitado la creciente atención de los historiadores. No es casual que, como bien sugiere Lorandi, el concepto de cultura política se haya ido constituyendo en una de las principales herramientas interpretativas. Pero con independencia de que

consideremos este enfoque productivo o fútil, original o redundante, -véase por ejemplo el debate entre Alan Knight (2007) y Nils Jacobsen que abre el citado volumen *Cultura Política en los Andes (1750-1950)*, de Aljovín de Losada y Jacobsen (2007)- lo menos que puede decirse es que el análisis de los procesos políticos ha proclamado su autonomía relativa frente a la tradicional historia institucional y la más moderna historia socioeconómica¹. La política ha dejado de pertenecer al terreno de lo efímero y lo derivativo. La reconstrucción de prolongados procesos de negociación y conflicto en torno al ejercicio y/o los fundamentos del poder, en ámbitos regionales específicos entre sujetos políticos reales, ha recobrado su predicamento como objeto legítimo de estudio. Las consecuencias de esta reorientación son vastas y sus resultados pueden ser observados en múltiples áreas de la indagación histórica.

El simbolismo político y las formas de representación es una de estas áreas. Los estudios sobre la administración americana y las políticas imperiales habían tendido a centrarse en los aspectos formales e instrumentales de la dominación colonial y el ejercicio del gobierno. Contábamos, por lo demás, con una ilustre tradición historiográfica sobre el pensamiento político hispano -una historia de las ideas que obras como las de Anthony Pagden (1990), David Brading (1991) o Francois-Xavier Guerra (1992) han contribuido mucho a revitalizar y renovar. Sin embargo, en los últimos años el foco de atención ha ido virando de los tratados filosóficos, los textos jurídicos o las estructuras institucionales a las prácticas representativas a través de las cuales las relaciones de poder político y social se despliegan y hacen visibles. Las dramatizaciones públicas de la majestad del Rey y de las preeminencias de los magistrados civiles, los ayuntamientos, el clero y la gente de honor nos ayudan a apreciar la puesta en escena de determinados imaginarios sociales y políticos. También nos permite historizarlos. Sabemos hoy que las representaciones del monarca o el lugar de los cabildos en el ceremonial cambiaron conforme se transformaron las concepciones del poder monárquico y del estatus de las posesiones de ultramar entre los Habsburgo y los Borbones.

Así pues, los trabajos de David Cahill (1996), Carolyn Dean (1999), Esther Aillón Soria (2007), Eugenia Bridhikina (2007), Alejandra Osorio (2008), Sergio Serulnikov (2008a) y Charles Walker (2008) han indagado, para los casos de Chuquisaca, Potosí, Lima y Cuzco, las estructuras de significado de eventos tales como las celebraciones de entrada de los virreyes, los funerales regios, las funciones religiosas, las fiestas populares, Corpus Christi y otras

¹ Para una discusión teórico-metodológica sobre la relación entre historia política e historia socioeconómica en el contexto colonial tardío, véase por ejemplo Van Young (2006: 23-94).

ceremonias públicas. La retórica visual -las pinturas, los arcos triunfales, los escudos de armas, la vestimenta- y los rituales colectivos -las procesiones, las misas, las corridas de toros, las reuniones callejeras de los miembros de los gremios y el bajo pueblo- comunicaban ideas respecto a la civilización americana de un orden y eficacia muy diferente al de los tratados jurídicos y las doctrinas filosóficas. Expresaban, en modos que eran por todos reconocibles y en las que todos tomaban parte, la distancia que separaba al monarca de sus vasallos, a los gobernantes de los gobernados, a las elites españolas de las castas, a las ciudades capitales de las ciudades subordinadas. El antropólogo Claudio Lomnitz (1995) en un ensayo sobre México, ha resumido bien el sitio del ritual en este tipo de sociedades:

ritual is a critical arena for the construction of pragmatic political accommodations where no open, dialogic, forms of communication and decision-making exist. In other words, there is an inverse correlation between the social importance of political ritual and that of the public sphere. Moreover, one could add a culturalist argument to this sociological one: once the Spaniards abandoned all serious attempts to truly convince and assimilate Indians to their society, certain aesthetic forms were developed (the "baroque sensibility"), and these became values that permeated the society deeply, affecting family relations, forms of etiquette, and other social forms in all social strata. Thus Mexican ritual and ritualism would have deep sociological and cultural roots (Lomnitz 1995: 32-33).

Por otro lado, la centralidad que en la sociedad colonial adquirió la ostentación pública del estatus, los códigos de honor, las reglas de etiqueta o el protocolo ceremonial indujo a examinar las urbes indianas como manifestaciones miméticas e idiosincrásicas de las sociedades cortesanas europeas². Sin desestimar la influencia de la antropología política -pensemos por ejemplo en la recepción de *Negara: The Theatre State in 19th Century Bali* de Clifford Geertz (1980) u otros autores mencionados por Lorandi-, el examen del simbolismo y el ritual político se ha construido principalmente en diálogo con modelos históricos de análisis cultural como los de Ángel Rama (1995) para las ciudades americanas, los de Antonio Maravall (2002) para la España del barroco, los de Edward Muir (1981) para la Italia renacentista o los de Norbert Elías (1982) o Peter Burke (1995) para la Francia moderna.

No sólo las representaciones simbólicas sino también los conflictos políticos han concitado considerable atención. Se han realizado, por ejem-

² Sobre México, véase Curcio-Nagy (2004) y Cañeque (2004). Una reconstrucción de la nobleza de Quito en la época colonial tardía en Büschges (2007).

plo, numerosas investigaciones sobre revueltas urbanas que van más allá de las presiones fiscales y las tensiones económicas detrás de los tumultos para adentrarse en la morfología de las acciones colectivas, las particulares historias locales de confrontación y la construcción de identidades sociales. ¿Prefiguran estos movimientos la crisis del orden establecido o sirvieron como mecanismos de expresión de demandas puntuales que acabaron siendo funcionales al régimen colonial? Para responder a estos interrogantes no basta con mirar a las muy estudiadas repercusiones de las luchas por el control de los recursos económicos y el ejercicio del poder entre la administración borbónica y la sociedad americana. Igual atención amerita, por ejemplo, la naturaleza de los vínculos del patriciado urbano con los sectores plebeyos. Ambos sectores, en variados grados y modalidades, estuvieron involucrados en los estallidos de violencia; en la mayoría de los casos, aunque no en todos, la solidaridad se quebró con el paso de los días. Trabajos recientes sobre Arequipa, Quito, Chuquisaca o La Paz procuran discernir en qué medida las protestas callejeras, por episódicas que fueran, contribuyeron a reforzar o desestabilizar las tradicionales jerarquías estamentarias (Cahill 1990; Chambers 1999; McFarlane 1990; Serulnikov 2009a y 2009b; Barragán 1995). ¿Son eventos típicos de sociedades de Antiguo Régimen o generan experiencias de movilización política plebeya, y de articulación de la política plebeya con la política en general, que a comienzos del siglo XIX, en un excepcional contexto de crisis –como fue el de la abdicación de los monarcas españoles tras la invasión napoleónica a la península- adquirirían inesperadas resonancias? En la misma dirección apunta el proceso de resignificación de antiguas categorías identitarias tales como peninsulares, criollos, vecinos o patricios; el posicionamiento de los ayuntamientos como canales de representación de los intereses de la sociedad local, no sólo organismos de administración municipal; o la reivindicación pública de la memoria histórica y las prerrogativas de las ciudades americanas en ostensible oposición a los esfuerzos de uniformización y centralización del poder en curso.

Tal vez el campo que ha concentrado mayor número de investigaciones sea el de la historia política de los pueblos indígenas. Aunque gran parte del impulso, como es previsible, provino del intenso interés en los masivos levantamientos de 1780-1782, los estudios sobre las prácticas políticas indígenas anteriores y posteriores a la revolución tupamarista han probado ser no menos iluminadores. Sabíamos, gracias fundamentalmente a los esfuerzos de Scarlett O'Phelan Godoy (1988), que el siglo XVIII se había caracterizado por la proliferación de revueltas y motines rurales. El pormenorizado examen de estos y otros tipos de conflictos que no necesariamente incluyeron el uso de la violencia nos ha enseñado mucho acerca de la cultura política de los

Andes coloniales; pues los estallidos estuvieron lejos de ser expresiones aisladas y espontáneas de protesta y siguieron definidos repertorios de acción colectiva. En primer lugar, las comunidades indígenas tendían a pensar sus demandas en términos de derechos generales puesto que los habituales motivos de descontento no obedecían a abusos particulares sino a políticas estatales y tendencias socioeconómicas globales. Los percibían, y así lo era con frecuencia, como agravios comunes a todos. Por su parte, incluso los procesos de confrontación más acotados tendían a instigar su politización debido a que éstos los empujaban a interactuar con diversos organismos de gobierno -los corregidores, las audiencias, los ministros de la real hacienda, la Iglesia, los virreyes-, a contrastar las divergencias entre normas formales y poder real y a poner a prueba sus relaciones de fuerza con las elites rurales. Dicho de otro modo: no hubo revuelta comunal que no estuviera precedida de apelaciones legales y pocas apelaciones legales que no derivaran en el uso, abierto o solapado, de la violencia. Existieron, por último, un conjunto de mecanismos de sociabilidad -movimientos migratorios entre valles y tierras altas, la mita potosina, las reuniones colectivas en los pueblos rurales con motivo de la celebración de las fiestas católicas, la participación en los mercados urbanos y circuitos comerciales regionales, los frecuentes traslados a las ciudades con el fin de litigar a los grupos locales de poder- que favorecieron las vías de comunicación y, por ende, la propagación de las protestas de una comunidad a otra. Así pues, en los Andes el propio sistema colonial inhibió la conformación de una cosmovisión que fuera definida, para el caso de México y otras áreas hispanoamericanas, como campanillismo: “la tendencia de los campesinos a ver los horizontes sociales y políticos como algo que se extendía únicamente hasta donde podía observarse desde el campanario de la Iglesia” (Van Young 2006: 847). Para transformar las condiciones de vida en sus aldeas, los pueblos andinos estaban inexorablemente forzados a tratar con el mundo que los rodeaba. Lo nuevo que ocurrió en 1780 es que creyeron que había llegado el momento de transformar el mundo que los rodeaba³.

La recuperación de las historias locales condujo a una profundización del diálogo entre historia y antropología, un punto que Lorandi analiza bien en su ensayo. Así pues los estudios de mediana y larga duración de las comunidades indígenas del altiplano pazeño, el norte de Potosí o las provincias de Paria y Porco, han revelado la inextricable asociación entre los cambios en los sistemas andinos de autoridad y los cambios en las estructuras étnicas. Mientras la proliferación de protestas contra los caciques a lo largo del Alto

³ Sobre prácticas políticas indígenas en el siglo XVIII véase, entre otros, Salomón (1987); Salas i Vila (1996); Stavig (1999); Walker (1999); Thomson (2002); Choque Canqui (2003); Garrett (2005); Serulnikov (2006 y 2008b); Robins (2007); Salgado Gómez (2011).

Perú había tendido a ser atribuida a la sustitución de los caciques de sangre por caciques intrusos designados discrecionalmente por los corregidores, hoy aparece con claridad que este fenómeno resultó de mutaciones estructurales más profundas: procesos de fragmentación de grandes agrupaciones políticas indígenas, emergencia de novedosas formas de pertenencia étnica en torno a los pueblos de reducción y consolidación de nociones de legitimidad cacical que procuraron cerrar las brechas -más ostensibles conforme se fueron acentuado los procesos internos de diferenciación social- entre la racionalidad económica y la racionalidad política de los sistemas comunales de gobierno. Estas mutaciones nos ayudan a explicar por qué los caciques hereditarios, los descendientes de antiguas familias de señores andinos, terminaron convirtiéndose, antes y durante los levantamientos tupamaristas, en un blanco primordial de la violencia colectiva, tanto o más que los caciques impuestos por los funcionarios españoles. Lo cual remite a su vez a un fenómeno de gran significación en la posterior evolución de las organizaciones indígenas: los principios nobiliarios, hereditarios, de poder tendieron a ser sustituidos por otras concepciones de legitimidad⁴. La historia política de los pueblos andinos -en este caso particular su relación con los jefes comunales y a través de ellos con la sociedad colonial en su conjunto- es inescindible del análisis de las formas de organización étnica, los modos de ocupación del espacio, los medios de acceso a los recursos económicos, los derechos de tenencia de la tierra, las relaciones de parentesco y otras problemáticas que han estado en el corazón de las preocupaciones de la antropología, así como de la disciplina que examina el pasado de estas sociedades con sensibilidad etnográfica, la etnohistoria.

También 1780 ha comenzado a ser mirado desde otra perspectiva. Esto obedece, en parte, a un cambio general de perspectiva que Lorandi ha identificado muy bien: el acontecimiento, en tanto tal, ha recobrado una extraordinaria prominencia como categoría histórica. Las ciencias sociales han abandonado aquella actitud epistémica que el filósofo francés Alain Badiou (2003) resumió como la proclividad a arrojar el acontecimiento al reino de la “pura empiria de lo que adviene” y reservar las construcciones conceptuales al examen de las estructuras. Se trata de reconocer, por un lado, que las “coyunturas” poseen una “estructura”, parafraseando la expresión de Marshall Sahlins (1988) citada por Lorandi; pero también que la coyuntura, ciertas coyunturas, pueden engendrar por sí mismas realidades nuevas. En un sugerente ensayo sobre la toma de la Bastilla titulado *Historical events as transformations of structures*, William H. Sewell (1996) escribe que:

⁴ Platt (1987); Rasnake (1988); Wachtel (1992 y 2001); Abercrombie (1998); Thomson (2002); Serulnikov (2006); Adrián (2010).

While the events are sometimes the culmination of processes long underway, events typically do more than carry out a rearrangement of practices made necessary by gradual and cumulative social change. Historical events tend to transform social relations in ways that could not be fully predicted from the gradual changes that may have made them possible (Sewell 1996: 843).

En otras palabras, lo que distingue un acontecimiento de otro tipo de eventos no es sólo su escala y sus repercusiones sino el estar en exceso de las condiciones que lo producen.

Este es el caso de la sublevación general andina. Las insurrecciones lideradas por los *amarus* y los *kataris* pusieron en juego las premisas simbólicas del colonialismo occidental en modos que no podían ser deducidos de las causas socioeconómicas del descontento o las concepciones ideológicas de sus protagonistas. Mientras, por ejemplo, criollos e indígenas podían compartir su desazón por la voracidad fiscal de la Corona -las numerosas protestas urbanas de la época o la “revolución de los comuneros” en Nueva Granada hablan por sí mismas- la solidaridad entre ambos sectores se hizo insostenible apenas se rompieron las formas de deferencia y sujeción social que por siglos habían regido la interacción cotidiana entre personas de origen hispánico y nativo. Basta leer las elocuentes páginas del estudio de Fernando Cajías de la Vega (2004-2005) sobre la suerte de la coalición entre grupos hispánicos e indígenas en Oruro, el único escenario insurreccional donde los criollos como grupo se pusieron al frente del levantamiento tupamarista, para advertir los alcances del cataclismo cultural que representó la irrupción de un movimiento de cientos de comunidades andinas encabezadas por un autoproclamado Inca rey. Los insurgentes a lo largo de los Andes pudieron legitimar el alzamiento predicando su lealtad a la Corona, exigiendo que se reconociesen sus tradicionales derechos corporativos, reafirmando sus creencias cristianas, elevando sus reclamos ante los tribunales coloniales o buscando asociar su causa con la causa de las elites criollas. Sin embargo, al desafiar *de facto* su lugar subordinado en el orden natural de las cosas terminaron por conmovir las relaciones coloniales de poder sobre lo que todo ello se asentaba: el empleo de la diferencia cultural como significante de inferioridad racial y el de inferioridad racial como fundamento del derecho de dominación política. Nada de esto puede ser inferido de los motivos económicos o políticos del conflicto, ni de las proclamas y declaraciones de principios de sus actores. El acontecimiento expande los límites de lo pensable, se construye en los silencios de la representación, es contingente y proteico.

Para concluir, acaso valga la pena apuntar que la construcción de esta nueva agenda de investigación no fue un hecho aislado ni el corolario natu-

ral de la evolución del conocimiento. Respondió, como en otras mutaciones de este tipo, a transformaciones más vastas en el clima de ideas de la época y en el propio campo historiográfico. Respecto a lo primero, recordemos solamente que hacia comienzos de la década de 1990 la combinación de la trágica experiencia de Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru en el Perú y la crisis general de los movimientos socialistas que siguió a la debacle de la Unión Soviética y los países del este europeo, acabó por alertar contra toda forma, cubierta o encubierta, de esencialismo étnico-cultural, por un lado, y de reduccionismo economicista, por otro. Tanto los estudios asociados a la llamada “utopía andina” y al pensamiento mesiánico y milenarista, como la historia económica cuantitativa, comenzaron a perder impulso. En muchos casos, hay que decirlo, no sin sensible perjuicio para la expansión de nuestras posibilidades analíticas.

Desde un punto de vista historiográfico, el florecimiento de la historia política -entendida en el sentido más abarcador del término- sirvió para canalizar influencias originadas en distintos puntos del arco de las ciencias sociales. Por un lado, para esta época se multiplicaron los estudios sobre la “economía moral” y los usos populares de la ley, los repertorios de acción colectiva y las formas cotidianas y subrepticias de resistencia a la autoridad de los grupos subalternos, los cuales se nutrieron, entre otros, de los muy consultados ensayos de E. P. Thompson (1975, 1979, 1991) sobre los sectores populares precapitalistas, la sociología histórica de Charles Tilly (1978, 1986) o los análisis de las comunidades campesinas contemporáneas de James C. Scott (1985, 1990). También las investigaciones de Ranahit Guha (1983, 1988), Sahid Amin (1995) y otros miembros de la escuela hindú de los Estudios Subalternos mostraron las posibilidades heurísticas y hermenéuticas del examen semiótico de las protestas urbanas y rurales y del análisis textual de los diversos tipos de representaciones de elite construidas para dotarlas de sentido⁵.

Asimismo, la evolución y funcionamiento de los sistemas políticos comenzó a aparecer íntimamente imbricada a complejos procesos de cambio sociocultural. Hacia el bicentenario de la Revolución Francesa, la profusa producción sobre la progresiva crisis de la cultura política del Antiguo Régimen, la emergencia de novedosas esferas públicas burguesas y plebeyas o los aspectos rituales y festivos del republicanismo contribuyó a que este campo recobrará el antiguo esplendor que había perdido hacía tiempo a manos de

⁵ Sobre la recepción de estos estudios en América Latina, véase por ejemplo Mallon (1994); Rivera Cusicanqui-Barragán (1997); Sandoval (2009).

la historia estructural⁶. Puesto que, como bien recuerda Lorandi, la historia política de cualquier inspiración propende a hacer foco en los acontecimientos, y el examen de los acontecimientos a alguna clase de relato, uno de los efectos de este viraje temático y metodológico fue la creciente preferencia por modalidades narrativas de escritura histórica. A ello ya se había referido el historiador británico Lawrence Stone (1979) en un temprano artículo titulado, *The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History*. Los latinoamericanistas que hacia la década de 1990 eligieron emprender este camino contaban por cierto con una insigne tradición de la que abreviar: *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution* de C. L. R. James (1963); *Zapata and the Mexican Revolution* de John Womack (1969); *Revolución y Guerra. Formación de una élite dirigente en la Argentina criolla* de Tulio Halperín Donghi (1972), son algunos ejemplos que vienen a la mente.

Otra de las tendencias en la historiografía andina reciente -el paso de los enfoques macro-regionales a los estudios locales- se vio estimulada por el auge de la microhistoria que siguió a la publicación de *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI* de Carlo Ginzburg (1981) o *La herencia inmaterial. La historia de un exorcista piemontés del siglo XVIII* de Giovanni Levi (1990), con su énfasis en la reducción de la escala de observación, las estrategias de los actores por sobre los determinantes estructurales, el análisis cualitativo más bien que cuantitativo y su acercamiento a una concepción semiótica de la cultura que requería, según la célebre formulación de Clifford Geertz (1992: 20), “no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones”. En el caso de los Andes, este cambio de foco pudo anclarse sobre bases firmes gracias a la riqueza de las investigaciones etnohistóricas monográficas que, como las de Thierry Saignes (1987, 1991), Silvia Rivera Cusicanqui (1992), Karen Spalding (1984), Tristan Platt (1982), Thomas Abercrombie (1998) o Luís Miguel Glave (1989), se distinguieron por su escala, uso de los archivos y sensibilidad a la contextualización histórica de los previos estudios sobre las estructuras económicas o mentales andinas.

Hay que señalar, por último, que las llamadas teorías postcoloniales -provinieran de la historia, la filosofía, la crítica literaria o los estudios culturales- incitaron a ir más allá de los aspectos político-institucionales y socioeconómicos de la dominación y la resistencia. Estos fenómenos empezaron a ser situados en el contexto más amplio de los procesos de construcción de

⁶ Para algunos ejemplos de esta línea de investigación, véase Hunt (1984); Baker (1990); Ozouf (1991); Chartier (1991); Farge (1992).

la alteridad y de los modos de conocimiento y representación consustanciales al colonialismo europeo. La intensa atención prestada a las maneras cómo los pueblos nativos se reapropiaron del significado de las instituciones políticas, económicas, culturales o religiosas vigentes condujo también a cuestionar imágenes binarias y reificadas del proceso de conformación de las identidades sociales⁷. Así concebida, la política no es un acto de identidad, la exhibición de los valores específicos a un grupo, sino un acto de subjetivación: la reafirmación de su derecho de participar plenamente en la civilización a la que pertenecían (Rancière 1992).

En conjunto el impacto desigual y combinado de la historia política, los estudios subalternos, la microhistoria y las teorías postcoloniales, dio lugar a un notable florecimiento de la literatura sobre los temas evocados en este ensayo. En la historiografía anglosajona, mucho menos en la latinoamericana, este cambio de paradigma suscitó acalorados debates respecto a los beneficios y limitaciones de lo que se denominó, algo genéricamente, “nueva historia cultural”⁸.

* * *

No quisiera finalizar este ensayo sin expresar mi agradecimiento por la invitación a participar de este Debate a los editores de *Memoria Americana*, publicación que tanto ha tenido que ver con el desarrollo y la sostenida vitalidad de los estudios etnohistóricos en la Argentina. Vaya un agradecimiento especial a Ana María Lorandi por compartir sus reflexiones sobre un conjunto de cuestiones que tocan tan de cerca la evolución de nuestras disciplinas y, más importante aún, nuestros intereses intelectuales.

BIBLIOGRAFÍA

Abercrombie, Thomas

1998. *Pathways of Memory and Power. Ethnography and History Among an Andean People*. Madison, The University of Wisconsin Press.

Adrián, Mónica

2010. *Curas, doctrinas, reformas y conflictividad local en la provincia*

⁷ Algunos estudios en esta línea incluyen, Clendinnen (1987); Todorov (1992); Greenblatt (1993); Gruzinski (1993); Mignolo (1997); Estensoro Fuchs (2003); Lamana (2008).

⁸ Véase los ensayos reunidos en, *Hispanic American Historical Review*, Special Issue: Mexico's New Cultural History: ¿Una Lucha Libre?, Vol. 79 (2), May 1999. Véase asimismo, Joseph (2001) y Knight (2002).

de Chayanta -segunda mitad del siglo XVIII. (Tesis de doctorado). Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Aillón Soria, Esther

2007. Sucre: ¿La 'Ciudad Letrada'? Ensayo sobre la experiencia social del espacio urbano. *Estudios Bolivianos* 13: 17-94.

Aljovín de Losada, Cristóbal y Nils Jacobsen (eds.)

2007. *Cultura política en los Andes (1750-1950)*. Lima, Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Amin, Shahid

1995. *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura 1922-1992*. New Delhi, Oxford University Press.

Badiou, Alain

2003. *El ser y el acontecimiento*. Manantial, Buenos Aires.

Barragán, Rossana

1995. Españoles patricios y españoles europeos: conflictos intra-elites e identidades en la ciudad de La Paz en vísperas de la independencia 1770-1809. En Walker, Ch. (ed.); *Entre la retórica y la insurgencia: las ideas y los movimientos sociales en los Andes, Siglo XVIII*: 113-171. Cusco, Centro Bartolomé de las Casas.

Baker, Keith

1990. *Inventing the French Revolution. Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*. Cambridge, Cambridge University Press.

Brading, David

1991. *The First America. The Spanish Monarchy, Creole Patriotism and the Liberal State 1492-1867*. Cambridge, Cambridge University Press.

Bridikhina, Eugenia

2007. *Theatrum Mundi. Entramados del poder en Charcas colonial*. La Paz, Plural Editores.

Burke, Peter

1995. *La fabricación de Luis XIV*. Madrid, Editorial Nerea.

Büschges, Christian

2007. *Familia, honor y poder. La nobleza de la ciudad de Quito en la época colonial tardía (1765-1822)*. Quito, Fonsal.

Cahill, David

1990. Taxonomy of a Colonial 'Riot': The Arequipa Disturbances of 1780. En Fisher, J., A. Kuethe & A. McFarlane (eds.); *Reform and Insurrection in Bourbon New Granada and Peru*: 255-291. Baton Rouge, Louisiana University Press.

1996. Popular Religion and Appropriation: The Example of Corpus Christi in Eighteenth-Century Cuzco. *Latin American Research Review* 31 (67): 67-110.

Cajías de la Vega, Fernando

2004-2005. *Oruro 1781: Sublevación de indios y rebelión criolla*. La Paz, CEPA. (2 volúmenes).

Cañeque, Alejandro

2004. *The King's Living Image: the Culture and Politics of Viceregal Power in Colonial Mexico*. New York, Routledge.

Clendinnen, Inga

1987. *Ambivalent Conquest. Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570*. Cambridge, Cambridge University Press.

Curcio-Nagy, Linda A.

2004. *The Great Festivals of Colonial Mexico City. Performing Power and Identity*. Albuquerque, University of New Mexico Press.

Chambers, Sarah C.

1999. *From Subjects to Citizens. Honor, Gender and Politics in Arequipa, Peru, 1780-1854*. University Park, The Pennsylvania State University Press.

Chartier, Roger

1991. *The Cultural Origins of the French Revolution*. Durham, Duke University Press.

Choque Canqui, Roberto

2003. *Jesús de Machaca: La marka rebelde. Cinco siglos de historia*. La Paz, Plural Editores.

Dean, Carolyn

1999. *Inka Bodies and the Body of Christ: Corpus Christi in Colonial Cuzco, Peru*. Durham, Duke University Press.

Elias, Norbert

1982. *La sociedad cortesana*. México, Fondo Cultura Económica (FCE).

Estenssoro Fuchs, Juan Carlos

2003. *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al Catolicismo, 1532-1750*. Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).

Farge, Arlette

1992. *Subversive Words. Public Opinion in Eighteenth-Century France*. University Park, The Pennsylvania State University Press.

Flores Galindo, Alberto

1987. *Buscando a un Inca: identidad y utopía en los Andes*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario (IAA).

Garrett, David

2005. *Shadows of Empire: The Indian Nobility of Cusco, 1750-1825*. Cambridge, Cambridge University Press.

Garriga, Carlos

2010. Continuidad y cambio del orden jurídico. En Garriga, C. (coord.); *Historia y Constitución. Trayectos del constitucionalismo hispano*. México, CIDE.

Geertz, Clifford

1980. *Negara: The Theatre State in 19th Century Bali*. Princeton, Princeton University Press.

1992. *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.

Ginzburg, Carlo

1981. *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona, Muchnik Editores.

Glave, Luis Miguel

1989. *Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial siglos XVI-XVII*. Lima, IAA.

- Glave, Luis Miguel y María Isabel Remy
1983. *Estructura agraria y vida rural en una región andina: Ollantayambo entre los siglos XVI y XIX*. Cusco, Centro de Estudios Bartolomé de las Casas.
- Greenblatt, Stephen (comp.)
1993. *New World Encounters*. Berkeley, University of California Press.
- Gruzinski, Serge
1993. *The Conquest of Mexico. The Incorporation of Indian Societies into the Western World, 16th-18th Centuries*. New York, Polity Press.
- Guerra, François-Xavier
1992. *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México, Mapfre.
1998. De la política antigua a la política moderna. La revolución de la soberanía. En Guerra, F-X, A. Lempériere et al.; *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*: 109-139. México, FCE.
- Guha, Ranajit
1983. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Delhi, Oxford University Press.
1988. The Prose of Counter-Insurgency. En Guha, R & Gayatri Spivak (eds.); *Select Subaltern Studies*. Oxford, Oxford University Press.
- Halperín Donghi, Tulio
1972. *Revolución y Guerra. Formación de una élite dirigente en la Argentina criolla*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Harris, Olivia; Brooke Larson y Enrique Tandeter (eds.)
1987. *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI a XX*. La Paz, CERES.
- Hunt, Lynn
1984. *Politics, Culture, and Class in the French Revolution*. Berkeley, University of California Press.
- James, C. L. R.
1963. *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. New York, Vintage Books.

Johnson, Lyman and Enrique Tandeter (eds.)

1989. *Essays on the price history of Eighteenth-Century Latin America*. New Mexico, University of New Mexico Press.

Joseph, Gilbert M. (ed.)

2001. *Reclaiming the Political in Latin American History: Essays from the North*. Durham, Duke University Press.

Knight, Alan

2002. Subalterns, Signifiers, and Statistics: Perspectives on Mexican Historiography. *Latin American Research Review* 37 (2): 136–158.

2007. ¿Vale la pena reflexionar sobre la cultura política? En Aljovín de Losada C. y N. Jacobsen (eds.); *Cultura política en los Andes (1750-1950)*: 41-80. Lima, Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Lamana, Gonzalo

2008. *Domination without Dominance. Inca-Spanish Encounters in Early Colonial Peru*. Durham, Duke University Press.

Larson, Brooke

1988. *Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia. Cochabamba, 1550-1900*. Princeton, Princeton University Press.

Levi, Giovanni

1990. *La herencia inmateral. La historia de un exorcista piemontés del siglo XVIII*. Madrid, Nerea.

Lomnitz, Claudio

1995. Ritual, Rumor and Corruption in the Constitution of Polity in Modern Mexico. *Journal of Latin American Anthropology* 1 (2): 20-47.

Mallon, Florencia

1994. The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History. *American Historical Review* 99 (5): 1491-1515.

Maravall, José Antonio

2002. *La cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica*. Barcelona, Editorial Ariel.

McFarlane, Anthony

1990. The Rebellion of the 'Barrios': Urban Insurrection in Bourbon Quito. En Fisher, J., A. Kuethe & A. McFarlane (eds.); *Reform and Insurrection in Bourbon New Granada and Peru: 197-254*. Baton Rouge, Louisiana University Press.

Mignolo, Walter D.

1997. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor, University of Michigan Press.

Muir, Edward

1981. *Civic Ritual in Renaissance Venice*. Princeton, Princeton University Press.

O'Phelan Godoy, Scarlett

1988. *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia 1700-1778*. Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.

Osorio, Alejandra

2008. *Inventing Lima. Baroque Modernity in Peru's South Sea Metropolis*. New York, Palgrave Macmillan.

Ozouf, Mona

1991. *Festivals and the French Revolution*. Cambridge, Harvard University Press.

Pagden, Anthony

1990. *Spanish Imperialism and the Political Imagination*. New Heaven, Yale University Press.

Platt, Tristan

1982. *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

1987. The Andean Soldiers of Christ. Confraternity Organization, the Mass of the Sun and Regenerative Warfare in Rural Potosi (18th-20th Centuries). *Journal de la Société des Américanistes* LXXIII: 139-191.

Rama, Angel

1995. *La ciudad letrada*. Montevideo, Arca.

Rancière, Jacques

1992. Politics, Identification, and Subjectivation. *October* 61: 48-64.

Rasnake, Roger

1988. *Domination and Resistance. Authority and Power Among an Andean People*. Durham, Duke University Press.

Rivera Cusicanqui, Silvia

1992. *Ayllus y Proyectos de desarrollo en el norte de Potosí*. La Paz, Ediciones Aruwiwiri.

Rivera Cusicanqui, Silvia y Rossana Barragán

1997. Presentación. En Rivera Cusicanqui, S. y R. Barragán (comps.); *Debates post coloniales: una introducción a los estudios de la subalteridad*: 11-19. La Paz, Ediciones Aruwiwiri.

Robins, Nicholas A.

2007. *Priest-Indian Conflict In Upper Peru: The Generation Of Rebellion, 1750-1780*. Syracuse, Syracuse University Press.

Sahlins, Marshall

1988. *Islas de Historia. La muerte del Capitán Cook. Metáfora, Antropología e Historia*. Barcelona, Ed. Gedisa.

Saignes, Thierry

1987. De la borrachera al retrato: los caciques de Charcas entre dos legitimidades. *Revista Andina* 5:139-170.

1991. Lobos y ovejas. Formación y desarrollo de los pueblos y comunidades en el sur andino (Siglos XVI-XX). En Moreno Yáñez S. y F. Salomon (eds.); *Reproducción y transformación de las sociedades andinas*: 91-135. Quito, Ediciones ABYA-YALA.

Salomon, Frank,

1987. Ancestor Cults and Resistance to the State in Arequipa, ca. 1748-1754. En Stern, S. (ed.); *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*: 148-165. Madison, University of Wisconsin Press.

Sala i Vila, Núria

1996. *Y se armó el tole tole. Tributos indígenas y movimientos sociales en el virreinato del Perú, 1784-1814*. Ayacucho, Instituto de Estudios Regionales José María Arguedas.

Salgado Gómez, Mireya

2011. Indios inquietos y altivos: lenguajes y prácticas políticas en el

tiempo de las sublevaciones. La sublevación de Riobamba de 1764 y la de Otavalo de 1777. (Tesis de doctorado). FLACSO, sede Ecuador.

Sandoval, Pablo (comp.)

2009. *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*. Lima, IEP-SEPHIS.

Scott, James C.

1985. *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven, Yale University Press.

1990. *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*. New Haven, Yale University Press.

Serulnikov, Sergio

2006. *Conflictos sociales e insurgencia en el mundo colonial andino. El norte de Potosí, siglo XVIII*. Buenos Aires, FCE.

2008a. 'Las proezas de la Ciudad y su Ilustre Ayuntamiento': Simbolismo político y política urbana en Charcas a fines del siglo XVIII. *Latin American Research Review* 43 (3): 137-165.

2008b. The Politics of Intracommunity Land Conflict in the Late Colonial Andes. *Ethnohistory* 55 (1): 119-152.

2009a. Crisis de una sociedad colonial. Identidades colectivas y representación política en la ciudad de Charcas (siglo XVIII). *Desarrollo Económico* 48 (192): 439-469.

2009b. Motines urbanos contra el ejército regular español. La Plata, 1782 y 1785. En Mata, S. y B. Bragoni (comps.); *Entre la Colonia y la República: Insurgencias, rebeliones y cultura política en América del Sur*: 95-124.

Sewell Jr., William H.

1996. Historical events as transformations of structures: Inventing revolution at the Bastille. *Theory and Society* 25 (6): 841-881.

Spalding, Karen

1984. *Huarochirí: An Andean Society under Inca and Spanish Rule*. Stanford, Stanford University Press.

Stavig, Ward

1999. *The World of Túpac Amaru. Conflict, Community, and Identity in Colonial Peru*. Lincoln, University de Nebraska Press.

Stern, Steve (ed.)

1987. *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*. Madison, University of Wisconsin Press.

Stone, Lawrence

1979. The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History. *Past and Present* 85: 3-24.

Szemiński, Jan

1984. *La utopía tupamarista*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Tandeter, Enrique

1992. *Coacción y mercado. La minería de la plata en el Potosí colonial, 1692-1826*. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

Thompson, Edward P.

1975. *Whigs and Hunters: the Origin of the Black Act*. New York, Pantheon Books.

1979. *Tradicón, revuelta y conciencia de clase*. Barcelona, Crítica.

1991. *Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture*. London, Merlin Press.

Thomson, Sinclair

2002. *We Alone Will Rule. Native Andean Politics in the Age of Insurgency*. Madison, The University of Wisconsin Press.

Tilly, Charles

1978. *From Mobilization to Revolution*. New York, Random House.

1986. *The Contentious French*. Cambridge, Harvard University Press.

Todorov, Tzvetan

1992. *La Conquista de América. El problema del otro*. México, Siglo XXI.

Tord Nicolini, Javier y Carlos Lazo (eds.)

1981. *Hacienda, comercio, fiscalidad y luchas sociales (Perú Colonial)*. Lima, BPHEs.

Van Young, Eric

2006. *La otra rebelión. La lucha por la independencia de México, 1810-1821*. México, FCE.

Wachtel, Nathan

1992. Note sur le problème des identités collectives dans les Andes méridionales. *L'Homme* 122-124: 39-52.

2001. *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*. México, FCE.

Walker, Charles F.

1999. *Smoldering Ashes. Cuzco and the Creation of Republican Peru, 1780-1840*. Durham, Duke University Press.

2008. *Shaky Colonialism: The 1746 Earthquake-Tsunami in Lima, Peru, and Its Long Aftermath*. Durham, Duke University Press.

Womack, John

1969. *Zapata and the Mexican Revolution*. New York, Vintage Book.

Maria Regina Celestino de Almeida*

Universidade Federal Fluminense, Brasil

HISTORIA Y ANTROPOLOGÍA: ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE ABORDAJES INTERDISCIPLINARIOS¹

A partir de mi propia experiencia de investigación sobre los indios en contacto con las sociedades colonial y postcolonial en Río de Janeiro, voy a reflexionar sobre algunas cuestiones propuestas en la Introducción de esta sección. El abordaje histórico-antropológico es, a mi juicio, esencial para el estudio de los pueblos indígenas en contacto con sociedades envolventes. Sin dicho abordaje, mi primer proyecto de investigación sobre los indios y las aldeas del Río de Janeiro colonial ni siquiera se habría formulado². Historiadora por formación, mi objetivo era estudiar a los indios en contacto con la sociedad colonial como sujetos históricos. Buscaba entender sus relaciones con los no indios a partir de sus propias motivaciones e intereses, procurando identificar los diferentes significados de sus acciones y comportamientos en los procesos de conquista y colonización de la capitanía de Río de Janeiro.

En 1996, cuando ingresé al Doctorado, los estudios históricos sobre los indios en Brasil eran realizados, básicamente, por antropólogos. Mi director de tesis, John Monteiro (1994), también historiador y especialista en historia indígena, no por casualidad trabajaba y aún trabaja en el Departamento de Antropología de la Universidad Estadual de Campinas (UNICAMP). De esa forma, hasta hace muy poco tiempo, la historia de los indios en Brasil, *grosso modo*, descuidada por los historiadores, se desarrollaba en el campo de la

* E-mail: reginacelestino@uol.com.br

Agradezco a Mónica Quijada por la interlocución académica e indicaciones bibliográficas y al *Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico* (CNPq) y a la *Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro* (FAPERJ) por el subsidio a la investigación.

¹ Traducido al español por Adriana Camacho Álvarez.

² Me refiero al proyecto de mi tesis de doctorado realizada en el Departamento de Antropología de la Universidad Estadual de Campinas (UNICAMP) durante 1996-2000 y publicada con el título *Metamorfoses Indígenas: Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro* (2003).

Antropología, donde surgieron las primeras iniciativas de pensar a los indios como sujetos históricos (Carneiro da Cunha 1992).

Así, en el departamento de Antropología de la UNICAMP, realicé mi tesis de doctorado partiendo de un abordaje esencialmente histórico, pero construido tomando como base un intenso diálogo con los estudios antropológicos. Ese abordaje interdisciplinario, sumado a la perspectiva comparativa, sobre todo con relación a estudios de temas semejantes en la América española, fue y sigue siendo esencial en mis investigaciones. Las ideas y reflexiones que orientaron la investigación, desde la proposición de cuestiones e hipótesis, pasando por el cuestionamiento y análisis de las fuentes disponibles, hasta el desarrollo de reflexiones y argumentos que fundamentarían algunas conclusiones, no serían las mismas sin la lectura de los antropólogos, etnohistoriadores e historiadores dedicados al estudio de la temática indígena en la América española.

Mis investigaciones se incluyen, por ende, en esa línea de investigación interdisciplinaria -y comparativa- que, en Brasil, desde la década de 1990, ha propiciado nuevas posibilidades de interpretación sobre la presencia y actuación de los indios en las historias regionales y, desde una perspectiva más amplia, en la propia historia de Brasil. Es, por lo tanto, desde una mirada de historiadora que paso a reflexionar sobre las posibilidades y algunas problemáticas de los abordajes interdisciplinarios para el estudio de los indios en los procesos históricos.

HISTORIA Y ANTROPOLOGÍA: NUEVAS TENDENCIAS TEÓRICAS Y CONCEPTUALES SOBRE RELACIONES DE CONTACTO

En las últimas décadas, el diálogo entre historiadores y antropólogos se ha ampliado con beneficios para ambos lados. De ese diálogo resultaron nuevos presupuestos teóricos y conceptuales para el análisis de las relaciones de contacto entre pueblos cultural y étnicamente distintos que han fundamentado las actuales investigaciones sobre los indios en la historia. Algunos conceptos básicos como los de cultura y etnicidad, por ejemplo, vistos como productos históricos que continuamente se construyen en las dinámicas de las complejas relaciones sociales entre grupos e individuos en contextos históricos definidos, permiten nuevas comprensiones sobre la trayectoria de pueblos que, por mucho tiempo, fueron considerados mezclados o desaparecidos (Thompson 1981; Mintz 1982; Barth 2000; Hill 1996).

Partiendo de esos presupuestos, pude observar, afirmar y demostrar que los indios de diferentes etnias, insertados en las aldeas coloniales de Río de Janeiro, en vez de haber desaparecido, como solía sugerirlo la historiogra-

fía, habían reformulado identidades y culturas y se habían mantenido, así, en la condición de indios aldeanos hasta el siglo XIX (Almeida 2003). Las evidencias empíricas disponibles indicaban que, una vez instalados en las aldeas, los indios se convertían en súbditos cristianos del Rey y adquirían, además de obligaciones, algunos derechos por los cuales lucharían hasta el siglo XIX. Interpretar esas evidencias a partir de los intereses de los propios indios fue posible por la lectura de textos teóricos que discutían y problematizaban las nociones de etnicidad y de cultura y de numerosos estudios de caso que, adoptando esa misma perspectiva, analizaban situaciones semejantes aunque situadas en tiempos y lugares bastante diversos (Hill 1992, 1996; Boccara 2000; Gruzinski 2003; Carneiro da Cunha 1992, 2009; Pacheco de Oliveira 1999).

Así fue posible entender la “aculturación” en las aldeas como un largo proceso de cambios culturales por medio del cual diferentes grupos indígenas compartían nuevas experiencias con otros tantos grupos étnicos y sociales y rearticulaban sus culturas e identidades. La lectura de las fuentes desde una mirada antropológica, que busca los posibles significados de los comportamientos y actuaciones de los indios con relación a los diferentes segmentos sociales de la colonia, reveló nuevas posibilidades de interpretación.

Los estudios sobre etnogénesis en el Brasil contemporáneo constituyen otra fuente de inspiración importante para reflexionar sobre los indios mezclados en las aldeas de Río de Janeiro. Guardando las debidas proporciones para evitar anacronismos, es posible encontrar situaciones semejantes en las problemáticas vividas entre los pueblos indígenas actuales y algunos del siglo XIX o de mediados del siglo XVIII, sobre todo en lo que se refiere a las cuestiones de disputas por tierras de las aldeas, identidades y clasificaciones étnicas.

En ese sentido, cabe resaltar el trabajo del antropólogo João Pacheco de Oliveira (1999) sobre los *indios mezclados* del nordeste brasileño. El libro *A Viagem de Volta* organizado por él reúne varios artículos resultantes de tesis y disertaciones de maestría que, adoptando abordajes histórico-antropológicos, analizan las trayectorias de diferentes grupos, revelando sus reelaboraciones identitarias y culturales en procesos históricos definidos. Dichos artículos revelan diferentes trayectorias de pueblos que pasaron por experiencias diversas de desplazamientos, conflictos, negociaciones, desapariciones y reapariciones como categoría indígena. Fundamental para mi investigación fue constatar que algunos de esos grupos buscan sus orígenes en las aldeas misioneras del siglo XVIII, lo que refuerza la hipótesis central de mi tesis de que las aldeas funcionaban como un espacio posible de recreación de identidades étnicas de los varios grupos allí reunidos (Almeida 2003).

Numerosos trabajos de antropólogos sobre temas contemporáneos han sido fundamentales también para pensar sobre los posibles significados de

las actuaciones de los indios en las sociedades coloniales y postcoloniales y, sobre todo, para problematizar información contenida en las fuentes sobre las identidades indígenas y sobre las clasificaciones étnicas.

Al estudiar el proceso de extinción de las aldeas coloniales del Río de Janeiro de mediados del siglo XVIII al siglo XIX, observé las innumerables contradicciones presentes en diferentes tipos de fuentes en lo que dice respecto a la clasificación de los indios de las aldeas en las categorías de indios y de mestizos (Almeida 2007). Analizar esas contradicciones a la luz de las actuales tendencias interdisciplinarias que apuntan a la idea de identidades plurales y a la percepción de que las categorías étnicas son históricamente construidas y adquieren significados distintos conforme a los tiempos, los espacios y los agentes sociales en contacto (Boccaro 2000; Nacuzzi 1998; de Jong y Rodríguez 2005; Cadena 2005; Wade 2005; Mattos 2000; Viana 2007) me permitió constatar la fuerza política de dichas clasificaciones étnicas en las disputas por la tierra. Ser indio, sin dudas, aseguraba derechos sobre las tierras de las aldeas y la afirmación o negación de esa identidad fue un instrumento de lucha tanto de los indios como de los habitantes no indios (Almeida 2008, 2010). Las controversias sobre la clasificación de las poblaciones indígenas en las categorías de indios o mestizos se pueden ver, así, como disputas políticas y sociales, tal como lo resaltó Boccaro (2000).

Conviene recordar que las reconstrucciones identitarias de los indios en las aldeas se hicieron por medio de un intenso proceso de mestizaje en el transcurso del cual ellos compartieron intensas experiencias con otros varios grupos étnicos y sociales. Como lo han demostrado ya varios estudios en diferentes regiones de América, también en Río de Janeiro constaté las intensas relaciones interétnicas entre los indios de las aldeas y los demás segmentos sociales de la capitania y, posteriormente, provincia de Río de Janeiro. Eso apuntó a la importancia de profundizar los estudios sobre las relaciones interétnicas y los procesos de mestizaje, enfocando más directamente actores y situaciones específicas.

Afinar la mirada, pasando de los sujetos colectivos, o sea de las aldeas e indios vistos de forma más o menos genérica, al estudio de casos y agentes específicos, me permitió descubrir las intensas interacciones entre los variados agentes. El enfoque más directo sobre los actores, sus experiencias y redes de relación pone de manifiesto sus múltiples formas de acción e interacción continuamente modificadas entre acuerdos y conflictos. Así se supera la idea de pensar los grupos étnicos y sociales -indios y no indios- como bloques monolíticos que actúan de forma unívoca de conformidad con sus papeles y lugares étnicos y/o sociales atribuidos a ellos. Resalto, por lo tanto, la importancia de la tendencia actual de la historiografía en el sentido de superar generalizaciones, valorizando la dimensión micro pero de forma articulada a escalas mayores (Revel 1998).

Cabe aquí reafirmar la importancia de los estudios comparativos, no solo con respecto a temas semejantes en la América española, sino también con relación a la historiografía de la esclavitud en Brasil. Desde la década de 1980, con el enfoque histórico-antropológico, se multiplican los estudios sobre los más diversos temas involucrando africanos y sus descendientes como sujetos históricos. Además de ser estudios más avanzados que los trabajos sobre los indios en Brasil, los mismos se fundan en fuentes históricas más numerosas e informativas. Para el caso de las relaciones interétnicas, mestizajes y clasificaciones étnicas, por ejemplo, la investigación con fuentes parroquiales -bautismo, casamientos, defunciones- y notariales -inventarios, testamentos, escrituras de compraventa- son extremadamente ricas y han sido bastante explotadas en la historiografía de la esclavitud. Utilizadas también para el estudio de los indios en las sociedades hispanoamericanas (Poloni-Simard 2006; Rodríguez 2006.), esas fuentes, que recién empiezan a ser analizadas en investigaciones históricas sobre los indios en Brasil, están revelando los casamientos interétnicos entre los indios de las aldeas, los africanos y sus descendientes -esclavos y libres-, blancos, mestizos, etc.

El diálogo con investigadores sobre los africanos y sus descendientes en Brasil ha sido esencial en mis investigaciones, tanto desde el punto de vista teórico-metodológico como empírico. A final de cuentas, africanos, indígenas y sus descendientes se mezclaron bastante en las aldeas, haciendas, *quilombos*^{3**}, *sertões*⁴ y ciudades, como lo informan algunos estudios recientes (Amantino 2008; Gomes 2005; Karasch 1992; Carvalho 2007; Schwartz e Langfur 2003; Moreira 2009).

Las imprecisiones y contradicciones de las fuentes para clasificar pueblos e individuos como indios, negros y mestizos, incluyendo la inmensa variedad de nombres para designar a esos últimos, ha llevado a los investigadores a plantear instigadores interrogantes sobre las razones de los aparentes equívocos (Mattos 2000; Soares 2000). Reflexionar sobre esas contradicciones a la luz de la idea de identidades plurales e históricas que continuamente se transforman permite pensar en los posibles usos y apropiaciones de esas identificaciones que se pueden haber hecho tanto por interés de los registradores como de los registrados. Identificados, en general, mediante el cruce de diferentes fuentes, esos equívocos pueden apuntar a la propia fluidez y pluralidad de las identidades étnicas que continuamente se reconstruyeron en las sociedades coloniales y postcoloniales.

^{3**}N. de la T. Los *quilombos* eran lugares donde se reunían y vivían esclavos que huían del régimen de cautiverio.

⁴ En el periodo colonial los *sertões* eran regiones no ocupadas por la administración portuguesa.

Los análisis sobre relaciones de poder que involucraban a grupos subalternos, como indios y negros, en América también se han beneficiado considerablemente con los abordajes interdisciplinarios. En ese sentido, cabe resaltar la tendencia actual de la historia política de rechazar la idea de oposición rígida entre dominadores y dominados, incorporando las ideas de pacto, negociación y cultura política al análisis de las relaciones políticas y sociales entre dichos actores (Castro Gomes 2005). Se trata, a mi juicio, de una lectura antropológica de las relaciones de poder en el sentido de buscar significados distintos para acuerdos y estrategias comunes entre grupos cultural, social y étnicamente diversos. Se valoran, cada vez más, los factores subjetivos y culturales en las prácticas políticas desarrolladas por los actores por medio de análisis interdisciplinarios que permiten identificar culturas políticas de grupos subalternos construidas en las relaciones de conflictos y acuerdos con los demás agentes con los cuales interactúan (Bernstein 1998). Esa concepción de los historiadores sobre el concepto de cultura política implica la comprensión de las actuaciones políticas de actores individuales y colectivos según sus propios códigos culturales, privilegiando así sus percepciones, sus lógicas cognitivas, sus vivencias y sus sensibilidades.

Desde esa perspectiva, los indios en las aldeas de Río de Janeiro, “aculturados” y “dominados”, no se anularon como agentes históricos y políticos. Se insertaron en las sociedades coloniales y postcoloniales, se mezclaron con diversos grupos étnicos y sociales e incorporaron nuevas prácticas culturales y políticas que supieron utilizar para amenizar pérdidas u obtener posibles ganancias. Asumieron, *grosso modo*, las culturas políticas del Antiguo Régimen y de los nuevos estados nacionales latinoamericanos, pues participaron intensamente de sus instituciones valiéndose de sus reglas y códigos para alcanzar sus propios objetivos, continuamente modificados por la dinámica de sus relaciones. Perdieron mucho, no cabe duda, pero no por eso dejaron de actuar.

Todas las cuestiones señaladas aquí se fundamentan en abordajes interdisciplinarios. No obstante, historiadores y antropólogos tienen formaciones teóricas y metodológicas propias y en la difícil tarea de conjugarlas enfrentan varios desafíos.

HISTORIADORES, ANTROPÓLOGOS Y ETNOHISTORIADORES: LOS DESAFÍOS DE LA INTERLOCUCIÓN

El abordaje interdisciplinario suscita discusiones complejas desde el punto de vista teórico, metodológico y conceptual, como lo resaltó Lorandi en su ensayo. En términos teóricos, voy a abordar algunas cuestiones relativas a la

historicidad de la cultura y a las diferentes formas de entenderla y emplearla en análisis interdisciplinarios. Si crece, entre los antropólogos, la tendencia a abandonar las concepciones esencialistas sobre cultura y entenderla como un producto histórico, dinámico y flexible, hay diferentes formas de entender y lidiar con la historicidad. El contexto histórico y los cambios culturales son valorados, a veces, como “estados”, desconsiderándose, de cierta forma, la idea fundamental de la historia como proceso, tan bien explicitada por Marc Bloch (1965) cuando afirma que al historiador no le interesa saber lo que es ni cómo era, sino cómo lo que era pasa a ser lo que es, o sea, como una significación desliza a otra en el complejo juego de las relaciones sociales.

En el ejercicio de pensar las culturas en términos históricos y antropológicos, surgen varios dilemas algunos de los cuales son básicos en las ciencias sociales ¿Cómo establecer relaciones entre estructuras sociales -y culturales- y procesos históricos; acciones autónomas de los hombres en la historia y determinaciones estructurales, y estructuras y evidencias empíricas?

De acuerdo a Mackay (1981-1982: 193), el estructuralismo es un elemento que complica sobremanera la aproximación de la Antropología con respecto a la Historia, ya que establece la primacía de la teorización ahistórica en la aprehensión de la realidad social. Su método de conocimiento propone un movimiento que se hace de lo abstracto a lo concreto y, entonces, vuelve a lo abstracto. El problema central del pensamiento estructuralista es estar continuamente vacilando entre proclamar la complementariedad de los análisis históricos y estructurales y afirmar su oposición. Aunque Lévi-Strauss haya considerado el estructuralismo compatible con el materialismo histórico, porque simplemente complementaría la investigación “superestructural”, es muy difícil establecer su estatus epistemológico: ¿hasta qué punto, al final, serían las estructuras -como descubiertas por Strauss y tan valoradas por los estructuralistas- simples representaciones teóricas para revisar de acuerdo con las evidencias empíricas? (Mackay 1981-1982).

Esas cuestiones han sido enfrentadas por historiadores y antropólogos que buscan cada vez más valorar los procesos históricos como elementos explicativos y transformadores de las culturas de los pueblos que estudian. Entre ellos, cabe destacar a Rosaldo y Sahlins, antropólogos de formación estructuralista, cuyos trabajos han contribuido a poner de manifiesto la importancia de establecer articulaciones entre las llamadas estructuras culturales y los procesos históricos. Rosaldo, en su estudio sobre los Ilongot observó la importancia de la perspectiva histórica en los estudios etnográficos a partir de su propia vivencia entre dicho grupo étnico, lo que enriquece su afirmación de que “la vida humana es igualmente dada y activamente construida” (Rosaldo 1980: 14). Al afirmar que la vida de los Ilongot es derivada mucho más de la acción humana que de planes socialmente dados, el autor llama la

atención sobre la importancia de terminar con las dicotomías entre estructura y proceso, estándar cultural y transmisión cultural pues, en su estudio, demostró que la sociedad Ilongot puede ser mucho mejor comprendida en su desarrollo en el tiempo que como un sistema de estructuras eternas.

Marshall Sahlins también abandonó, en parte, sus concepciones estructuralistas aunque, de cierta forma, aún se deje influir por ellas, sobre todo si comparamos su trabajo con el de Rosaldo. En su obra *Ilhas de História*, el autor se posicionó contra la oposición entre estructura e historia y contra la lógica cultural autónoma que, según él, no tiene sentido ante las transformaciones. No obstante, su análisis apunta más a una preocupación por notar y explicar las estructuras culturales que influyen en las acciones de los hombres que lo contrario (Sahlins 1990). En ese sentido, su trabajo es bastante diferente al de Rosaldo quien, partiendo también de un *a priori* teórico, demuestra una gran apertura para cuestionarlo a partir de su propia vivencia y de la realidad empírica que pudo observar en su contacto directo con los Ilongot. Al contrario de Sahlins, Rosaldo demuestra mayor interés en comprender cómo las acciones humanas actúan sobre eventos, instituciones e ideas a lo largo del tiempo, que en determinar cómo las categorías culturales previamente establecidas informan dichas acciones.

Sobre esas cuestiones, cabe citar una compilación coordinada por Jonathan Hill (1988), que reúne artículos cuyo objetivo es repensar la distinción analítica entre mito e historia por medio de las narrativas, rituales y oratorias de los indios de Sudamérica como forma de reinterpretar la historia del contacto. Los varios autores de la obra buscan acabar con la idea de sociedad sin historia y cuestionar dualismos como estructura/evento y estructura/proceso, procurando observar cómo otros grupos lidian con el tiempo y cómo entienden los cambios. Así como Rosaldo, buscan repensar la etnografía tomando en cuenta una participación mayor de los actores, pero en la difícil tarea de relacionar estructura y proceso los procedimientos teóricos y metodológicos de esos investigadores varían según el amplio abanico de sus tendencias, las cuales los llevan a valorar más o menos las estructuras o los procesos históricos. Los diferentes abordajes de esos autores que, en definitiva, parten de un mismo presupuesto -la historicidad de la cultura- revelan la complejidad de la cuestión (Hill 1988: 2-17).

La articulación de fuentes y metodologías históricas y antropológicas también impone algunos desafíos tanto para los historiadores como para los antropólogos. Sobre ese aspecto voy a abordar dos problemáticas que me parecen relevantes. La primera es respecto a las posibilidades de incurrir en anacronismos, al realizar comparaciones inadecuadas e injustificables, tanto entre temporalidades diversas como entre grupos indígenas culturalmente distintos. A fin de cuentas, los datos históricos y etnográficos se revisten de

significados en contextos temporales y culturales específicos. Su utilización para explicar situaciones semejantes en contextos diversos puede ser extremadamente rica, como lo han demostrado varios autores pero requiere cuidados especiales para evitar apropiaciones indebidas. Se debe recordar, sobre todo, que las culturas, las etnicidades y los significados de las acciones humanas y de los objetos son dinámicos y, por eso, las proyecciones de elementos o situaciones sociales, históricas o etnoculturales en tiempos diversos deben tomar en cuenta los procesos de cambio.

Con relación a las fuentes escritas, cabe recordar que los registros sobre grupos sociales marginados, especialmente sobre los pueblos ágrafos son, *grosso modo*, producidos por otros y, en general, filtrados por concepciones etnocéntricas, prejuiciosas y equivocadas. Además, están marcados por la época en la que se efectuaron, o sea fueron producidos en contextos históricos específicos que influyeron sobre las formas de comprensión de los agentes registradores. Por lo tanto, compete al investigador problematizar sus contenidos e identificar los diferentes significados que objetos, clasificaciones étnicas, calificativos y comportamientos pueden comportar para los diferentes agentes sociales de acuerdo a los tiempos, espacios y las dinámicas de sus relaciones. Varios investigadores han hecho eso ya cuando, al leer en las entrelíneas de los documentos, identifican contradicciones, cuestionan afirmaciones y buscan entenderlas a la luz de los presupuestos teóricos aquí presentados y de los contextos históricos en los cuales fueron producidos los registros.

Otro desafío metodológico para los investigadores en el ejercicio de los abordajes interdisciplinarios consiste en evitar análisis de yuxtaposición en el sentido de abordar por separado elementos antropológicos e históricos sobre un mismo tema, utilizando fuentes escritas y orales, en interpretaciones estancas que no se articulan. Esa práctica se puede observar, a veces, en los propios capítulos de una obra, en los cuales se distribuyen, por separado, los contenidos tratados: la trayectoria histórica de los pueblos antes considerados “sin historia”; y, posteriormente, el análisis de sus sistemas y aspectos culturales, desde una perspectiva sincrónica. Esos análisis mantienen los presupuestos dualistas entre cultura/proceso histórico; antropología/historia; abordaje sincrónico/abordaje diacrónico. No configuran, en absoluto, una investigación interdisciplinaria conforme a las nuevas perspectivas teóricas de la Antropología y de la Historia. Para eso, como señaló Trigger, no basta simplemente tener un conocimiento respetable de la metodología y de los datos históricos y antropológicos, pues “los etnohistoriadores deben dominar aun el arte de usar esos dos abordajes de forma integrada” (Trigger 1982: 1-19).

Es necesario pensar la historia culturalmente y la cultura históricamente. Integrar los abordajes, como lo afirma el autor, en un solo movimiento de

análisis por el cual el historiador procura leer las fuentes desde una mirada antropológica, buscando los significados de las acciones de los agentes a partir de sus propias culturas; y el antropólogo procura entender las culturas de los pueblos adoptando una mirada histórica y entendiéndolas como resultado de trayectorias y experiencias vividas por esos pueblos a lo largo del tiempo.

Ese ha sido el camino seguido por las investigaciones actuales de la etnohistoria, sobre la cual, no obstante, hay muchas controversias, incluso sobre el propio concepto de la disciplina, como lo resaltó Lorandi. La definición tradicional de etnohistoria como reconstrucción de la historia de un pueblo que previamente no tenía historia escrita ha sido ampliamente cuestionada. De hecho, esa definición ya no se sostiene ante las nuevas perspectivas teóricas y conceptuales que fundamentan las investigaciones etnohistóricas más recientes.

Es importante recordar, como lo resaltó Krech (1991), que la etnohistoria no es una novedad de nuestros días, pues sufrió igualmente un largo proceso de transformación en términos teóricos y metodológicos desde el comienzo de este siglo. Según el autor, Clark Wissler fue el primero que usó el término en 1909 cuando pretendía reconstruir la cultura prehistórica combinando los datos disponibles de la etnohistoria y de la arqueología. Para él, heredero de las concepciones escépticas sobre el uso de las tradiciones orales como fuentes históricas, los datos etnohistóricos se resumían a los documentos producidos por no nativos. Esa fue la tendencia inicial de la disciplina: su metodología se limitaba, para antropólogos e historiadores, al uso de fuentes documentales para hablar del pasado de los indios (Krech 1991:347).

En nuestros días, esas ideas ya no se sustentan. La tendencia de los etnohistoriadores de la actualidad, entre los cuales está el propio Krech, es la de considerar la propia comprensión de los pueblos sobre su historia (Krech 1991: 349). Sider afirma que la etnohistoria designa una lucha constante de los pueblos para comprender y construir sus propias historias (Sider 1994: 115). El autor se refiere a pueblos insertados en sociedades envolventes en condiciones subalternas, más específicamente a los indios y negros en América. Otros autores también asocian el conflicto a la idea de etnohistoria. Para Bechis (2010), por ejemplo, el foco de análisis de la etnohistoria serían las relaciones interétnicas conflictivas que se dan en tiempos específicos (Bechis 2010: 21). Criticando la idea de Wissler, según el cual los etnos eran sociedades primitivas que desaparecerían, la autora, basándose en las ideas de Barth ([1969] 2000), afirma que los grupos étnicos son categorías de autoatribución hechas por los propios actores. Así, Bechis enfatiza la idea de la reconstrucción identitaria en situaciones de conflicto. El etnohistoriador presta atención, según ella, a “[...] la historia de pueblos que tuvieron períodos marcados por inquietudes o relaciones conflictivas que pudieron impactarlos como para

modificar en el todo o en parte esas sociedades y culturas involucradas en el conflicto” (Bechis 2010: 12).

Esas concepciones, resultado del creciente diálogo entre historiadores y antropólogos, descartan la idea de considerar la etnohistoria como la historia de los pueblos sin historia. No obstante, suscitan otras cuestiones sobre campos de estudios cuyas fronteras se van haciendo cada vez más fluidas, como lo subrayó Lorandi. Desde el punto de vista historiográfico, considero relevante abordar la problemática con respecto a la compartimentación de los estudios históricos sobre los indios en el campo de la etnohistoria.

¿Sería, entonces, la etnohistoria un campo de convergencia en el que actúan los historiadores de la temática indígena, los antropólogos interesados en abordajes diacrónicos, lingüistas, arqueólogos y otros profesionales de distintas formaciones que dialogan entre sí, articulando sus aportes teórico-metodológicos para tratar el tema de los indios en situaciones de contacto? Eso parece evidente en simposios y seminarios nacionales e internacionales en los que esos profesionales se reúnen, muchas veces en el ámbito de congresos mayores, para tratar la temática indígena valorando procesos de cambio.

Se observa, entonces, la compartimentación de los estudios indígenas en un campo específico de análisis que llamamos etnohistoria ¿Hasta qué punto esa compartimentación mantiene la perspectiva prejuiciosa de reservar a los indios un lugar aparte en la historia?, ¿La idea de una historia específica para los indios retoma el antiguo y prejuicioso concepto de prehistoria?, ¿Retomamos la antigua fórmula “para los occidentales, la historia; para los indios, no más la prehistoria, sino la etnohistoria”? En la década de 1980, al reflexionar sobre cuestiones teórico-metodológicas de la Historia, la Antropología y la Etnohistoria, Trigger (1982) ya apuntaba a esa problemática. Considerando el prejuicio implicado en la noción de etnohistoria para el estudio de los indios en situación de contacto y, al mismo tiempo reconociendo las especificidades del tema, proponía considerar la etnohistoria no como una disciplina sino como un método que serviría para varias disciplinas.

En el caso de Brasil, donde hasta hace muy poco tiempo solo los antropólogos estudiaban a los indios, esa cuestión me parece esencial. El número cada vez mayor de historiadores volcados a la temática indígena, *grosso modo*, dialoga entre sí o con los antropólogos que trabajan adoptando una perspectiva histórica. Reunidos en simposios específicos en el ámbito de congresos nacionales e internacionales, o participando de compilaciones dedicadas específicamente a temas indígenas, parece que actuamos de forma segregada como un grupo de historiadores exóticos que estudian temas que muchos de nuestros colegas aún consideran irrelevantes.

Aunque en las últimas décadas los estudios históricos sobre los indios en Brasil se hayan ampliado considerablemente, aún son pocos los historiadores

especializados en otros temas que incluyen a los indios en sus análisis⁵. Ya se han incluido capítulos sobre los indios en compilaciones sobre temas más abarcadores de la historia de Brasil, a ejemplo de lo que ya ocurre en el caso de la historiografía sobre la América española hace muchas décadas. Eso apunta a lentos cambios en el sentido de valorar la presencia indígena en los procesos históricos, pero la idea de separación entre una historia indígena y *otras historias* aún se mantiene y constituye, a mi juicio, un reto para los historiadores.

Retomando algunas cuestiones propuestas en el ensayo central, cabe preguntar si la referida separación es necesaria ¿Se situarían los indios en un campo de actividades académicas propio?, ¿Sería ese campo un espacio interdisciplinario en el que actúan historiadores y antropólogos, entre otros profesionales? En otras palabras, ¿existe una antropología y una historia propias para los indios?

En el caso de la historia, me parece que existe una especificidad teórico-metodológica en virtud de la cual se acerca bastante a la historia de los africanos y de sus descendientes, que también ha sido revisada a partir de los abordajes interdisciplinarios. A fin de cuentas, además de estar lidiando con pueblos originalmente sin escritura, se trata de pueblos que fueron incorporados a las sociedades americanas en condiciones subalternas y de extrema violencia. En esas sociedades, las fuentes históricas que, *grosso modo*, no fueron producidas por ellos los trataban de forma prejuiciosa. Esos factores, sumados a los antiguos presupuestos reduccionistas y también prejuiciosos de la Historia y de la Antropología -en un tiempo en el que esas disciplinas no dialogaban- contribuyeron a apartarlos de la condición de sujetos históricos por un largo tiempo. Por lo tanto, no cabe duda de que los estudios sobre los indios -y también sobre los africanos- en situaciones de contacto en América exigen abordajes teórico-metodológicos específicos que implican la interdisciplinarietà.

Sin embargo, eso no nos obliga a constituir un campo aparte. En ese sentido, estoy de acuerdo con Trigger en considerar a la etnohistoria como una metodología y no como una disciplina. Me parece que el papel de los historiadores es realmente el de procurar pensar los pueblos indígenas en procesos históricos más amplios, buscando poner de manifiesto cómo su actuación contribuye a delinear sus rumbos. A fin de cuentas, como lo afirmó Jonathan Hill (1996), la historia de los indios en América se entrelazó con la

⁵ Entre ellos cabe destacar a Stuart Schwartz (1988), especialista en historia colonial y sobre todo de la esclavitud africana en la América portuguesa, quien ha incluido a los indios en los procesos históricos por él analizados desde la década de 1980.

historia de los europeos desde el momento en que ellos llegaron. Así, esas historias no deben estudiarse por separado ni tampoco en oposición una con respecto a la otra.

Concluyo reafirmando la importancia del diálogo creciente entre historiadores y antropólogos que articulan información e interpretaciones producidas por las dos disciplinas, analizándolas en contextos históricos y valorando la acción y la comprensión que los propios pueblos o individuos estudiados tienen sobre sus acciones, trayectorias y relaciones. Cuestionan e interpretan documentos históricos con indagaciones etnológicas; analizan culturas de diferentes pueblos procurando entenderlas en contextos históricos definidos y articulados a las relaciones sociales e interétnicas establecidas por ellos. Mantener ese diálogo, incluyendo discusiones sobre los desafíos y dificultades de la práctica interdisciplinaria, como la presente propuesta, me parece esencial para el avance de los estudios sobre los indios en situación de contacto.

BIBLIOGRAFÍA

Almeida, M. Regina Celestino de

2003. *Metamorfoses Indígenas - identidade e culturas nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.

2007. Política Indigenista e Etnicidade: estratégias indígenas no processo de extinção das aldeias do Rio de Janeiro-século XIX. En Ohmstede, A.; R Mandrini y S. Orтели (coords.); *Sociedades en Movimiento: los Pueblos Indígenas de América Latina en el siglo XIX*: 219-233. Tandil, IEHS, Suplemento del Anuario del IEHS 1.

2008. Índios e Mestiços no Rio de Janeiro: significados plurais e cambiantes (séculos XVIII e XIX). *Memoria Americana* 16: 19-40.

2010. Quando é preciso ser índio: identidade étnica como força política nas aldeias do Rio de Janeiro. En Aarão Reis, D. et al.; *Tradições e Modernidades*: 47-60. Rio de Janeiro, FGV.

Amantino, Marcia

2008. *O Mundo das Feras. Os moradores do sertão oeste de Minas Gerais-Século XVIII*. São Paulo, Annablume.

Barth, Fredrik

[1969] 2000. Os Grupos Étnicos e suas Fronteiras En Lask, T.; *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*: 25-67. Rio de Janeiro. ContraCapa.

Bechis; Martha A.

2010. *Piezas de Etnohistoria y de Antropología Histórica*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología (SAA).

Bernstein, Serge

1998. A Cultura Política. En Rioux, J-P. e J-F. Sirinnelli (dirs); *Para uma, história cultural*. 349-363. Lisboa, Editorial Estampa.

Bloch, Marc

1965. *Introdução à História*. Lisboa, Publicações Europa-América.

Boccaro, Guillaume

2000. Mundos Nuevos en las Fronteras del Nuevo Mundo: Relectura de los Procesos Coloniales de Etnogénesis, Etnificación y Mestizaje en Tiempos de Globalización. *Mundo Nuevo Nuevos Mundos*. Revista Eletrônica, Paris www.ehess.fr/cerma.Revuedebates.htm

Cadena, Marisol de la

2005. Are Mestizos Hybrids? The Conceptual Politics of. Andean Identities. *Journal of Latin American Studies* 37: 259-284.

Carneiro da Cunha, Manuela

2009. *Cultura com Aspas e Outros Ensaios*. São Paulo, Cosac Naify.

Carneiro da Cunha, Manuela (org.)

1992. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.

Carvalho, Marcus J. M.

2007. A Mata Atlântica: sertões de Pernambuco e Alagoas, sécs. XVII-XIX. *Clio* 25 (2): 249-266.

Castro Gomes, Ângela

2005. História, historiografia e cultura política no Brasil: algumas reflexões. En Soihet, R. *et al.* (coord.); *Culturas Políticas - ensaios de história cultural, história política e ensino de historia*: 21-44. Rio de Janeiro, Mauad.

De Jong, Ingrid y Lorena Rodríguez

2005. Introducción. Dossier Mestizaje, Etnogénesis y Frontera. *Memoria Americana* 13: 9-19.

Gomes, Flavio

2005. *A hydra e os pântanos. Mocambos, quilombos e comunidades de fuggitivos no Brasil (séculos xvii-xix)*. São Paulo, UNESP.

Gruzinski, Serge

2003. *A Colonização do Imaginário*. São Paulo, Companhia das Letras.

Hill, Jonathan

1992. Contested Pasts and the Practice of Anthropology: Overview. *American Anthropologist* 94: 809-815.

Hill, Jonathan (org.)

1988. *Rethinking History and Myth*. Urbana, University of Illinois Press.

1996. *History, Power and Identity - ethnogenesis in the Americas 1492-1992*. Iowa City, University of Iowa Press.

Karasch, Mary

1992. Catequese e cativo: Política indigenista em Goiás, 1780-1889. En Carneiro da Cunha, M. (org.); *História dos Índios no Brasil*: 397-412. São Paulo, Companhia das Letras.

Krech, Shepard

1991. The State of Ethnohistory. *Annual Review of Anthropology* 20: 345-375.

Mattos, Hebe

2000. *Escravidão e Cidadania no Brasil Monárquico*. Rio de Janeiro, Zahar.

Mackay, Ian

1981-1982. History, Anthropology, and the concept of culture. *Labour/Le travailleur* 8 e 9: 185-241.

Mintz, Sidney

1982. Culture: An Anthropological View. *The Yale Review* XVII (4): 499-512.

Monteiro, John

1994. *Negros da Terra - Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo*. São Paulo, Companhia das Letras.

Moreira, Vânia L.

2009. Usos do Passado: a questão quilombola entre a história, a memória e a política. En Soihet, R. et al. (org); *Mitos, Projetos e Práticas Políticas - Memória e Historiografia*: 231-248. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

Nacuzzi, Lidia

1998. *Identidades Impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

Pacheco de Oliveira, João (org.)

1999. *A Viagem de Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria.

Poloni-Simard, Jacques

2006. *El Mosaico Indígena*. Quito, Abya-Ayala.

Revel, Jacques (org.)

1988. *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro, Editora da Fundação Getúlio Vargas.

Rodríguez, Pablo

2006. Testamentos de indígenas americanos, siglos XVI-XVII. *Revista de História* 154: 15-35.

Rosaldo, Renato

1980. *Ilongot headhunting 1883-1974*. California, Stanford University Press.

Sahlins, Marshal

[1987] 1990. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro, Zahar.

Schwartz, Stuart

1988. *Segredos Internos. Engenhos e Escravos na Sociedade Colonial*. São Paulo, Companhia das Letras. (Trad. Laura Teixeira Motta).

Schwartz, Stuart e Langfur, Hal

2003. Tapanhuns, negros da terra e curibocas: causas comuns e confrontos entre negros e indígenas. *Afro-Ásia* 29/30: 13-40.

Sider, Gerald

1994. Identity as History Ethnohistory, Ethnogenesis and Ethnocide in

the Southeastern United States. En *Identities Global Studies in Culture and Power*. New Hampshire.vol.1 (1): 109-122.

Soares, Mariza de Carvalho

2000. Devotos da Cor - Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

Trigger, Bruce G.

1982. Ethnohistory: Problems and Perspectives. *Ethnohistory* 29 (1): 1-19.

Thompson, Edward P.

1981. *Miséria da Teoria*. Rio de Janeiro, Zahar.

Viana, Larissa

2007. Mestiçagem e Cultura Histórica: debates. En Abreu, M. *et al.* (comps); *Cultura Política e Leituras do Passado: historiografia e ensino de história*: 267-286. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

Wade, Peter

2005. Rethinking *Mestizaje*: Ideology and Lived Experience. *Journal of Latin American Studies* 37: 239-257.

Eduardo José Míguez*

Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Universidad Nacional de Mar del Plata

ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Rumpelstiltskin era un geniecillo maléfico que amenazaba robarle su bebe a la princesa. Había sin embargo una forma de dominarlo. Conocer su nombre. Desde luego, el cuento de los Hermanos Grimm refleja una vieja saga, que a su vez contiene un principio básico del saber humano. Nombrar algo es de alguna forma dominarlo. Darle un lugar en el orden de las cosas. Crearle una identidad de la que es posible apropiarse, al menos, cognitivamente. Aquel esfuerzo por poner un nombre a una intersección entre historia y antropología que dio lugar a denominaciones como la Etnohistoria o la Antropología Histórica podemos verlo como el intento por delimitar y apropiarse un campo disciplinario. Un esfuerzo que visto en perspectiva, parece destinado al fracaso. No, desde luego, porque los trabajos que se inscribían en la Etnohistoria o en la Antropología Histórica no pudieran ocupar un lugar destacado en la producción de ciencias sociales sino porque difícilmente hayan logrado crear una trayectoria disciplinaria específica que justifique un nombre propio.

Y esta frase adelanta ya un enfoque. Sensatamente, Ana María Lorandi nos recuerda que “la diferencia principal entre Antropología Social e Historia reside en que una interroga a sujetos contemporáneos al investigador y la otra a los que solo dejaron huellas de actividades pasadas”. Define así las disciplinas por su objeto, y los rasgos de ese objeto establecen las diferencias entre las disciplinas. Pero esta estrategia analítica presenta problemas. La confusión de campos temáticos está presente en toda la tradición disciplinaria, comenzando por el propio Heródoto. Y sin embargo, los departamentos de Antropología y los de Historia guardan sus terrenos en la enorme mayoría de las universidades del mundo, y no así los de Etnohistoria o Antropología Histórica. Es que aunque la delimitación del objeto es una parte sustancial de la diferenciación de las disciplinas -o lo fue en su proceso genético- estas

* E-mail: miguez1880@yahoo.com.ar

han ido configurando tradiciones disciplinarias que le han dado su identidad a lo largo del siglo y medio en el cual han adquirido su perfil moderno¹.

Es precisamente esto lo que hace que el cruce de la historia con la antropología sea enriquecedor. Porque en ese siglo y medio la antropología ha ido creando sus propios recursos analíticos, sus propias tradiciones disciplinarias, y la aplicación de estos instrumentos ha resultado muy productiva para el conocimiento de múltiples facetas del pasado. En el lenguaje “etnocéntrico” -el neologismo disciplinocéntrico sería en verdad muy feo- de un siglo atrás, esto convertía a la Antropología en un “ciencia auxiliar” de la historia. Infantilismo. Lo cierto es que la comprensión de los procesos históricos exige que el historiador apele a instrumentos conceptuales que han sido desarrollados por otras disciplinas. Desde luego, no pocos historiadores han contribuido al desarrollo de estos conceptos. Pero la tradición disciplinaria no otorga un lugar específico a este proceso. En historia, o bien los instrumentos conceptuales quedan asociados específicamente a procesos históricos concretos, o bien son incorporados a cuerpos conceptuales de otras disciplinas. Por ejemplo, se apela con frecuencia a la idea de feudalización del poder, aplicable en muchos contextos históricos, pero solo como metáfora; no existe un estatuto conceptual para esta idea dentro de la disciplina histórica, y los intentos por construirlo son mirados con escepticismo.

En el extremo opuesto, la historia genera de manera recurrente la compulsión narrativista. La imposibilidad sintética del estudio de lo social desemboca reiteradamente en la idea de que la historia es solo una narración.

Analicemos la frase previa. El problema de la síntesis se ilustra bien con ese recurrente desencuentro sobre el valor del libro en los procesos de evaluación científica entre las ciencias sociales y las físico-naturales. En las ciencias “duras”, donde los conocimientos pueden sintetizarse en fragmentos precisos de un saber conceptual, una partícula de una teoría general, nadie puede producir suficientes de ellos en una investigación como para que no puedan ser presentados en unas pocas páginas. Un libro solo puede ser la compilación de una teoría o parte de ella, conformada por muchos de estos fragmentos creados por muchas personas: una síntesis didáctica. Pero la explicación de los laberintos de la política en la década de 1880 (Alonso 2010), o la estructura y dinámica demográfica del Beauvais de antiguo régimen (Goubert 1960) o la participación popular en el proceso de la independencia

¹ Desde luego, baso esta proposición en la tradición analítica que define las disciplinas en términos de paradigmas laxos, según el clásico de Kuhn (1962) y teniendo en cuenta la inteligente crítica de Toulmin (1972). Una discusión clara y amena de estos problemas para las ciencias físico-naturales se encuentra en Chalmers (1982). Las ideas se han aplicado también, desde luego, a las ciencias sociales; un ejemplo es Barnes (1982).

de México (Van Young 2001), no puede ser reducida a un modelo sintético. Solo un libro, y en ocasiones, como estos ejemplos, extenso, puede dar cabida al resultado de esas investigaciones.

Cabe una aclaración. Si bien la abstracción es parte de la síntesis, no toda abstracción puede lograr una verdadera síntesis. En la construcción de teoría se abstrae a partir de la observación, y eso las ciencias sociales lo practican con frecuencia. Pero la variabilidad de los casos es tan amplia que esa teoría solo puede ser indicativa, no una definición de la realidad. Al decir una *súper nova*, se sabe de qué tipo de estrella se habla, y cuál ha sido y será su evolución; al decir una monarquía absoluta, se tiene una pista de qué tipo de gobierno es pero estamos muy lejos de una comprensión del fenómeno si no se saben cosas mucho más específicas sobre el caso en cuestión.

El colofón es que la imposibilidad de dar una forma unívoca y ordenada al mundo social, hace que solo el relato sea capaz de dar sentido a la acción humana -una expresión clásica de este argumento en Veyne 1970. Las reverberaciones de estas ideas visitan una y otra vez al quehacer histórico, pero alteran poco la práctica de los historiadores. De hecho, ninguno de los tres ejemplos que mencioné son en realidad un relato, más allá de la menor o mayor vocación narrativista de sus autores, y el de Goubert tiene ya más de medio siglo. Por lo demás, vale la pena citar el artículo de Wikipedia sobre Veyne:

Veyne impulsó la idea de que la historia sería un “relato verídico”, convirtiéndose en uno de los primeros llamados narrativistas². Su monografía *El pan y el circo*, sin embargo, mostraba que el concepto de Veyne sobre historia narrativa difería de su uso común, y que sus diferencias con la escuela de los *Annales* eran más pequeñas de lo que parecían (Disponible en Internet en: <http://es.wikipedia.org>)

La historia nunca ha sido solo relato, y aún en las más tradicionales de las historias nacionales -Mitre, sin ir más lejos- la explicación del relato entrelaza percepciones de contextos que buscan desentrañar su lógica. Si Mitre hoy lee rancio, es, entre otras cosas, porque su sociología y su antropología -o los rudimentos conceptuales que fungían por tales- nos lo parecen, no porque estén ausentes.

Vale decir, entrelazar acontecimientos y estructuras, tiempos largos y tiempos breves, hechos y cultura, han sido uno de los rasgos de la producción historiográfica. Desde luego, ha habido grandes obras que se ocuparon solo

² La frase “uno de los primeros” es en realidad imprecisa, solo fue una más de las numerosas expresiones de este argumento.

de una de estas dimensiones; que se limitaron a describir, por así decirlo, el contexto, la cultura, el medio. O que se limitaron a reconstruir una trama, una secuencia de acontecimientos. Es desde luego legítimo, precisamente porque la historia no es sintética. Porque no se puede reducir un acontecimiento a un tipo genérico, la opción puede ser relatarlo, y dejar a otro la tarea de explicarlo en su contexto. O se puede explicar el contexto, para que otros hagan más comprensibles los acontecimientos. Pero el oficio de historiador se ha construido como articulación entre las dos dimensiones, y en general los libros que mejor logran esta articulación sirven como paradigmas disciplinarios.

En este proceso, el historiador debe recurrir a todo el instrumental que dispone la teoría social. La teoría económica, la teoría sociológica, la teoría política, la demografía, y desde luego, la antropología. Incluyendo espacios de la teoría social que deambulan en las intersecciones de estas tradiciones disciplinarias, como la producción de Anthony Giddens ó Pierre Bourdieu -en quién la historia aporta ricamente a su proceso de conceptualización-, por ejemplo. Una obra reciente ilustra esto con fuerza. El tomo inicial de una naciente *Historia de la Provincia de Buenos Aires* (Otero 2012), que busca ser el marco interpretativo para el relato de los tomos subsiguientes, combina trabajos geológicos, arqueológicos, demográficos, geográficos y antropológicos e históricos.

La apelación a una teoría que en parte es compartida, sin embargo, no borra la especificidad de cada disciplina, de su tradición. Por ello, por ejemplo, la nueva historia económica, pergeñada por economistas, es ajena a la disciplina histórica; el maridaje que ellos producen responde a un paradigma que no es el de los historiadores. Y aunque los historiadores económicos con frecuencia aprenden mucho de la nueva historia económica y sus variantes, se trata en efecto de una disciplina distinta, con sus reglas, tradiciones y formas propias. Historiadores económicos de una y otra tradición piensan que el otro alcanza un conocimiento muy imperfecto de lo que estudia.

¿Es igual con la Antropología? Solo en parte, ya que hay mayor afinidad entre los paradigmas. La descripción de la sociedad estudiada siempre ha sido una parte importante de la antropología, y en ello se asemeja a la historia. Y si bien la historia no enfatiza un momento etnológico que siga al etnográfico, como ya señalamos, no solo encuentra en la aplicación de la teoría antropológica un instrumento útil, sino que encuentra en el relato etnográfico un terreno familiar. Si bien esto no borra las barreras, y las tradiciones disciplinares subsisten, lleva a que en la práctica de la ciencia cotidiana, cuando antropólogos e historiadores comparten un campo temático común, los límites se hacen poco notorios y los intercambios muy fluidos. Incluso, más allá de la ya eclipsada moda estructuralista, las explicaciones diacrónicas o estructurales son comunes a ambas disciplinas, y los investigadores eligen

una u otra opción, o las combinan, independientemente de que en efecto, la historia se incline con mayor frecuencia por la primera y la antropología por la segunda.

Pero, hay, creo, razones adicionales para que la antropología y la historia hayan estrechado su vínculo. Cuando las limitaciones del campo antropológico más clásico, aquel en el cual se construyeron sus paradigmas, las llamadas, a falta de mejor término suficientemente abarcador, sociedades “primitivas”, comenzaron a restringir el desarrollo de la disciplina, esta naturalmente comenzó a emplear su rico arsenal a otros contextos, incluyendo las modernas sociedades urbanas, y las sociedades del pasado³. La producción académica que de allí surgía maridaba muy bien con preocupaciones de los historiadores. Los estudios migratorios ofrecen un ejemplo muy fructífero. Toda la tradición analítica reciente en historia de las migraciones, desde luego, también en la argentina, es heredera de los trabajos antropológicos que mostraron la pervivencia de la etnicidad en los procesos migratorios, y la reconstrucción de identidades en las comunidades migradas. Vinculada con esta temática, el usufructo de la teoría de redes sociales, de origen antropológico, aplicada a muy variados contextos históricos (¿es necesario recordar aquí los aportes de Zacarías Moutoukias sobre la sociedad colonial rioplatense?) ha renovado mucho de la investigación histórica. Y los ejemplos son innumerables, sin necesidad de caer en la útil advertencia, pero de limitada eficacia, del giro posmoderno, donde también la historia ha compartido las dudas de la antropología.

En breve, historia y antropología caminan de la mano, como no podría ser de otra manera. Visto desde la historia -que es necesariamente mi punto de vista-, porque la historia no puede dejar de apelar a la valiosa producción de la antropología para crear los marcos analíticos que hagan factibles sus análisis de contexto, o comprensibles la construcción de sus relatos. Y cuando los antropólogos visitan el pasado, más allá de matices, generan una visión del contexto que en general, le resultan muy amigables al historiador. Es innegable, por ejemplo, que el estudio del mundo andino, desde donde Lorandi interpela la relación, es uno de esos campos en los cuales la sinergia es tal, que los límites se hacen difusos.

³ Conviene aclarar que por limitaciones del campo clásico, me refiero a los costos, económicos y personales, del trabajo de campo en sociedades remotas y aisladas. Cuyo número, por otro lado, se hacía crecientemente limitativo. De todas maneras, seguramente el vuelco de la tradición antropológica al estudio de sociedades más similares a la del propio investigador, o por cierto, a su propia sociedad, estaba ya en la propia tradición de la antropología, y seguramente se hubiera desarrollado con independencia de las dificultades señaladas.

Por lo demás, la distinción entre las disciplinas no es igual a la distinción entre sus practicantes. Hay textos de historiadores con densa carga antropológica, y quizás con mayor frecuencia aún ¿o se debe a mi punto de observación?, de antropólogos que simple y sencillamente, hacen historia. Pero claro, poco hay de novedoso en esto al comentar un texto de Lorandí, que ha vivido siempre en estas fronteras.

Aún así, no veo necesidad ni conveniencia en borrar tradiciones disciplinarias, ni en gestar nuevos campos en la intersección. Dos tradiciones académicas que colaboran entre sí se enriquecen más en su diversidad que borrando sus diferencias, o intentando gestar nuevas disciplinas. En todo caso, dejemos que la propia dinámica de la investigación vaya redefiniendo, si es necesario, los campos.

Entre tanto, aún hay mucho espacio para la colaboración. Quisiera cerrar este comentario con la observación de un déficit, que es a la vez una oportunidad. En los últimos años se ha creado, me atrevo a decir, el estudio histórico de las sociedades de nativos americanos autónomos de las tierras pampeano-patagónicas en los siglos XVIII y XIX. Más allá de valiosos relatos y fuentes, muy poco se había avanzado en el campo antes de la década de 1980⁴. En él han convivido historiadores, antropólogos y hasta arqueólogos, en una rica colaboración. Pero aquello que debería ser el ABC del estudio de este tipo de sociedades desde el punto de vista antropológico brilla notablemente por su ausencia. Aparecen instrumentos conceptuales significativos en el trabajo de algunos antropólogos y también de historiadores que interrogan el tema (por ejemplo, Bechis s/f; Mandrini 1997, Nacuzzi 1998); pero son aportes ocasionales, no seguidos de manera sistemática.

Quizás una parte del problema provenga de la formación local en antropología. Tengo la impresión que desarrollada tardíamente, e influida en sus orígenes por una tradición arqueológica poco estimulante, cuando la antropología argentina se consolida lo hace más en sus nuevas corrientes, que en la tradición más clásica del campo. Sea por esta o por otras razones, lo concreto es que ni historiadores ni antropólogos han puesto el esfuerzo sistemático en aplicar las nociones más clásicas de la antropología a un campo que clama por ellas. Desde luego, se han desarrollado algunas discusiones antropológicas importantes, y aparecen aquí y allá algunos instrumentos analíticos básicos, como ya hemos señalado. Pero el desarrollo de una etnografía clásica de estos pueblos poco ha progresado, por lo menos, hasta donde se refleja en esta

⁴ Existen desde luego aportes fragmentarios, obras con una mirada descentrada y fragmentos de arqueólogos, antropólogos o lingüistas. Pero si se compara lo que hoy se ha producido con lo que existía 30 años atrás creo que se justifica considerarlo un campo totalmente nuevo.

renovada historiografía, desde trabajos como los de John Cooper (1946) o L.C. Faron (1961). Más aún, tampoco se hace habitualmente referencia a ellos, u otros fragmentos etnográficos, en las investigaciones recientes⁵. Así, con frecuencia los historiadores escriben historia de estos pueblos sin discutir cual es la lógica de sus sociedades, como si esta fuera transparente en sí misma; y aunque los antropólogos son más cuidadosos, tampoco ha habido un esfuerzo por inscribir sistemáticamente los procesos sociopolíticos araucanos en una definición precisa de su lógica social.

Esta omisión creo que ilustra bien mi argumento. A lo largo del aproximadamente siglo y medio que tiene la conformación de campos profesionales en las ciencias sociales, se han ido conformando tradiciones específicas, cuya lógica no deviene centralmente de una diferenciación de objetos y temas -aunque esta existe, sin duda- sino de tradiciones disciplinarias. Estas son en buena medida complementarias, más que conflictivas. Y la colaboración entre estas tradiciones enriquece nuestra labor. Por ello, creo que es muy útil colaborar en el estudio de los múltiples campos de intersección, sin necesidad de renunciar a la especificidad de cada tradición académica, pero recuperando a la vez la contribuciones de las vecinas.

BIBLIOGRAFÍA

Alonso, Paula

2010. *Jardines secretos, legitimaciones públicas*, Buenos Aires, Edhasa.

Barnes, Barry

1982. T.S. Kuhn y las ciencias sociales. México, Fondo de Cultura Económica.

Bechis, Martha

s/f. Los lideratos políticos en el área araucano-pampeana en el siglo xix: ¿autoridad o poder? En <http://www.naya.org.ar/etnohistoria/>.

Chalmers, Alan F.

1982. ¿Qué es esa cosa llamada ciencia? Madrid, Siglo XXI.

Cooper, John

1946. The Araucanias. *Handbook of South American Indians*, Bureau of American Ethnology Bulletin 143 (2) 1946.

⁵ Aparecen sí referencias a trabajos de historiadores chilenos, o de un antropólogo como Guillaume Bocara, pero la investigación suele adentrarse poco en una lógica etnográfica.

Faron, L.C.

1961. *Mapuche Social Structure. Institutional Reintegration in a patrilineal society of central Chile*. Urbana, University of Illinois Press.

Goubert, Pierre

1960. *Beauvais et la Beauvaisis de 1600 à 1730*. Paris, Sevpen.

Kuhn, Thomas S.

1962. *La estructura de las revoluciones científicas*. México, Fondo de Cultura Económica.

Mandrini, Raúl

1997. Sobre el suttee entre los indígenas de las llanuras argentinas. Nuevos datos e interpretaciones sobre su origen y práctica. *Anales de Antropología* XXXI. México, IIA/ UNAM.

Nacuzzi, Lidia

1998. *Identidades impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

Otero, Hernán

2012. *Población ambiente y Territorio*, tomo I de *Historia de la provincia de Buenos Aires*, ed. por Juan Manuel Palacio, Buenos Aires, UNIPE/ Edhasa.

Toulmin, Stephen

1972. *La comprensión Humana*. Madrid, Alianza.

Van Young, Eric

2001. *The Other rebellion. Popular Violence, Ideology, and the Mexican Struggle for Independence, 1810-1821*. Stanford, Stanford University Press.

Veyne, Paul

1970. *Comment on écrit l'histoire: essai d'épistémologie*. Paris, Le Seuil.

Wikipedia

Paul Veyne. Disponible en Internet en: <http://es.wikipedia.org>. Consultado en mayo de 2012.

Thomas Abercrombie*

University of New York, Nueva York

THE ETHNOS, HISTORIES, AND CULTURES OF ETHNOHISTORY: A VIEW FROM THE US ACADEMY

Ana María Lorandi opens discussion of the present state of (Andean) ethnohistory, a practice caught between the disciplinary gatekeepers of history and anthropology, with a fine thumbnail sketch of the emergence of ethnohistorical practice concerning the Andes, and a host of well-phrased questions deserving more, and more thorough answers than space or my own scholarly competence will allow. I will return to questions of scholarly competence, which are important in addressing some of Prof. Lorandi's questions. Within a brief essay that nicely outlines the convergences and divergences of history and anthropology, she makes two incontestable major points: having emerged first among anthropologists, ethnohistory -in brief, the history of Indians-, has waned within the discipline, and has shifted -along with work on the intercultural formations of the colonial era and attention to urban phenomena- largely into the discipline of history; but having taken up the master theoretical framework of anthropology -a focus on culture- along with anthropology's subject matter -Indians-, the historians have not felt it necessary to acknowledge the disciplinary source of their concern with culture. What accounts for these facts? What can anthropology do to recover its former subject matter at the disciplinary border? These are good questions, and in her genealogy of the respective fields and their zone of overlap, Prof. Lorandi goes a long way toward answering the first of them. The second is left as an open question for us all.

Without aiming to provide an overall picture of Andean ethnohistory over the past forty years, or to retrace the steps of Prof. Lorandi's essay, I would limit myself here to adding some nuances to this history of the vicissitudes of ethnohistory from the point of view of my own experience -that is, the academic world of the US. I would also portray in somewhat more detail the

* E-mail: thomasabercrombie@nyu.edu

quirkiness of the enterprise of ethnohistory vis a vis other 'ethno' hyphenated specialities within anthropology. And finally, I would comment on certain problems with the anthropological concept of culture that has been adopted not just by historians, but by scholars in a variety of fields -particularly in language and literature departments-, loosely called 'cultural studies'. For the fact is that the concept(s) of culture that drove ethnohistory, as well as the concept(s) of history that anthropology took up from the historians, inhibited the development of a more ethnographically-driven theorizing about both 'culture' and 'history', as well as about the colonial contexts that produced the concept of ethnicity and the kinds of radical alterity that were anthropology's *métier*.

A Personal View of the Trajectory of Andean Ethnohistory in the USA

Both the Andes and ethnohistory first came to my attention as an undergraduate student at the University of Michigan in the early 1970s, when I took a course on *Inca Cosmology* from John Earls -who now teaches at Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) in Lima. Earls was completing his Ph.D. under the direction of R. Tom Zuidema, but I also learned about work on the Incas by John H. Rowe, John V. Murra, and a host of Peruvian, Ecuadorean, Argentine, Chilean, British, German, and French scholars. Here I will stick with the US academy, where Zuidema, Murra, and Rowe were the leading -anthropological- stars of three strong 'schools' of Andean -that is, Inca- ethnohistory. Earls soon departed for Peru, not to return to the US, and I continued my training in anthropology at the University of Chicago, without any Andes-specific mentor but attuned to the intersection of anthropology and history by Marshall Sahlins, Terence Turner, Jean Comaroff, and Bernard Cohn, among others. By the time I completed my doctorate, twelve years after starting it and after eighteen months of ethnographic work and about eight months of archival work, I had accumulated the extra training in paleography and historical method, as well as Andes-centered mentoring and collegial conversation, from via the scholarly generosity of -among others Murra, Rowe, and Zuidema, plus other scholars of their generation -such as Franklin Pease, Maria Rostworowski, and Nathan Wachtel-, and a succeeding generation consisting of Antonio Acosta, Rolena Adorno, Xavier Albó, Berta Ares, Thérèse Bouysse, David Cook, Luis Miguel Glave, Catherine Julien, Ana Maria Lorandi, Sabine MacCormack, Luis Millones, Tristan Platt, Karen Powers, Ana Maria Presta, Susan Ramírez, Joanne Rappaport, Roger Rasnake, Mercedes del Rio, Gilles Riviere, Thierry Saignes, Frank Salomon, Nicolás Sánchez-Albornoz, Irene Silverblatt, Karen Spalding, Geoffrey Spurling, Steve J. Stern, Enrique

Tandeter, Gary Urton, and Rafael Varón. I did not belong to one of the three Andeanist 'schools' in the US, but whatever I have learned about the Andes is a product of a great deal of mentoring and scholarly debt. I have left out students of these, along with a host of scholars whose work is mainly ethnographic, and many historians whose work does not focus heavily on Indians. Some major scholars I have never had the good fortune to meet or converse with. And of course I will have forgotten to include some names

There are quite a few US-based anthropologists on the above list, and some of them have trained students in Andean ethnohistory. But these days when a prospective ethnohistorian asks to what university they should apply for training in Andeanist ethnohistory, I am a bit stumped. It is possible to name places with strength in Andean ethnography, or Andean history, or at what US university one can learn Quechua or Aymara. But no doctoral program now stands out for ethnohistory *per se*. The explanation for that is complex, but boils down to a few key elements. US demography is one: the 'baby boom' generation of scholars who completed Ph.D.s in the 1970s and 1980s have scattered to the winds in a tight job market, while the shrinking of the student base -and of funding for education- has produced many fewer Ph.D.s in fields like anthropology and history since the 1990s. Another is the end of the Cold War, which translated not only into theoretical shifts -toward post-structuralist paradigms, particularly Foucault, Deleuze, and lately Agamben- and anthropology's move into the territory of modernity and globalization, but considerable reductions in governmental funding for interdisciplinary area studies. Those funds -Title VI- had been essential in building interdisciplinary strengths for regionally-focused research -via centers for Latin American and Caribbean studies. Such centers still exist, but without their former financial leverage to hire faculty in the disciplines.

A handful of joint doctoral programs in anthropology and history -at the University of Michigan, for instance- have kept this kind of interdisciplinary current flowing -though without much Andeanist emphasis-, but against a tide of disciplinary closure, especially within anthropology, which, still in flight from its condemnation as handmaiden of empire, and especially from its association with villages and ways of life that globalization theory deems to have disappeared, seems feverish in its search for new and emergent -and modern or postmodern- topics. The trend is also true among prospective students: very few over the sixteen years I have been located in NYU's anthropology department have sought to work with me on rural indigenous topics, and even fewer on ethnohistorical ones. And then there is competition among faculty: almost 400 applicants seek admission to NYU's doctoral program in anthropology every year, but we twenty-five or so faculty can admit fewer than ten per year, via ranking and consensus. Ethnohistory as a

proposed topic will not usually win the day in a department mainly focused on ethnographic methods.

In the end, academic ethnohistorians (myself among them), especially those housed in departments of anthropology, have not reproduced themselves, an exception to this generalization, which I cannot treat in any depth here, are the intrepid archaeologists who have chosen to work on the late pre-Columbian period, for whom Spanish documentary sources can be very important. Ethnohistory has fared far better in history departments, where neither the topic -located in the distant past- nor the research methods -archival work, etc.- raise any eyebrows. Were I to list the Ph.D.s in Andeanist ethnohistory since the beginning of this millennium, almost all would be in history. Of course, for the most part students in history are urged away from ethnographic fieldwork, and most do not have the opportunity for training in comparative ethnology.

Research Methods and Competence in Ethnography and History

The kind of ethnohistory that involves archival research and paleographic skills, that is, use of historical research methods, has always been something of a stretch for anthropology students trained mainly in ethnographic methods. No three year program of coursework is sufficient to acquire competence in two very different disciplines. In my own case, acquiring competence as a historian was done in piecemeal fashion and added years to my dissertation research and writing, and continued through postdoctoral projects involving a few years of research in the *Archivo de Indias*, the *Archivo General de la Nación de Argentina*, and the *Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia*, among others. At an early stage -prior to my ethnographic fieldwork, in 1979- Tristan Platt took it upon himself to lead me through the Andean ethnohistory literature for several months -while I studied Aymara in La Paz. Without his kindness, I would likely not have entered the ethnohistorical fray. Ethnohistory for the anthropologist, that is, requires long-term dedication, luck in finding sources of funding for long-term study, and a lot of friends and colleagues from whom to learn. Were historians who focus on matters indigenous to decide to practice ethnography, they would likewise have to multiply and lengthen their apprenticeships. In practice, they usually do not. So the matter of acquiring research competence in both disciplines is a major hurdle for the reproduction of ethnohistory. Another constraint is the tendency of disciplines to, well, discipline themselves, to keep the gates closed to amateurs and to be suspicious of those who cross disciplinary lines. Of course, anthropologists could mimic the historians and skip the

interdisciplinarity: that would mean focusing on living people, and aiming to account for how the past is understood and knowledge of it transmitted within a contemporary indigenous community. I think, though, that such a project would not immediately be recognized as ethnohistory. And there lies another peculiarity of the practice.

The Ethno- of Ethnohistory

I follow with great interest Prof. Lorandi's treatment of the etymology and use of the first half of the compound term that is our focus: *ethno*: it is certainly derived from the Greek and used broadly to characterize some form of collective alterity vis-a-vis a majoritarian understanding of nation or nation-state of reference -in the US, it has been applied or appropriated by every immigrant population that has been distinguished from the English and creole-English people who constituted there, as did Spaniards and creole-Spaniards, the hegemonic elite of empire. Certainly, such alters were long anthropology's *métier*.

But there is another side to the *ethno-* of ethnohistory: as developed by US-based anthropology, adding the term *ethno* as prefix to some domain of the sciences or humanities, as in ethnobotany, ethnozoology, ethnopoetics, ethnomusicology, etc, one marked out for another 'culture and society' a domain of knowledge analogous to those of our own disciplinary domains. Ethnozoology, for instance, is some 'other' people's way of classifying and understanding animals. A brief example: Take the well-known dispute between Marvin Harris and Mary Douglas on how to understand God's prohibition of pork for ancient Israelites as commanded in the book of Leviticus. Harris provided a cultural materialist argument: Because of their water requirements -because of the lack of sweat glands to cool themselves- pigs were ill-suited to the desert nomadism of this pastoral people. Douglas, on the other hand, forwarded a structuralist interpretation: Motivating the extensive list in Leviticus of animals both permitted and prohibited is a system of classification -animals that 'divide the hoof' or not, 'chew the cud' (ruminant) or not, swim in the water with fins and scales, or not, etc. The permitted meats come from ruminant (grass-eating) animals with divided hooves -that is, two toes rather than one-, that is, from sheep, goats, and cattle. The pig is excluded not for material-practical reason, but for reason itself, since it has a divided hoof, but is not a ruminant. Its characteristics violate the said system of classification -as do, inversely, those of the also-prohibited horse, a ruminant with a single toe. Both are classed as abominable because they invoke contradiction in what we might call the ancient Israelites' zoology, which being very unlike

that of Linneaus -and thus *alter-*, we might call an ethnozoology. Certainly the clash of the resulting system of food prohibitions with the cuisine of pig-idolizing Christian Europe was a potent factor leading Christian Castilians or Frenchmen or Germans to classify Jews -and also Muslims- as radical alters of one kind (ethnic) or another (race).

With regard to the foregoing account of other ethno-hyphenated specialities, ethnohistory stands out. For the most part ethnohistory has been an effort to provide a narrative of the pasts of indigenous people who lacked written documents and historians to sift through them. Efforts to describe probable pre-Columbian social structures based on gleanings from colonial *visitas* certainly fall within the territory of ethnohistory. Ethnohistory has generally not meant, following the model of ethnozoology, ethnographic inquiry into the ways contemporary indigenous communities practice something analogous to history. If ethnohistory had developed more robustly in this direction, it would not have been appropriate by historians.

The -History of Ethnohistory, and -Collective or Social- Memory

What explains this strange divergence of ethnohistory from the path of ethnozoology? No doubt part of the answer is that historians, lamenting the Incas' lack of writing, abandoned the effort to write about Inca pasts -the presence of sources written by indigenous people in Nahuatl, for instance, was what drove James Lockhart to shift his attention from the Andes to Mexico. Where historians feared to tread, anthropologists rushed in. Once they did, they read chronicles, administrative reports, etc, and aimed to sift through the Spaniards' efforts to understand the Inca, using historians' tools to do so. A principal goal was to understand the Inca past and to describe the succession of reigns and events in a manner analogous to a Western event history. But anthropologists also brought with them another toolkit, that of comparative ethnology, making it possible to see past the ethnocentrism of 16th-century Spaniards to imagine ways that Incas and their past(s) were *not* analogous to the 'West'. Equipped with a broader set of concepts about the past and its remembrance -the kinds of social practices that Halbwachs called 'collective memory' - it became possible to appreciate the social functionality of possibly 'false' or at any rate non-empirically-verifiable event genealogies (myths), and perhaps to take seriously what might be called 'vernacular' history, how societies confront the past and the vicissitudes of time apart from narrow domain of writing and professional historians. Of course, a key move in recognizing vernacular history or social memory in 'other' societies -whether of the past or the present- is first to open our eyes to its continued presence

in our own lives, and certainly among 16th-century Spaniards, for whom a wide variety of embodied and practiced techniques of memory (recalling the ancestor *de solar conocido*, enlisting in *cofradías*, marching according to social rank in Corpus Christi processions, learning how to reproduce regional cuisine, marking out the day, week, month, and year -and the social space of *buena policia*- according to a cyclic repetition of Christology, not to speak of song and dance) accompanied notarial records and the multi-generational curriculum vitae of *relaciones*. Such recognition makes it easier to see in what ways certain Inca practices diverge from, as well as resemble, European understandings of 'history'.

The Culture Concept, Boundaries of Self and Other, and Ethnographic Theory

The search for Inca analogs of writing continues, as attests the special scrutiny of certain Inca practices, such as *taquies*, *kipus*, or *tocapus* - which some scholars have called 'writing without words', or 'alternative literacies' to sharpen both the analogy and the contradiction. But a broader and less historically-bound approach to the past may emerge directly from ethnohistorical practice, one that goes beyond documents and written narratives and treats, say, the use of surnames or the inheritance of property or, perhaps, drinking sessions accompanying festival sacrifices, as a kind of historical practice.

To understand what Spanish sources reveal to us about Incas, the ethnohistorian must have recourse to basic source criticism. That requires one to understand the sociocultural milieu of Spaniards who wrote chronicles and produced archives. Such an effort reveals that the colonial world very quickly became something new, attested neither in Castile nor in the pre-Columbian Andes. As Prof. Lorandi tells us, such discoveries led ethnohistorians -whether of the anthropologist or historian sort- to become interested in social process and change; to try to grasp the kinds of transformations to which indigenous societies -as well as Spanish ones- were subject in the colonial context. It also led to interests in urban society, in the genesis of '*indios criollos*', *mestizos*, *mulatos*, and the complex, gender driven production of new kinds of social positions previously unheard of. Practicing ethnohistory of this sort led its anthropologists to think about social process and change in ways for which 1970s models of culture and society had not prepared them. Structuralist approaches to culture assume a language-like closure that even language does not possess, while structural functionalist approaches assume that achieving stasis -through reproduction- is society's principal aim. Striving to

understand what might drive rural indigenous people called to the *mita* to transform themselves into '*indios criollos*' in a Potosí parish, and what kind of social and cultural forms were involved in such a transformation, requires a different way of understanding 'culture', one that does not assume closure and that is attuned to the shifting dynamics of power and the possibilities of resistance in a colonial context. Just as trying to understand how *taquies* might have served to anchor accounts of Inca pasts, thinking through the social positioning and motives for action of a colonial *indio criollo* demands attention to how situated interaction and performance construe and transform the webs of meaning called culture. In the end, reflexive attention to the dialogics of ethnographic practice seem much better suited for such analysis than the historian's approach to texts.

The concept of culture has indeed been appropriated by historians who continue to work the terrain of ethnohistory. But most often, it is a Saussurean understanding, whether drawn from Levi-Strauss or from the post- (but still) structuralist Foucault. What is of interest is the underlying (or overarching) meaning-paradigm, into which individuals are born and which they cannot hope to resist or transform. Mere *parole* (speech), for Saussure, is generally defective and non-productive in comparison to *langue*-language-as-a-system. As long as anthropologists have imagined 'culture' along such lines, as a coherent meaning system existing in abstract, intersubjective space, they have been very poor at accounting for how 'culture' is produced and changed, except for that externally imposed, as when one culture so conceived is displaced by another. Imagining Andean and Spanish cultural systems bumping up against one another like two relatively impermeable balloons makes it easy to account for continuity and resistance. But it obscures the dynamism that one sees best by regarding 'culture' as a product of social interaction.

In my own work, for example en *Caminos de la memoria y del poder* ([1998] 2006)¹, I have argued that the two distinct senses of 'ethnohistory', that involving historical methods and reconstruction of probable past event series based on empirical evidence, and that focused on understanding 'vernacular history' or social memory, the totality of techniques for 'recalling' or constructing a past suitable for present purposes, are two entirely different enterprises. One stems from the use of historical methods, and the other from anthropological ones. Of course, the two can be productively combined, by aiming to understand how Incas produced usable pasts via song and dance (*taquies*), or by enumerating the components of social units in the midst of acts of exchange (*quipus*). By widening ethnohistory's purview to include

¹ Publicado en Bolivia en 2006, Instituto Francés de Estudios Andinos/ Instituto de Estudios Bolivianos / ASDI. La primera edición es de 1988, en inglés.

efforts to understand how the past is constituted and used in the shaping of contemporary sociality, it may even be possible to imagine an ethnohistory of financial markets, science laboratories, and neoliberal globalization. It would be nice, however, if we could also continue to focus on indigenous peoples, rural or urban, past or present, in the countries linked by the chain of mountains called the Andes.

Walter Delrio*

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad Nacional de Río Negro

ENTRAR Y SALIR DE LA ETNOHISTORIA

*¿Dónde van las almas de los Grandes, Ingas, Apos, Tokis, Ulmenes?
-Las almas de los que mandaban no pueden morir. Entran en leones,
en todo lo que es trapial, en culebras y víboras, menos en zorros.
Pero pueden estar en un ñamkú, en un mañke, en un choike.
En todos los animales de almas grandes se encuentran los grandes
de la tierra. Pero no en los pichi uñen, los pájaros chicos.
(Alonso Kintul, Adivinanzas, en: Koessler-Ilg 2006)*

*Las situaciones que los hombres definen como reales
tienen consecuencias reales
(Thomas y Thomas 1928)*

Hacia fines del siglo XIX, un criterio de clasificación estatal de las diferentes unidades sociopolíticas indígenas de Pampa y Patagonia ha sido el modo en que cada una estaba vinculada al sistema de tratados y convenios establecidos con el gobierno argentino. En la década de 1870, las planillas elaboradas por el Ministerio de Guerra establecían un ordenamiento jerárquico de diferentes caciques -principales, secundarios, caciquillos-, su ubicación geográfica y número de personas y lanzas sobre las que cada uno de ellos ejercería su influencia¹. Estas planillas también indicaban el número de ganado yeguarizo y raciones que recibirían por parte del estado nacional,

* E-mail: waltermdelrio@gmail.com

¹ Véase como ejemplo el cuadro elaborado en el informe titulado "Estado General que manifiestan las diferentes agrupaciones de Indios que se hallan en la Patagonia e inmediaciones de los Andes" Archivo General de la Nación (AGN) Sala VII, Roca, Leg. 155, N° 593.

de acuerdo a lo establecido por los mencionados convenios y tratados. Estos números coincidían con el rango atribuido a cada cacique, estableciendo una jerarquía entre los mismos.

Este tipo de documentos permite una serie de preguntas en relación con los complejos procesos por los cuales una serie de datos son seleccionados como conocimiento práctico para el control y vigilancia del cumplimiento de una determinada política estatal; pero, al mismo tiempo, no podríamos considerarlos sólo como el resultado de dicha agencia. En ellos también se expresan complejos procesos de construcción de representación indígena a partir de los cuales se definirían quiénes, dónde, cómo y en representación de quiénes, han participado en el conjunto de parlamentos realizados entre autoridades criollas e indígenas. Habilitan preguntas sobre la agencia indígena, en relación con sus objetivos, alianzas y estrategias pero fundamentalmente, y lo que me interesa abordar aquí, con respecto a desde qué paradigmas, marcos de interpretación y conceptualizaciones de agencia y política, se llevaron adelante este tipo de relaciones.

A partir de este ejemplo; es decir de lo que “el número de ganado” implica de acuerdo a los marcos de interpretación que entran en relación en dicho proceso, el objeto de este trabajo es participar en la discusión en torno a los modos en que podríamos definir un campo interdisciplinario que enfoque en las relaciones asimétricas implicadas en este tipo de procesos de construcción de mismidad y otredad; identificando que este tipo de relaciones sociales, estos procesos de construcción de subalternidad en términos de etnicidad, han concentrado las miradas y perspectivas antropológicas e historiográficas de aquello definido como Etnohistoria.

DEL NÚMERO A LA VIDA SOCIAL DE LOS YEGUARIZOS

La relación entre cabezas de ganado -como eufemismo para referir al conjunto de raciones implicadas en los tratados y convenios- y el poder económico y político de la persona que las posee -al menos sabemos que las debería recibir- no es unilineal. En efecto, la relación directa y proporcional entre el poder atribuido -la posición de cada cacique en la clasificación jerárquica establecida en las planillas del estado- y la cantidad de raciones recibidas es parte de una interpretación orientada por un marco determinado. Desde dicho marco las cosas recibidas tenían un valor, inicialmente establecido por el gasto en dinero que había representado para el gobierno y luego por el cálculo de la ganancia potencial que implicaría colocar esos bienes en diferentes mercados. No obstante, difícilmente podamos interpretar que el objetivo de esta política gubernamental era sencillamente

transformar a los caciques en estancieros o comerciantes de ganado². Por lo tanto, el intercambio mercantil no era el único proceso de generación de valor involucrado, ya que el efecto esperado y el objeto de esta entrega era precisamente que las cosas circularan, de acuerdo a circuitos indígenas, hecho que se suponía empoderaría a estos caciques y sería performativo de la jerarquía que se sostenía a través de la clasificación establecida por este sistema de tratados y acuerdos³.

Al mismo tiempo, podemos hipotetizar sobre las posibilidades de interpretación de esta relación entre número de ganado y los objetivos y procesos de la política indígena. Especialmente, estas formas de representación a través de los caciques: ¿involucraban formaciones sociopolíticas estables y duraderas más allá del contexto?; ¿qué tipo de relaciones las constituían?; ¿cómo eran consideradas las cosas que participaban de la circulación resultante? De forma paralela, tampoco aquí deberíamos considerar que aún siendo estos tratados resultado también de una política indígena, esta fuese consecuencia de una forma de concebir el mundo, homogénea y monolítica. Esta circulación y la misma performatividad de estos parlamentos, acuerdos y tratados, implicaron un valor atribuido a las cosas y un prestigio a las personas, desde otros marcos de interpretación.

La premisa de enfocar en las diferentes ontologías involucradas en las asimétricas relaciones de etnicidad requiere una perspectiva y método que evite las esencializaciones; ya que la esencialización de los marcos de interpretación hegemónicos y alternativos devendría en una explicación tautológica y ahistórica de la misma relación asimétrica. Trato de seguir en esto lo que Eduardo Viveiros de Castro (1992) propone como abordaje antropológico; uno menos centrado en determinar cómo las relaciones sociales constituyen su sujeto que en preguntar qué constituyen los sujetos como relación social. Al mismo tiempo, procuro describir los particulares regímenes de valor e historicidad implicados en dichas relaciones; es decir, enfocando en los procesos de cambio, en cómo la temporalidad se inscribe diferencialmente en el discurso, en el espacio y las prácticas de intercambio

² Los bienes entregados no solo consistían en yeguarizos y ganado vacuno sino también en harina, yerba, aguardiente, textiles y papel, entre otros.

³ “y á fin de conseguir vayan contentos y llenar los deseos que el señor Presidente tiene en conservar la buena relación con ellos, les he dado cuanto me han pedido en su carta, [...] pues á los nueve que componían esta misión les he dado ropa, ponchos, camisas, camisetas, calzoncillos, etc.; tabaco, yerba, papel para ellos y á más que lleven á Calfucurá de todo” Del Coronel Machado al presidente Bartolomé Mitre, 24/3/1865, Museo Mitre (ed.), *Archivo del General Mitre*. Buenos Aires: Gobernación de la Provincia de Buenos Aires, 1912, vol. XXIV, pp. 95-97 (en Pavez Ojeda 2008: 435).

y rituales. En lo que Carlos Fausto y Michael Heckenberger (2007) definen como campo de la Antropología histórica, en tanto pregunta por los modos diferentes en que se producen transformaciones y en los regímenes de historicidad constituidos por esas prácticas. A partir de estas preguntas, sostienen estos autores, será posible imbuir a la historiografía con una mirada etnográfica tanto como relacionar la etnografía con la temporalidad (Fausto y Heckenberger 2007: 4).

Así, tomando el caso de los bienes que circulan a través del sistema de tratados y convenios entre el gobierno argentino y los caciques podemos pensar en los diferentes regímenes de valor que intervienen en la política y las relaciones interétnicas, también a partir del abordaje de los diferentes momentos en la vida social de estas cosas. Como sostiene Appadurai (1991: 78) es en definitiva la política, en un sentido amplio⁴, el vínculo entre los regímenes de valor y los flujos específicos de mercancías, siendo por lo tanto que las mercancías, como las personas, tienen una vida social (1991: 17).

Al definir al valor como un juicio de los sujetos en relación con un objeto y no como una propiedad inherente de los objetos, Appadurai (1991: 19) afirma que las cosas o grupos de cosas circulan en ambientes culturales e históricos particulares; por lo tanto, sus significados están inscriptos en sus formas, usos y trayectorias. En consecuencia, esta perspectiva sostiene la necesidad del análisis histórico de esas trayectorias con el objeto de poder interpretar las transacciones y cálculos humanos que animan a las cosas. El mencionado autor define a este proceso como una inversión metodológica a través de la cual “son las cosas-en-movimiento las que iluminan su contexto social y humano” (Appadurai 1991: 19). Sostiene que en el propio Marx se encuentra la posibilidad de un enfoque en las mercancías desde este tipo de análisis histórico e intercultural; critica los planteamientos que conciben el intercambio de obsequios y el mercantil como fundamentalmente contrarios y mutuamente excluyentes y propone limar el contraste exagerado y reificado entre Mauss y Marx, entre obsequio y mercancía. Identifica a esto último como consecuencia de una tendencia a romantizar las sociedades en pequeña escala; desde la cual se pierde de vista tanto que las sociedades capitalistas también funcionan de acuerdo con propósitos culturales, como el subestimar

⁴ Appadurai la define como las relaciones, presupuestos y luchas concernientes al poder, “es lo que une valor e intercambio en la vida social de las mercancías”. Los intercambios de la vida común son posibles porque existe “un vasto conjunto de acuerdos relativos a qué es deseable, qué implica un ‘intercambio razonable de sacrificios’, a quién está permitido ejercer qué tipo de demanda efectiva y en qué circunstancias” (1991: 77).

las características planificadoras e impersonales de las sociedades no capitalistas (Appadurai 1991:27)⁵.

Abordar la vida social de las cosas implica enfocarse en cómo estas se caracterizan en situaciones determinadas a lo largo de su trayectoria social⁶. Así, la situación mercantil en la vida social de una cosa es:

la situación en la cual su intercambiabilidad -presente, pasada o futura- por alguna otra cosa se convierta en característica socialmente relevante [...] las cosas pueden entrar y salir del estado mercantil y tales movimientos pueden ser lentos o rápidos, reversibles o terminales, o normativos o desviados (Appadurai 1991: 29).

Lo que me interesa destacar aquí, en relación con esta propuesta, es que precisamente la idea de *entrar en* y *salir de* diferentes regímenes de valor, de las cosas al igual que de las personas y las imágenes⁷, habilita una entrada a los modos históricos y contextuales en que dichos regímenes de valor se entrelazan. Y aquí es interesante la propuesta de Appadurai relativa a que más que un “marco cultural” que definiría la candidatura mercantil, o de obsequio de las cosas, podríamos pensar en “regímenes de valor” ya que los conjuntos de estándares compartidos pueden ser muy superficiales; es decir que “el acto de intercambio no presupone una completa comunión cultural de presuposiciones” (1991: 30). Esta definición contempla que un objeto puede tener, por ejemplo, una fase mercantil pero que esto no agota su “biografía”, la cual no está culturalmente regulada sino abierta a diferentes grados de manipulación individual⁸.

⁵ Lo que dificultaría al análisis intercultural de las mercancías y de otros aspectos de la vida social es el dualismo excesivo que define el “nosotros y ellos”, “lo materialista y lo religioso”, “la objetivación de las personas” contra “la personificación de las cosas”, o “el intercambio de mercado” contra “la reciprocidad”. Estas oposiciones parodian ambos polos y reducen de modo artificial las diferencias humanas (Appadurai 1991: 28).

⁶ Se trata de una perspectiva no solo anclada en la producción sino en la trayectoria total, desde la producción hasta el consumo, lo cual ha generado desde el momento de su publicación diferentes tipos de crítica. Aunque hoy habría relativo consenso en reconocer que las cosas se producen, tienen significado y actúan sobre la vida social, no deberían desdeñarse “las determinaciones de la producción” (González Seguí 1992: 278).

⁷ El trabajo de Joanne Rappaport (2006) en relación con la militancia indígena ha sido muy sugerente al respecto.

⁸ Para Appadurai “la mercancía no es un tipo de cosa en vez de otro, sino una fase en la vida de algunas cosas” (1991: 33), por lo tanto los sistemas de clasificación, de acuerdo a la analogía con la zoología, no podrían ser sino políticos.

Así, cuando los tratados establecen “parcialidades”, o “cacicazgos principales y secundarios”, reconocidos y reconocibles por la circulación de bienes, organización militar y de información, constituyen éstos conceptos polisémicos que implican tanto la circulación y la producción de objetos como también de recuerdos y prestigios, y la persecución de la distinción social por medio de estrategias de asociación ¿Podemos considerarlos, por lo tanto, también como mecanismos de un mercado de mercancías de entrega futura; es decir un “terreno especializado para las contiendas de valor” (Appadurai 1991: 70)?

Estas preguntas implícitamente proponen una relación particular entre acontecimiento y estructura. En su planteo dinámico de la política en sentido amplio, es decir no solo referida a las relaciones de privilegio y control social sino a la tensión constante entre las estructuras existentes de valor y la tendencia de las mercancías a quebrantarlas, la propuesta de Appadurai tiene un paralelo con la diferenciación que hace Rancière entre policía y política. Rancière (1996) entiende a la política como una movilización subversiva que tensiona los márgenes de la policía -entendida como arena o sistema de dominación-, hasta bien no sea eficientemente encuadrada dentro de sus marcos⁹.

La documentación disponible en los archivos históricos permite abordar tanto la mirada y estrategias estatales con respecto a los circuitos económicos y políticos de la población originaria del área pampeana y norpatagónica hacia la década de 1870, como pensar en las tensiones subyacentes en los regímenes de valor y en los márgenes de la dominación o policía estatal. Por entonces, la política del gobierno nacional incluyó la firma de diferentes “convenios” con los caciques quienes, como representantes de “tribus indias” y ya no de “naciones”; es decir, como otros internos, se comprometían a colaborar con la defensa de la frontera estableciendo tanto la entrega de raciones diferenciales como la posibilidad de vínculos comerciales con las poblaciones argentinas¹⁰.

⁹ Rancière (1996) llama *policía*, al “conjunto de procesos mediante los cuales se efectúan los agregados y el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de los lugares y funciones y los sistemas de legitimación de esta distribución”. Entiende a la *policía* no tanto como un “disciplinamiento” de los cuerpos sino como una regla de su aparecer, una configuración de las ocupaciones, y las propiedades de los espacios, donde esas ocupaciones se distribuyen. Al mismo tiempo denomina como *política* a las disrupciones o tensiones, a los momentos en que irrumpe en la *policía* lo político.

¹⁰ La historia de los tratados es también una manifestación de este constante *entrar y salir* de las comunidades indígenas desde la perspectiva de la sociedad criolla. Abelardo Levaggi (2000) afirma que los tratados se regían por el *ius gentium*. Este tipo de derecho, originado en la antigua Roma, era aplicable tanto a los “ciudadanos” como a los “extranjeros”, con

Tanto la materialización de las entregas establecidas por estos convenios como los mecanismos de control -visitas de militares y científicos- para inspeccionar el territorio indígena reforzaban el modelo de ordenamiento social con el que la sociedad criolla interpretaba a los pueblos originarios. A través de los mecanismos utilizados se manifiesta un tipo determinado de historicidad por parte de las agencias del estado, desde la que se distribuyeron los cuerpos en el espacio de su visibilidad o su invisibilidad y se pusieron en concordancia los modos de ser, los modos del hacer y los modos de decir dominantes en las concepciones políticas de fines del siglo XIX (Rancière 1996).

Como señala Bechis (1989) las *tolderías* de los caciques principales, como Sayhueque, devinieron en nodos de información, espacios donde no sólo las visitas oficiales se detenían sino donde, en adelante, frecuentemente los parlamentos indígenas serán convocados. Al mismo tiempo, el sistema de tratados se convertía en un espacio más amplio de negociación/ imposición¹¹ en el cual cada parte llevaba adelante sus propios reclamos, tanto teniendo presente lo que otros caciques y agrupaciones obtenían o dejaban de obtener como también lo que las mismas autoridades gubernamentales recibían a cambio -no sólo como resultado político sino como beneficio comercial.

Señor Coronel Usted vea que yo no quiero quebrar con Usted pues tengo muchos cuentos recibidos en contra de Usted que me han dicho que Usted esta recibiendo mucho dinero por las Cautivas que le ha entregado y hasta Caballos, que esto le da los dueños de las familias esto me parece que yo no mas sere el que trabajo de balde como que Usted y el Mayor mi ha hecho volver con las manos cruzadas a mis Comisiones¹² (En Pavez Ojeda 2008: 518).

La interpretación del ordenamiento sociopolítico indígena a partir de este tipo de documentación de archivo tiene su propia historia a la que me referiré muy sintéticamente. Se destacan las descripciones de los cacicazgos

lo cual es equivalente al moderno derecho internacional. Tamagnini y Pérez Zavala (2002) sostienen que por esta misma razón desde 1850 el estado nacional procuró no reconocer a los indígenas como un colectivo externo sino como grupos sujetos a las leyes de la nación. En adelante utilizarán los términos “convenio” y “tribus indias” en reemplazo de “tratados” y “naciones indias”, procurando así sacar a los tratados del derecho público colocándolos en el derecho privado (2002: 133).

¹¹ Como señala Bechis (1989), el sistema de tratados era también consecuencia de la política aborigen, de distintos proyectos de autonomía o de integración con respecto a los proyectos de “organización nacional” de los criollos.

¹² Juan Kalfukura al coronel Julián Murga, Salinas Grandes, octubre de 1872. AGN, Buenos Aires. Sala VII, Fondo Museo Histórico Nacional, legajo 43, f. 6335.

pampeanos y norpatagónicos como formas intermedias de concentración de poder a través del surgimiento de una jerarquización. Contemporánea a los enfrentamientos de fronteras, y más específicamente a las campañas de conquista militar de fines del siglo XIX, se consolidó una literatura que identificaba en la figura de los llamados caciques principales la constitución de verdaderos “estados indígenas” (Zeballos [1878] 1986, Schoo Lastra 1928). Se definió como estrategias de las sociedades sin estado la búsqueda o aprovechamiento de la vinculación con el estado (Marfany 1940, Walther 1980). Esta lectura seguía de forma bastante lineal la perspectiva de las fuentes que describían a las agrupaciones pampeanas como rapiñeros procurando bienes -ganado- a cualquier precio y modo. Esta “sociedad malonera” o del ganado era descripta sin otra vida política que a través de la figura de los grandes caciques, quienes concentraban el poder de coerción y la representación colectiva, decidían qué papel tomar en el circuito del ganado y en la política de frontera. Por lo tanto, la agencia indígena sólo era visible en términos de cómo se integraba o no un determinado cacique/ tribu a los circuitos de intercambio mediante alianzas con el estado -provincial o nacional.

Desde el trabajo académico de Rex González (1979), retomado posteriormente por Mandrini (1984), la discusión en torno de la constitución de jefaturas pampeanas fue complejizada y devino en un tema central en la Etnohistoria de los últimos años. En una dirección opuesta Bechis (1999) ha sostenido que estos efectos sesgantes de las relaciones con el estado, no habrían producido un cambio sustantivo en la segmentalidad de la sociedad indígena. Ambas posiciones han tomado como elementos centrales del debate la circulación, concentración y distribución, de los bienes obtenidos en la relación con la sociedad hispanocriolla pero, fundamentalmente, han introducido la idea de agencia o iniciativa indígena. Principalmente lo han realizado a través del análisis de los procesos de conformación de los malones como empresa política y económica (Crivelli Montero 1997) y de la centralidad de los caciques principales en la representación indígena frente al estado¹³. Estos

¹³ En los últimos años una serie de trabajos han venido a profundizar y/o a discutir este cuadro. Para el caso de las parcialidades salineras véase de Jong y Ratto (2008); para el de las tehuelches del norte de la Patagonia los trabajos de Nacuzzi (1996), Villar y Jiménez (2003); Vezub (2009) y Gotta (2002) para el caso de las Manzaneras y los trabajos de Tamagnini y Pérez Zavala (2002), Villar y Jiménez (2006) para las ranqueles, entre muchos otros. También véanse las compilaciones de Nacuzzi (2002), Mandrini y Paz (2003), y Mandrini (2006). Todas estas investigaciones han otorgado densidad al análisis de la política indígena del periodo pre-conquista, a partir del análisis de una relación dialógica mucho más compleja, ya no sólo entre proyectos hegemónicos estatales y estrategias indígenas sino incorporando intereses de distintos sectores de la sociedad criolla como también proyectos hegemónicos de determinados sectores indígenas.

enfoques tanto como los de trabajos más recientes, en líneas generales, han compartido -desde el recorte temporal- el presupuesto de que la conquista estatal de 1878-1885 ha representado un momento de quiebre.

En las últimas dos décadas el trabajo con la memoria social permitió formular nuevas preguntas y complejizar las ya establecidas por parte de los estudios etnohistóricos. En las narrativas de las familias mapuche y tehuelche del área pampeana y norpatagónica personajes como Sayweque, Kalfukura o Namunkura aparecen como sujetos que son evaluados de acuerdo a si respondieron o no, en sus respectivos contextos, a las enseñanzas de sus antepasados. Y no sólo en cuanto a sus relaciones con el estado sino principalmente con respecto a sus propias familias y grupos a los cuales pertenecían o representaban. El prestigio y el poder personal nunca aparecen como elementos aislados de este “hacer” como miembros de un colectivo que va más allá de la comunidad de los vivos y que los vincula con aquello que han podido recibir, en forma de consejo, enseñanza o experiencia, de sus antepasados. Así también sus decisiones y sus palabras han tenido y tendrán sus efectos en las siguientes generaciones (Ramos y Delrio 2011).

La posibilidad del error, haber confiado en los bienes -dones recibidos de acuerdo a los tratados firmados- del *winka*¹⁴, de no haber oído a los suyos, de haber tenido dos corazones o dos palabras, forma parte de las posibles evaluaciones y también de las explicaciones de ciertos fracasos. Pero es también en la evaluación del contexto de las campañas de sometimiento -que frecuentemente son recordadas como la época de “los expedicionarios”, en la que “los extranjeros corrieron a todos”, etc.- donde aparece la revalorización del respeto a las enseñanzas de los antepasados por parte de quienes supieron cómo recibir una rogativa, cómo llevar a los suyos no sólo por el espacio físico sino principalmente en la búsqueda del nuevo equilibrio con los *nwen*¹⁵, en un contexto de desplazamiento en el cual las “estructuras” serían desafiadas por los acontecimientos.

La evaluación desde la memoria social propone otro tipo de historicidad en la cual el cambio y la agencia difieren de aquella del archivo. Así, la identificación de ciertos proyectos como personales de determinados líderes indígenas deviene en una dimensión colectiva. Desde esta construcción de sentido, por ejemplo, el “tener dos corazones”, algo que fuera atribuido a un *lonko*¹⁶ renombrado como Kalfukura, y que para algunos autores forma parte de la aureola de prestigio que rodeaba a la construcción de poder efectivo de dicho cacique, no podría ser interpretado como un valor positivo

¹⁴ Vocablo que significa ladrón, cristiano.

¹⁵ En forma general se refiere a, espíritu o fuerza de las cosas.

¹⁶ Traducido frecuentemente como cacique, literalmente cabecilla o cabeza.

que hable del prestigio de una persona. No obstante, puede ser considerado como algo tolerable como excepción coyuntural, especialmente cuando esto es recordado y transmitido como enseñanza. Al mismo tiempo, estos episodios de concentración de poder -o cuando se hizo necesario tolerar el “tener dos corazones”- son ubicados en el devenir como momentos que se han alternado en el tiempo, no como experiencias deseables o aconsejables a las siguientes generaciones. Podríamos preguntarnos si no es acaso una forma de describir el *entrar y salir* de Kalfukura de los diferentes regímenes de valor e historicidad. En una contada de Abel Kurüuinka, referida por Koessler-Ilg, se explica esto del siguiente modo:

El héroe de la guerra y jefe de muchas naciones, el chao Kalfukurá, le hizo llegar a sus aliados la flecha sangrienta para llamarlos. Quería vengar un hecho y ellos tenían que ayudarlo. Llenos de gloria iban a volver. Cargados de botín volverían. Nuestros abuelos siempre decían que el Grande del cielo azul no quiere las personas que tienen dos corazones, pero que estaba haciendo una excepción con Kalfukurá, con darle esa gran memoria, nomás, y que lo quería, por el modo en que lo ayudaba siempre, que los espíritus lo cuidaban (Koessler-Ilg 2006: 266).

El tener dos corazones -o dos pensamientos, entre otras cosas- deviene en que al morir su *alwe* iba a quedarse dando vueltas en el *wuenu mapu* hasta que pudiese entrar en el *wuelu witraw* donde residen sus ancestros¹⁷. De acuerdo con este relato, Kalfukura puede ser visto como una excepción ya que es alguien que no sólo se constituye, en tanto “héroe y jefe de la guerra”, en alguien poderoso que convoca y reúne aliados, obtiene bienes de sus tratados con el *wingka* sino que también -como excepción y pese a “tener dos corazones”- ha recibido del Grande del cielo azul el don de una gran memoria. De acuerdo al narrador, ésta era la explicación dada por los abuelos con respecto a la excepcionalidad de Kalfukura como héroe que llevaba a sus aliados a la gloria.

El poder del *lonko* estaba asociado a la posesión de una piedra que se le habría presentado a su abuela preanunciándole el destino de su nieto:

A él pertenezco yo, él va a ser mi amo; yo voy a ser la ayuda para que sea rico y sabio; grande va a ser, a todos va a vencer. Pero tiene que comer sobre todo carne de yegua antes de pelear con los uinka, tiene que consultar las machi cuando hay luna nueva nomás, y antes de maloquear tiene que hacer

¹⁷ *Alwe*: alma, *wuenu mapu*: significa tierra de arriba, *welu witraw*: constelación de las Tres Marias. (Pablo Cañumil, comunicación personal)

tocar una quijada de yegua. Si hace esto, tendrá suerte siempre. Pero a mí me tiene que mostrar a la gente una vez al año nomás, en las rogativas. Y no tiene que dejarme en otras manos si quiere dominar a la gente. Envuélvame nomás y lléveme a su casa. Nunca más voy a hablar. (Abel Kurüuinka, en Koessler-Ilg 2006: 270-271).

Al mismo tiempo, la evaluación que se hace del desempeño de quienes sucedieron a Kalfukura es que esta dependencia de los bienes entregados por el gobierno, sin el correspondiente conocimiento y desempeño tradicional de aquel, condujo a que: “hasta que cambió el gobierno argentino, que no les dieron ninguna ayuda más, les quitaron tierras y derechos. Y al fin todo les quitaron para siempre, que volvieron a hacerse mala sangre” (Abel Kurüuinka, en Koessler-Ilg 2006: 270-271).

Ahora quisiera detenerme en algunas conclusiones parciales sobre el método. En primer lugar, en cuanto al uso de palabras y la lengua ya que los regímenes de historicidad determinan la visibilidad de cada tipo de archivo. Así los términos utilizados, por ejemplo, en las fuentes ministeriales no han sido los únicos modos, al momento de establecer prestigios diferenciales, que hacen al ejercicio de la representación colectiva o administración de los bienes materiales e inmateriales de los grupos familiares de pertenencia. Pero hablar de “caciques” y “tribus” también hace sentido para estos últimos ya que refiere al contexto de relación con sociedades no-indígenas y desde el espacio marcado como policía, según Rancière (1996). Al mismo tiempo, ese archivo puede invisibilizar pero principalmente indiferenciar el hecho de que los agentes involucrados fuesen *lonko*, *ulmen*, *toqui*, *apo ulmen*, etc. Esto, por el contrario, desde la historicidad de la memoria social podría decirnos mucho, no sólo sobre quiénes eran representados por estas personas sino también sobre los procesos por los cuales estas personas se constituyen, en ciertas circunstancias, en representantes de un colectivo específico.

En segundo lugar, comparar las diferentes lógicas de poder y prestigio que existen en el proceso de relación no implica considerarlas como dicotómicas en relación con los agentes. Este *entrar y salir* permite dimensionar los procesos de cambio, desde una aproximación histórica, en las formas de construcción de sentido y de valor. Tal es el caso de la evaluación del *éxito* puntual de algunos de los proyectos personales atribuidos a determinados “grandes caciques”, que desde la mirada de quienes se siguen reconociendo como parte del grupo social son interpretados como momentos de un ciclo -en el que se *entra y sale*-, algo que debió ser tolerado por el *futachao* del cielo azul, en un contexto particular. No es suficiente con dar cuenta cuantitativamente de la presencia de bienes provenientes del vínculo político y comercial con la sociedad hispanocriolla. Más significativo aún es poder dar cuenta de la

vida social de los mismos, de los modos en que éstos no sólo son distribuidos sino cómo han sido pensados como consecuencia del trabajo social de una familia, casa, alianza en parlamento, etc. Y, al mismo tiempo, indagar sobre los modos en que estos circulan a lo largo del tiempo, no sólo en su dimensión material sino también simbólica¹⁸. En otras palabras, incorporar la pregunta con respecto a la evaluación que hacen las personas de aquello “recibido” en otros contextos y cómo éstos funcionan como marco de referencia para las decisiones e intercambios a futuro, ya que también el prestigio y las baquías de las personas forman parte de la herencia inmaterial de sus familias, al tiempo que pueden imponer un deber hacer a sus miembros.

En tercer lugar, se hace necesario incorporar otros marcos temporales y espaciales. Los sistemas de clasificación, como el de la política de tratados, al mismo tiempo que establecían membrecías grupales mediante la fórmula “cacique-tribu”, también atribuían territorialidades fijas y líneas de descendencia/ ascendencia que serían utilizadas por parte de la descripción de la paleoetnografía académica de la primera mitad del siglo XX, como pruebas de la existencia de áreas culturales. En oposición pueden hacerse otras preguntas: ¿cuáles han sido los espacios ancestrales de ceremonia, los cementerios, los sitios marcados en la memoria social como los lugares en los cuales el antepasado fundador de la casa recibió el conocimiento de las fuerzas de la naturaleza y de sus antepasados? Las trayectorias sociales en los procesos de formación de grupo involucran criterios de adscripción y pertenencia diferentes a la fijación territorial y cultural de los esquemas occidentales. De este modo, los procesos históricos incorporan desplazamientos territoriales, transmisión de bienes inmateriales, relación con los ancestros, vinculación con las fuerzas espirituales, alianzas o pertenencias compartidas con otros grupos -hablantes de otras lenguas o habitantes de otros espacios geográficos.

ANTROPOLOGÍA (HISTÓRICA) E HISTORIA DE LA ETNOHISTORIA

Toda la mapu es una sola alma, somos partes de ella.

No podrán morir nuestras almas.

Cambiar sí que pueden; pero no apagarse.

Una sola alma somos, como hay un solo mundo

(Abel Kurúuinka, en Koessler-Ilg 2006 (1): 66)

La definición de la Etnohistoria como el estudio histórico no de las etnias sino de los procesos de etnicidad a partir de los cuales se construyen

¹⁸ En este punto ha sido pionero el trabajo de Claudia Gotta (1993).

diferentes estatus de subalternidad constituye un momento particular del desarrollo disciplinar. En nuestro medio posee una historicidad propia y ha venido a confrontar con la vigencia centenaria en nuestra sociedad de un paradigma epistemológico que no sólo ha involucrado al espacio académico.

En efecto, si bien la construcción del estatus de subalternidad indígena en Argentina implica la concurrencia de diferentes procesos que deben ser analizados desde sus propias coordenadas espaciales y temporales y dentro de particulares lógicas de disputa de diferentes tipos de recursos, medios de incorporación política y categorías sociales implicadas¹⁹, es posible aún pensar en una matriz de matices -y de matices que dan forma a dicha matriz- desde la cual se ha construido -y aún construye en parte- sentido, no exento de cuestionamientos y de redefiniciones. La identificación de los pueblos indígenas -más allá de su presencia y agencia concreta- como un elemento del pasado, un obstáculo al desarrollo de las fuerzas productivas, una amenaza a la organización socio-política del país y la anunciada extinción/ desaparición de los mismos como entidades sociopolíticas y culturales, ha formado parte de dicha matriz. Esas cuestiones, devenidas en supuestos del sentido común, constituyen las premisas epistemológicas sobre las cuales, por casi un siglo, se han sustentado en una diversidad de casos políticas estatales, agencias privadas y públicas e intereses de sectores productivos en relación con los pueblos indígenas. Y también sobre la cual la agencia de éstos ha debido articular sus iniciativas.

El sometimiento ha sido el presupuesto ontológico que ha permitido relacionar procesos de construcción de mismidad y alteridad, diferentes mecanismos de disciplinamiento, de construcción de conocimiento y de su patrimonialización. La apropiación y distribución del territorio y de las personas, la formación de los discursos disciplinares, la creación de los museos de etnografía, ciencias naturales e historia y la selección de los elementos culturales patrimoniales para una tradición nacional, constituyeron una parte significativa de dicho proceso histórico, no obstante complejo y heterogéneo. En esta dirección, la clasificación y tipología cultural como agenda académica antropológica permitía hacer visible la dirección del cambio al mismo tiempo que se constituía en un agente de su materialización²⁰. La *paleoetnografía*

¹⁹ Al respecto véase Briones (2005).

²⁰ Los trabajos de Vignati (1931), Harrington (1946), Escalada (1949) y Casamiquela (1965) establecieron un ordenamiento espacial de diferentes entidades culturales/ raciales en el ámbito de Pampa y Patagonia como grupos discretos en sus características esenciales y diferenciadoras: lengua, fenotipo, tecnología y cultura material. Este modelo tiene vigencia en los libros de texto, sentido común y discursos políticos aún en el presente.

a partir de testimonios y entrevistas a contemporáneos reforzaba el carácter de *rescate* que imbuían de inmediatez y urgencia al trabajo del investigador. En líneas generales, se trató también de una denuncia sobre el “fin de las culturas indígenas” que adaptaba el evolucionismo cultural con el discurso de la aculturación.

Al mismo tiempo, la historiografía contribuyó a congelar a los pueblos originarios en un momento específico, el de constitución del estereotipo del malón -la sociedad tras el ganado- de la segunda mitad del siglo XIX. Caracterizó en líneas generales a esta última, una notable continuidad con el discurso político de sectores dominantes de fines del siglo XIX y la exclusión de los pueblos indígenas de la historia nacional, más allá del período colonial y del estereotipo del malón. Así, la historia de los pueblos originarios quedaba definida de acuerdo a una lógica histórica externa, o bien a una lógica evolutiva natural. En ambos casos, los pueblos originarios eran sujetos sin agencia o víctimas, pasivas o no, del cambio entendido en términos de aculturación y evaluado como un “dejar de ser”.

El sentido de la aculturación propuesto por el histórico-culturalismo fue criticado y desafiado por nuevas perspectivas que se desarrollaron frente a esta narrativa del sometimiento. En la década de 1980, y en el contexto de recuperación de la democracia, nuevas propuestas ganaron espacio para abordar la tarea de desestructurar el modelo rígido dado a la cuestión indígena. En el contexto de Pampa y Patagonia, atacando los supuestos de nomadismo constante, extranjería, degeneramiento étnico y actividades de depredación atribuidos a las sociedades originarias.

No es mi propósito dar cuenta de la historia de cada disciplina vinculada con la construcción de conocimiento sobre los pueblos indígenas. Sí me interesa señalar el telón de fondo sobre el cual deben dimensionarse los efectos que ha producido la irrupción de la Etnohistoria en nuestro medio.

En particular, en el ámbito académico en Argentina la identificación de la Etnohistoria no como una historia étnica -es decir, orientada a la reconstrucción de las entidades étnicas- sino como una investigación sobre las relaciones de etnicidad ha sido un importante legado de diversos investigadores que han venido marcando el camino²¹. Martha Bechis lo ha propuesto como el campo de estudio del proceso histórico o presente de situaciones hegemónicas y las consecuentes relaciones dialécticas entre alteridades socioculturales colectivas (Bechis 2010: 21); identifica como su objeto no a las etnias como entidades discretas sino a los mismos procesos de su creación, modificación, mantenimiento o disolución.

²¹ Como Ana María Lorandi, Lidia Nacuzzi, Marta Ottonello, entre otros.

Esta perspectiva converge con las líneas desplegadas en las últimas décadas del siglo XX, y especialmente a partir del giro barthiano en los estudios sobre etnicidad e identidad²². Tanto desde perspectivas instrumentalistas como constructivistas los enfoques fueron entonces priorizando los procesos históricos de construcción de la diferencia, dando cuenta así de la etnicidad como de la constitución de relaciones asimétricas establecidas entre grupos sociales (Comaroff & Comaroff 1992). En este punto es donde la Etnohistoria en nuestro medio representa un cambio de perspectiva en relación con los postulados histórico-culturales. Los grupos étnicos ya no serían conceptuados en tanto portadores de una cultura, siendo ésta “una implicación o un resultado” (Barth 1976: 12). Esto permitiría evadir los riesgos de una clasificación morfológica de tal tipo que tempranamente advirtiera el propio Barth. Este autor sostenía la necesidad de apartarse de los puntos de vista prejuiciados orientados hacia la búsqueda de la naturaleza de la continuidad en el tiempo de las unidades culturales. Barth entendía que el investigador debía tener en cuenta las categorías y prejuicios de los actores para priorizar el análisis de la organización étnica por sobre el de las culturas. Asimismo criticaba a la Etnohistoria que hacía una crónica de la aculturación, como dinámica del cambio cultural o de la manera en que los diferentes rasgos culturales se ensamblaban diferencialmente, ya que los rasgos elegidos para establecer las diferencias no son objetivos sino aquellos que los actores mismos consideran significativos (1976: 15).

Barth entiende a los grupos étnicos como una forma de organización social, por lo tanto es fundamental abordar la autoadscripción como la adscripción por otros. Al mismo tiempo esto conduce a postular que la continuidad de las unidades étnicas depende de la conservación de un límite, que subsista la dicotomía más allá de que los aspectos culturales o la misma forma de organización del grupo puedan cambiar.

Así, los giros en torno a la agencia resultan indisociables de esta perspectiva sobre la identidad y los procesos de etnicidad. El discurso de las historiografías hegemónicas nacionalistas -parafraseando a Ranajit Guha (2002)- *había objetivado insidiosamente al subalterno* negándole su agencia. Esto se vincula con el manejo de un corpus formado por el discurso e historicidad colonial y producido tanto por hegemonías coloniales como republicanas. Ese discurso afirma una forma de gobernabilidad (Bhabha 1994) imponiendo subalternidades, produciendo al colonizado como *otro* -diferenciado y estereotipado- y mostrando una *nación sujeto* que domina y se apropia. Por lo tanto, el recaudo metodológico implica tener en cuenta los

²² Para un detallado análisis y descripción de este proceso véase Briones (1998).

procesos de conformación del fondo documental mismo. El poder hegemónico describe los límites de aparición del *otro*, la imposibilidad de su aparición en la documentación oficial, así como las distorsiones o mediaciones para que éste pueda acceder a la cadena legitimada de discursos que conforma ese corpus de archivo.

El discurso hegemónico colonial que impone subalternidades y establece un determinado piso conversacional, como sostiene Homi Bhabha (1994), utiliza un sistema de representación que es estructuralmente similar al realismo. Produce al colonizado como una realidad social, como un *otro* que, simultáneamente, es conocible y visible. Al mismo tiempo, construye un marco de interpretación colonial, en el cual la geometría del proceso es unidimensional y lineal.

Así, lo que hemos denominado arriba como supuesto ontológico del sometimiento ha tenido por característica principal una tensión entre enfoques en los que predomina la mirada sobre el sometimiento y la dominación resultante, o bien sobre la resistencia subalterna. En este punto resulta sugerente la propuesta de ir más allá de esa dicotomía, algo que Fausto y Heckenberger (2007) denominan „geometría del espacio“ en el análisis de los procesos de cambio; y donde la incorporación del análisis de otros marcos interpretativos puede aportar otras preguntas.

Como hemos señalado, la incorporación de la memoria social como fuente histórica representa un elemento resignificado a lo largo del tiempo desde la academia y, en los últimos años, ha habilitado nuevas y viejas preguntas. Antes que nada, parto de la premisa que no representa otra versión de los hechos sino otros hechos y modos de conceptualización. En la medida en que es el resultado de otras preguntas y modos de atesorar la experiencia de anteriores generaciones, la memoria social forma parte de los procesos de identidad y debe ser comprendida dentro de un particular régimen de historicidad, es decir del modo contextual en que una comunidad se relaciona con el pasado y el futuro.

Esto se relaciona con la definición del campo de estudio. Es sugerente al respecto el planteo de Carneiro da Cunha (2007) quien se pregunta por el modo en que aquello denominado como situación interétnica ha demostrado ser una unidad de análisis más que compleja, en donde hay más que una dicotomía indígenas-blancos. Para el caso amazónico la autora sostiene que hay diferentes historicidades entre indígenas llamados “mansos” y “salvajes”, y que ninguna puede comprenderse sino desde la co-presencia pues en la vida de las personas y los grupos es posible *entrar y salir* desde una a otra.

En esta dirección, la pregunta sería por las diferentes ideas del cambio y los diferentes regímenes de historicidad, desde una membresía políti-

ca y una geometría no lineal y dicotómica. Precisamente, advirtiendo las dificultades que conlleva proponer la común aplicación de términos como historicidad, agencia, cambio o continuidad, que podrían ser considerados como premisas ontológicas de mundos distintos²³ Carneiro da Cunha (2007) propone una pregunta más general en torno a si existe en este tipo de procesos un corte claro entre vencedores y vencidos: ¿Han sido ellos asimilados o ellos han asimilado?, ¿Pueden coexistir ambas versiones y ser simultáneamente verdad? La autora sostiene que los estudios sobre los pueblos amazónicos han mostrado como la aculturación puede ser comprendida también como un modo de reproducción social, como una clase de transformación endógena, a través de la asimilación del enemigo como un modo de reproducción (Carneiro da Cunha 2007: xii).

Por lo tanto, el modo de pensar ese espacio de análisis se encuentra en el centro del planteamiento ontológico. Cardoso de Oliveira (1964) propuso el concepto de fricción interétnica para enfocar las zonas intersociales diversas culturalmente, Sahllins (2000) creyó necesario reconfigurar la usual oposición binaria incluyendo la idea de zona intercultural, Pratt (2002) desde un perspectiva lingüística la propuso como zona de contacto, Ferguson y Whitehead (1999) plantearon el concepto de zona tribal para caracterizar los espacios físicos y conceptuales que radian desde los bordes de los sistemas estatales. Desde estas propuestas se buscó complejizar la geometría del contacto. Estas metáforas espaciales como margen y/o periferia designan en todo caso un centro y representan al estado intrusivo. En este punto coincido con las preguntas que Fausto y Heckenberger realizan a esta geometría del espacio ya que supone linealidad, continuidad y localización geográfica, al mismo tiempo que un único régimen de historicidad o temporalidad, siendo que se trata de ciclos de aislamiento y contacto, retracción y re-creación, que

²³ En esto también coinciden Fausto y Heckenberger, quienes llaman la atención sobre los riesgos de utilizar acríticamente conceptos como los de agencia, es decir categorías culturales contemporáneas de la conciencia social anglo-americana. Ya que esta, por ejemplo, connota la capacidad de los individuos como tales para guiar conscientemente sus vidas y actos sobre el mundo. Este concepto cultural descansa en una particular noción de persona, predicada sobre la auto-identidad y autoconciencia, en el cual la elección libre es el modelo de acción y relaciones de propiedad que caracteriza las conexiones de los agentes con sus actos. Habría que tener en cuenta otras concepciones de agencia (2007: 4). En relación con la misma idea de persona, Viveiros de Castro (1992) enfatiza en su trabajo cómo las sociedades amerindias tienen más interés en la producción y la reproducción de las personas en vez de los bienes. Por su parte, la noción de Fausto (1999) de “consumo productivo” describe los materiales y energías gastados en la producción de bienes o personas, o específicamente gastados en la transformación de los enemigos en parientes (ver también Fausto 2001: 327).

crean una dinámica especial para el fenómeno social y cultural (Fausto y Heckenberger 2007: 17).

En este sentido, podemos pensar en otras modalidades de esta geometría del espacio en base a otros regímenes de historicidad. Como señala Ramos (2012) desde el enfoque etnográfico se ha reparado tanto en las formas en que el mundo material provee un *locus* y un medio para la evocación de memorias (Kirshenblatt-Gimblett 1995, Josey 2003) como en las maneras en que las estrategias territoriales del presente se van incorporando a las memorias sociales (Rappaport 1985). Estas perspectivas orientadas al análisis de la espacialización de las memorias (Kohn 2002; Gordillo 2006) han brindado otras ideas posibles para pensar y sopesar los procesos de cambio. Especialmente, señala Ramos (2012), a través de la metáfora del camino o la trayectoria. En el abordaje de procesos que implican desplazamientos de los grupos sociales, por lo general impuestos por estados coloniales o republicanos, mediante políticas de expropiación de territorio y utilización de la fuerza de trabajo se han definido conceptos como los de *memorias de marcha* (Rumsey y Weiner 2001), *trayectorias* o *caminos* (Santos Granero 1998, 2006; Abercrombie 2006). Estas resguardan no sólo eventos y sitios geográficos sino que también preservan los sentidos culturales que aquellos eventos y lugares tuvieron para los grupos sometidos. Estas líneas de trabajo han abordado las memorias sobre -y constituidas en- contextos de desplazamiento, las que suelen centrarse en el movimiento, en la reestructuración de los grupos, en las relaciones de poder y, principalmente, en las conexiones culturalmente significativas con el espacio físico (Ramos 2012).

Este tipo de perspectiva sobre el espacio, el cambio, la memoria y la historicidad permitiría un análisis que contemple la reconstrucción de lo que De la Cadena (2010) denomina *pluriverso*, complementando el multiculturalismo con el necesario multinaturalismo -en referencia con la histórica imposición del universo, separación ontológica entre naturaleza y cultura, establecida por la relación asimétrica de la modernidad colonial. Constituyen aportes significativos para pensar en una Etnohistoria que evite, como advierte Appadurai, la lineal traducción entre etnia y nativos en el sentido de que estos no sean “inmovilizados por su pertenencia a un lugar” y a un “modo de pensar” (1988: 37). Si entendemos que ningún grupo estuvo verdaderamente encorsetado en un lugar específico y confinado a un modo específico de pensamiento, podemos también pensar en que el estudio de las relaciones asimétricas también rompa con el encorsetamiento temporal. Es necesario abordar los procesos históricos de construcción de alteridad y mismidad que han establecido particulares estatus de subalternidad, contemplando, como señala Briones (1998) para esta construcción en términos de aboriginalidad, los diferentes tiempos y espacializaciones (Briones 2005). Pensar la subal-

ternidad como una formación histórica implica, como señala De la Cadena, contemplar los modos en que está “parcialmente conectada” con, y participa en, las instituciones del estado-nación, las cuales le deniegan la diferencia ontológica a través de prácticas de inclusión que usualmente establecen una conexión parcial. Es decir un circuito de conexiones más que la suma de las partes (De la Cadena 2010: 347).

La Etnohistoria, por lo tanto, también podría definir este movimiento constante de *entrar y salir* en y de la Historia y la Antropología histórica, con el objeto de dar cuenta de las relaciones y formaciones sociales implicadas en procesos de etnicidad y de las tensiones entre marcos de interpretación hegemónicos y alternativos. Tal la dirección planteada por la idea de Sahlins (1988) de la “estructura de la coyuntura”, enfocar en la complejidad, historicidad y “pluriversidad” de la misma.

BIBLIOGRAFÍA

Abercrombie, Thomas

[1988] 2006. *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. La Paz, Instituto de Estudios Bolivianos. (Primera edición en inglés).

Appadurai, Arjun

1988. Place and Voice in Anthropological Theory. *Cultural Anthropology* 3 (1): 36-49.

1991. *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Grijalbo.

Barth, Fredrik

[1969] 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México, Fondo de Cultura Económica (FCE).

Bhabha, Homi K.

1994. *The Location of Culture*. London/ New York, Routledge.

Bechis, Martha

1989. Los lideratos políticos en el área araucano-pampeana en el siglo XIX: ¿Autoridad o poder? Buenos Aires, *I Congreso Internacional de Etnohistoria Americana*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Mimeo.

1999. La vida social de las biografías: el caso de la biografía de Juan

Calfucurá, 'líder total' de una sociedad sin estado. En Sautú, R. (comp.); *El método biográfico: la reconstrucción de la sociedad a partir de los testimonios de los actores sociales*: 206-211. Buenos Aires: Editorial de la Universidad de Belgrano.
2010. *Piezas de etnohistoria y de antropología histórica*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología (SAA).

Briones, Claudia

1998. *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.
2005. *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires, Antropofagia.

Cardoso de Oliveira, Roberto

1964. Estudo de áreas de fricção interétnica do Brasil. En *O índio e o mundo dos brancos*: 127-132. São Paulo, Difel.

Carneiro da Cunha, Manuela

2007. Foreword. Whose history and history for whom? En Fausto, C. y M. Heckenberger (eds.); *Time and Memory in indigenous Amazonia: anthropological perspectives*: xi-xiv. Florida, University Press of Florida.

Casamiquela, Rodolfo

1965. Rectificaciones y ratificaciones, hacia una interpretación definitiva del panorama etnológico de la Patagonia y área septentrional adyacente. *Cuadernos del Sur*. Bahía Blanca, Instituto de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur.

Comaroff, John & Jean Comaroff

1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, Westview Press.

Crivelli Montero, Eduardo

1997. El malón como guerra. El acoso a la frontera de Buenos Aires y la pacificación de las pampas a fines del siglo XVIII. En Cipolleta, M. S. (coord.); *Resistencia y adaptación nativas en las tierras bajas latinoamericanas*: 175-204. Quito, Abya Yala.

De Jong, Ingrid y Silvia Ratto

2008. La construcción de redes políticas indígenas en el área araucó-

pampeana: la Confederación Indígena de Calfucurá (1830-1870). *Intersecciones en Antropología* 9: 241-260.

De la Cadena, Marisol

2010. Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond "Politics". *Cultural Anthropology* 25 (2): 334-370.

Escalada, Federico

1949. *El complejo tehuelche. Estudios de etnografía patagónica*. Buenos Aires, Instituto Superior de Estudios Patagónicos-Coni.

Fausto, Carlos

1999. Of enemies and pets: Warfare and shamanism in Amazonia. *American Ethnologist* 26 (4): 933-56.

2001. *Inimigos fiéis. História, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.

Fausto, Carlos y Michael Heckenberger

2007. *Time and Memory in indigenous Amazonia: anthropological perspectives*. Florida, University Press of Florida.

Ferguson, R. Brian y Neil Whitehead

1999. *Preface to War in the Tribal Zone: Expanding States and Indigenous Warfare*. Santa Fe, New Mexico, School of American Research Press.

Gonzalez, Alberto Rex

1979. Las exequias de Painé Guor. El suttee entre los araucanos de la llanura. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 33. 137-161.

González Seguí, Oscar

1992. Reseña de: Arjun Appadurai (ed.), *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. *Relaciones, estudios de Historia y Sociedad* 52: 266-279. Michoacán, El Colegio de Michoacán.

Gordillo, Gastón

2006. *En el Gran Chaco: Antropologías e historias*. Buenos Aires, Prometeo Libros.

Gotta, Claudia

1993. Una aproximación histórica al problema del ganado como moneda

en norpatagonia, siglos XVIII-XIX. *Anuario IEHS* 8: 13-26.

2002. El papel de la guerra en la génesis y consolidación de la jefatura de Sayhueque. En Austral, A. y A. M. Rocchietti (comps.); *Segundas Jornadas de Arqueología Histórica y de Contacto del Centro Oeste de la Argentina y Seminario de Etnohistoria. Terceras Jornadas de Arqueología y Etnohistoria del Centro Oeste del País*: 79-93. Río Cuarto, Universidad Nacional de Río Cuarto.

Guha, Ranajit

1998. La Prosa de Contra-Insurgencia. En Rivera Cusicanqui, S. y R. Barragán (comps.); *Debates post Coloniales: Una introducción a los estudios de la Subalternidad*. La Paz, Historias, SEPHIS y Aruwiyiri, SIERPE publicaciones.

2002. La Prosa de la contrainsurgencia. En Ranahit, Guha; *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*: 43-95. Barcelona, Ed. Crítica.

Harrington, Tomás

1946. Contribución al estudio del indio Gununa Kune. *Revista del Museo de La Plata* (Nueva Serie) Antropología II (14): 237-275.

Josey, Rosemary A.

2003. Concrete Memories: Fragments of the Past in the Classic Maya Present (500-1000 DC). En Van Dyke R. y S. Alcock (eds.); *Archaeologies of Memory*: 104-126. Oxford, Blackwell.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara

1995. Theorizing Heritage. *Ethnomusicology* 39 (3): 367-380.

Koessler-Ilg, Bertha

2006. *Cuenta el pueblo mapuche*. Santiago de Chile, Editorial Mare Nostrum.

Kohn, Eduardo

2002. Infidels, Virgins and the Black-Robed Priest: A Back Woods History of Ecuador's Montaña Region. *Ethnohistory* 49 (3): 545-582.

Levaggi, Abelardo

2000. *Paz en la frontera. Historia de las relaciones diplomáticas con las comunidades indígenas en la Argentina (Siglos XVI-XIX)*. Buenos Aires, Universidad del Museo Social.

Mandrini, Raúl

1984. La base económica de los cacicatos araucanos del actual territorio argentino (siglo XIX). *VI Jornadas de Historia Económica*, Vaquerías, Córdoba.

Mandrini, Raúl (comp.)

2006. *Vivir entre dos mundos. Las Fronteras del sur de la Argentina. Siglos XVIII y XIX*. Buenos Aires, Aguilar/ Altea/ Taurus/ Alfaguara.

Mandrini, Raúl y Carlos Paz

2003. *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII-XIX. Un estudio comparativo*. Tandil/ Bahía Blanca/ Neuquén, IEHS/ CEHIR/ UNS.

Marfany, Roberto H.

1940. Frontera con los Indios en el sud y la fundación de pueblos. En Levene, R. (dir.); *Historia de la Nación Argentina* 6: 307-333. Buenos Aires, El Ateneo.

Nacuzzi, Lidia

1996. *Los tehuelches del norte de la Patagonia*. Tesis de Doctorado. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Nacuzzi, Lidia (comp.)

2002. *Funcionarios, diplomáticos y guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de pampa y Patagonia* (siglos XVIII y XIX). Buenos Aires, SAA.

Pavez Ojeda, Jorge

2008. *Cartas Mapuche: Siglo XIX*. Santiago, Colibrís Ocho libros.

Ramos, Ana

2012. Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad. *Alteridades* 21 (42): 131-148.

Ramos, Ana y Walter Delrio

2011. Mapas y narrativas de desplazamiento. Memorias mapuche-tehuelche sobre el sometimiento estatal en Norpatagonia. *Antiteses* 4 (8): 515-532. Universidade Estadual de Londrina.

Rancière, Jacques

1996. *El Desacuerdo. Política y Filosofía*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.

Rappaport, Joanne

1985. History, Myth, and the Dynamics of Territorial Maintenance in Tierradentro, Colombia. *American Ethnologist* 12 (1): 27-45.

2006. El espacio y los discursos culturalistas del movimiento indígena caucano. En Herrera Gómez, D. y C. E. Piazzini S. (eds.); *(Des)territorialidades y (no)lugares: Procesos de configuración y transformación social del espacio: 247-259*. Medellín, La Carreta Social/ Instituto de Estudios Regionales, Universidad de Antioquia.

Pratt, Mary Louise

2002. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.

Rumsey, Alan y James F. Weiner

2001. *Emplaced Mith. Space, Narrative, and Knowledge in Aboriginal Australia and Papua New Guinea*. Honolulu, University of Hawai'i Press.

Sahlins, Marshall

1988. *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona, Gedisa.

2000. *Culture in Practice: Selected Essays*. New York, Zone Books.

Santos-Granero, Fernando

1998. Writing History into the Landscape: Space, Myth, and Ritual in Contemporary Amazonia. *American Ethnologist* 25 (2): 128-148.

2006. Paisajes sagrados arahuacos: Nociones indígenas del territorio en tiempos de cambio y modernidad. *Revista Andina* 42 (1): 99-124.

Schoo Lastra, Dionisio

1928. *El indio del desierto*. Buenos Aires, Peuser.

Tamagnini, Marcela y Graciana Pérez Zavala

2002. El debilitamiento de los ranqueles: el tratado de paz de 1872 y los conflictos intraétnicos. En Nacuzzi, L. (comp.); *Funcionarios, Diplomáticos y Guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de pampa y Patagonia (Siglos XVIII y XIX): 119-157*. Buenos Aires, SAA.

- Thomas, William I. y Dorothy Swaine Thomas
1928. *The Child in America: Behavior Problems and Programs*. Nueva York, Knopf.
- Villar, Daniel y Juan Francisco Jiménez
2003. Conflicto, poder y justicia. El cacique Martín Toriano en la cordillera y las pampas (1818-1832). En Villar, D. (ed.); *Conflicto, Poder y Justicia en la frontera bonaerense 1818-1832: 131-228*. Bahía Blanca/Santa Rosa, Dpto. de Humanidades, Universidad Nacional del Sur/ Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de La Pampa.
2006. Acerca de los ranqueles. Los indígenas del Mamil Mapu y del Leu Mapu (1750-1840). *Primer encuentro entre Investigadores y Pueblos Originarios del Centro de Argentina*. Santa Rosa, Universidad Nacional de La Pampa.
- Viveiros de Castro, Eduardo
1992. *From the enemy's point of view. Humanity and divinity in an Amazonian society*. Chicago, University of Chicago Press.
- Vezub, Julio
2009. *Valentin saygüeque y la gobernación indígena de las manzanas. Poder y etnicidad en patagonia*. Buenos Aires, Prometeo Libros.
- Vignati, Milcíades Alejo
1931. La propiedad del suelo entre los patagones. *Notas del Museo de La Plata I*, Buenos Aires.
- Walther, Juan Carlos
1980. *La Conquista del Desierto*. Buenos Aires, Eudeba.
- Zeballos, Estanislao
[1878] 1986. *La conquista de quince mil leguas*. Buenos Aires, Hyspamérica.

Pablo Wright*

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad de Buenos Aires

TRABAJO DE CAMPO EN EL TIEMPO: LOS LUGARES ETNOGRÁFICOS DE LA ANTROPOLOGÍA DE LA HISTORIA.

En América Latina la etnohistoria se ha configurado como un campo de interdisciplina nutrido por la antropología social y la etnología, por un lado, y la historia, por el otro, cuyo horizonte temporal se remonta al estudio de las sociedades coloniales e independientes y el rol e interacción de pueblos indígenas y la sociedad hispano-criolla. En otras regiones del planeta, como los EEUU y Europa, existe una creciente especialización en el estudio de la historia de los llamados *pueblos sin historia*, es decir las poblaciones pre-europeas y/o nativas pero también otros grupos, bajo la denominación de antropología de la historia. En términos de inclusión disciplinar, ésta sería más abarcativa que la etnohistoria, conteniéndola, aunque, por otra parte, esta última parece tener en su constitución epistemológica y metodológica una fuerte influencia de la historia como disciplina. La antropología de la historia sería una actividad donde se utilizan más específicamente las categorías y conceptos de la antropología social y la etnología, no centrándose -necesaria o exclusivamente- en la dimensión étnica que caracterizaría a la etnohistoria. Sea como fuere, se trata de un campo disciplinar convergente en donde quizás no sea necesaria una resolución terminológica sino un reconocimiento de trayectorias académicas y tradiciones disciplinares regionales con valor propio.

Aquí analizaré algunas características de lo que sería el componente etnográfico tanto de la etnohistoria como de la antropología histórica. Es decir, sin profundizar en una preferencia por uno u otro término para denotar esta empresa de investigación, aunque afectivamente esté más relacionado con el primero, me dedicaré a reflexionar desde una crítica etnográfica con-

* E-mail: taanqui@yahoo.com

temporánea sobre el costado antropológico de esta mirada hacia el pasado. Dicho esto, es posible definirla entonces como una verdadera *etnografía del tiempo*, pero no de un tiempo indefinido y abstracto sino de éste transformado ontológicamente por la acción social en *historia*. Dentro de esta perspectiva, ya desarrollada con cierta profundidad en otro lado (cfr., Wright 1994, 1997, 2005, 2008), el análisis del trabajo de campo sobre el pasado está influido por las ideas de Michel de Certeau (1984) y de Edward Soja (1989) acerca de las relaciones entre espacio y lugar. Para ellos el *espacio* es una dimensión abstracta que es transformada por la práctica social en *lugar*; de este modo, yendo a la etnografía como actividad podemos considerar que los espacios en donde ésta se desarrolla se transforman en *lugares etnográficos* por la práctica. En la etnografía de sociedades vivientes, los lugares etnográficos aparecen como instancias emergentes de la acción de las tradiciones académicas que han privilegiado determinadas regiones y/o temáticas, junto con los investigadores convergiendo existencialmente con sus interlocutores, en una dimensión intersubjetiva que es a posteriori y no a priori -no es dada, es producida.

Los *lugares etnográficos* tienen perímetros variables que dependen de la interacción que establecen investigadores con el bagaje humano y/o documental que los contiene. Es más, los lugares son *producto* de esa interacción, su naturaleza es relacional. Por eso, la idea, por ejemplo de “estudios de área” o las famosas “áreas culturales” de los manuales etnográficos clásicos, aparece en este contexto como una reificación institucional que condiciona la práctica concreta, es decir la interacción dialógica y dialéctica de la etnografía. Incluso, estas áreas -como el Chaco, Amazonia, Praderas de EE UU, o Tierras Altas- en muchos casos perpetúan fantasmas culturales que no existen en ningún sitio concreto, alimentados por narraciones previas -e instituciones- que les brindan una legitimidad incuestionable.

Después de sucesivos movimientos de crítica académica y política, llevada adelante principalmente por la antropología crítica (Scholte 1974; Fabian 1983; Hymes 1974), la crítica postcolonial (Quijano 1988; Mignolo 2000; Scott 1989), y la economía política (Comaroff & Comaroff 1992; Rigby 1985; Diamond 1974) la naturaleza relacional e históricamente situada de la etnografía quedó instaurada en el canon académico de la producción antropológica.

En este contexto la ampliación de los horizontes espaciales y temporales de la etnografía como práctica central de investigación antropológica ha abierto hoy día amplios campos de discusión, desde la crítica a la escritura etnográfica, con el reciente turno literario o posmoderno, pasando por las contradicciones de la etnografía indígena y urbana -o de lo “tradicional” y lo “moderno”- a las preocupaciones por su extensión al pasado, ya sea en la etnoarqueología o en la etnohistoria. De este modo, se ha observado

un elevado grado de autoconciencia acerca de los alcances y límites de la investigación antropológica contemporánea pudiéndose definir ahora a la etnografía, superando las limitaciones de su tradición clásica, como el estudio de las culturas no occidentales o de áreas etnográficas discretas y cerradas, como un verdadero *caminar por el campo del mundo*, informado por la teoría antropológica (Wright 1997: 188-189). Un caminar que supone una mirada, una escucha y una escritura integradas dentro de una epistemología dialéctica y políticamente sensible (Bartolomé 2004; Cardoso de Oliveira 2004).

O sea, todo el mundo es el campo. Pero ¿de qué clase de mundo estamos hablando aquí? Pues bien, se puede pensar que si todo el mundo puede ser el *campo*, el *field*, el lugar clásico de nuestra mirada y práctica serían todos los mundos sociales posibles existentes etnografiables, tanto en el presente como en el pasado. De este modo, yendo al tópico central del trabajo de Ana María Lorandi que encabeza este volumen, una etnografía del pasado supondría que en lugar del espacio como locus clave transformado en *lugar* o sitio etnográfico por la práctica de investigación, lo sería el *tiempo*, transformado en *historia* lato sensu por la práctica de investigación y por la agencia de los actores sociales del pasado. Entonces, este *campo del tiempo* sería el lugar etnográfico de una antropología que produciría una intersubjetividad entre el investigador y sus interlocutores remotos, a través de objetos culturales que son las diferentes clases de evidencias documentales disponibles -sea en la forma tanto de evidencia escrita como de imágenes, objetos y restos materiales de diverso tipo. Aquí se define un lugar de campo de ese mundo del pasado que se transforma en objeto de investigación, un sitio del tiempo circunscripto como un *lugar etnográfico histórico*, donde el concepto de cultura y su sucedáneo parcial de imaginario son clave para entender el marco más amplio en donde las prácticas de los interlocutores del pasado hallan sentido. Allí radicaría uno de los aportes esenciales de la perspectiva antropológica frente a la historia como disciplina: la cultura como un sistema de símbolos, sentidos y prácticas integrados de modos a veces fragmentarios y desordenados que permea las acciones de los actores sociales e instituciones, de los procesos más micro o más macro que se abordan de acuerdo con las elecciones temáticas de cada investigador. Pero no se trata de una cultura omnipresente y abstracta sino de modelos *de y para* que orientan estratégicamente la acción social.

También es relevante la noción de que toda acción social es una acción simbólica (Ricoeur [1986] 1994: 50-53) que tiene su inteligibilidad en mundos de sentido no siempre claros y distintos, pero decididamente colectivos, sociales y, por ello, productos del devenir histórico de una sociedad o de un grupo. Así, la etnografía de estos sitios etnográficos históricos debe bucear en

las prácticas e imaginarios sociales no como signos, supuestamente literales y/o transparentes, sino como símbolos; es decir, como fenómenos plurisé-micos que nunca lo dicen todo directamente, o que agotan su sentido en la literalidad de sus manifestaciones, sean éstas lingüísticas -palabras, escritos, relatos- como acciones -prácticas, rituales, rebeliones, guerras, etc. Esta etnografía debe también generar una voluntad hermenéutica simultáneamente de escucha de los materiales y acciones del pasado como de sospecha de sus aparentes sentidos primeros o literales (Ricoeur [1965] 1990: 29-35). La escucha y sospecha de los sentidos del pasado de estos lugares etnográficos sin gente viviente directamente, pero presente a través de esas evidencias particulares, posee por ello limitaciones importantes que obligan al etnógrafo a trabajar con esfuerzo sobre los modelos conceptuales que habilitan esa escucha y esa sospecha, estableciendo un *rapport* existencial muy sensible con los documentos de trabajo. Convergen allí lo que Ricoeur (1994) denomina el *mundo del texto*, que es el encuentro entre el mundo de la vida del investigador y el texto que lee e interpreta en un momento histórico dado. Los etnógrafos de sociedades actuales, por otra parte, pueden tener acceso a la voz directa de sus interlocutores y esa evidencia viva y dinámica, si bien parece ser una ventaja por la amplitud de la evidencia documental disponible, igualmente descansa en la teoría que define lo evidente para ser interpretado. No siempre más voces o más al alcance del estudioso redundan en un mejor trabajo de análisis; la abundancia de voces puede a veces saturar la escucha antropológica. Aquí entonces, la aparente carencia de voces oídas y de eventual información importante podría aguzar los dispositivos metodológicos y de interpretación de los etnógrafos del pasado.

Dentro de los conceptos también parecen ser importantes los de *habitus*, *ethos* y *cosmovisión*, en la medida que ayudan a comprender patrones de prácticas y representaciones sociales que se repiten -siempre en forma desprolija, entrecortada y conflictiva por supuesto- y que modelan sistemas de valores sociales, códigos de honor, formas de reciprocidad, políticas rituales y sagradas, y la circulación, acumulación y disputa de capitales sociales y simbólicos tal como los definieran Clifford Geertz (1973), Victor Turner ([1967] 1980) y Pierre Bourdieu (1977), entre otros.

En relación con las nociones de cultura y de imaginarios, es útil para el etnógrafo de la historia la noción de *matrices de alteridad* (Briones 1988; Segato 2002) que vinculan categorías de percepción socialmente construidas con relaciones de poder que estabilizan símbolos culturales como signos, como algo que ya se percibe como “natural” dentro de un sistema que determina los límites de la mismidad y la alteridad sociales. Esto permite construir analíticamente lo que pueden haber sido, por ejemplo, las matrices coloniales de alteridad o bien del período independiente, siempre teniendo en cuenta la

máxima durkheimiana de esa relación interdependiente entre percepción y clasificaciones sociales como artefactos históricos. De esta forma, en la labor etnográfica se construyen los imaginarios y las matrices de alteridad desde las evidencias documentales y materiales, y dentro de ellas se pueden proponer modos de intersubjetividad basados en hipótesis sobre relaciones de poder posibles en esos mundos sociales del pasado.

La etnografía del pasado, a través de la construcción teórica y metodológica, construye un lugar etnográfico histórico que presentifica esos lugares de campo, proponiendo modos y lógicas de relaciones sociales en donde se prueban hipótesis y modelos de análisis. Influida por la práctica disciplinar de la historia construye y clasifica estos lugares etnográficos, asociando tópicos particulares con un signo de temporalidad, necesarios para legitimar el trabajo y garantizar la comunicabilidad de los resultados. Así se nos presentan temas junto con períodos de tiempo en décadas o centurias, de modo similar al énfasis espacial de la etnografía de las sociedades actuales. En ambos casos parece necesario, y es parte de la etiqueta disciplinar, aclarar la dimensión temporal del análisis -siglos o fechas discretas- o la espacial -tal estudio entre tal población, sociedad o grupo. Ambas delimitan el alcance del campo específico, aunque en la etnografía de la historia se haga mucho más evidente, y eso contribuye muy eficazmente a identificar y conocer que la cultura y los imaginarios tienen una textura temporal siempre cambiante, en donde la estabilidad semántica es frágil. Es decir, los trabajos antropológicos tienen que explicitar en qué lugar del campo etnográfico se ubican; unos anclados en una sustancia temporal mientras que los otros enfatizan principalmente lo espacial.

Los lugares etnográficos de la etnohistoria se relacionan con procesos sociales en donde los actores, especialmente indígenas pero siempre en relación con otros estamentos de las sociedades coloniales y/o independientes, son protagonistas, hecho que contesta la construcción de las historias de los estados nacionales producidas por elites. En este sentido, esto representa una muy importante crítica cultural histórica junto con la visibilización de la agencia de sujetos históricos negados por aquellos relatos hegemónicos. Así, dentro de los tópicos más relevantes de estos lugares de campo encontramos estudios sobre las fronteras virreinales, nacionales y/o regionales como espacios densos de interacción social, y no como entidades cerradas. Temas como la identidad, los liderazgos, los linajes, las lógicas culturales y políticas de rebeliones indígenas, y toda una gama amplia de fenómenos socio-políticos de articulaciones interétnicas configuran los principales agendas temáticas que apuntan básicamente a una rica conexión entre la antropología política y la economía política del pasado, teniendo en cuenta los marcos amplios de sentido de la cultura y los imaginarios como sistemas simbólicos.

Para el etnógrafo de la historia es relevante el aporte estructural-simbolista de Marshall Sahlins ([1985]: 1997: 14-15) para comprender las relaciones entre los hechos sociales que se reconstruyen en el análisis documental y su interpretación por parte de los actores. De esta forma considera que cualquier hecho o suceso empírico adquiere significación social siempre que se lo coloque dentro de una estructura de sentido informada por la cultura, lo que lo transforma en un *acontecimiento*. Un acontecimiento es nada más ni menos que un *hecho interpretado*, puesto en estructura, de algún modo abstraído de su empiricidad y colocado en un nivel más amplio de las representaciones colectivas dentro de las cuales pueden primar estructuras de interpretación más históricas o más míticas, o bien ambas, siguiendo aquí los análisis desarrollados por Jonathan Hill (1988: 5-15). Aquí lo histórico refiere al énfasis en narraciones sobre hechos del pasado que ponderan la agencia de los actores sociales dentro de una temporalidad similar a la del presente; en tanto lo mítico alude a agencias extrahumanas que intervienen en la vida social y que se dieron en tiempos diferentes al actual. Desde un punto de vista conceptual, esta distinción es útil especialmente para salir del atolladero de las viejas discusiones sobre mito y mentalidad primitiva en la antropología clásica, pudiéndose aplicar esta distinción a cualquier tiempo y sociedad, con utilidad analítica.

Es importante, en la etnografía de la historia poder distinguir con claridad lo que son los *acontecimientos* para los actores sociales y lo que significan para el investigador, quien los construye por medio de su enfoque teórico. Un objetivo necesario es poder llegar a dialogar con esos acontecimientos del pasado, descubriendo su importancia para la gente, sus lógicas culturales y el contexto socio-histórico en el que vieron la luz. Esta tarea contribuirá a visibilizar valores, acciones y estrategias socio-políticas de sujetos de la historia que la historia occidental ha ignorado en su capacidad de agencia transformadora de la realidad. En este punto la etnografía de la historia en todas sus variantes, sea como etnohistoria o como antropología de la historia, tiene una misión importante tanto académica como política: conocer y difundir las voces de colectividades y sujetos callados por la hegemonía de los poderes coloniales y nacionales, y ampliar el caudal y dimensiones de los procesos históricos que conformaron los estados nacionales surgidos del cruce con poblaciones nativas. Su alcance es largo, ya que hace etnografía del y en el tiempo histórico y sus objetivos emancipatorios -recuperando experiencias históricas de sentido, lucha, negociación y utopías.

BIBLIOGRAFÍA

Bartolomé, Miguel

2004. En defensa de la Etnografía. Aspectos contemporáneos de la investigación intercultural. Avá. *Revista de Antropología* 5: 69-89.

Bourdieu, Pierre

1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, Cambridge University Press.

Briones, Claudia

1988. *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.

Cardoso de Oliveira, Roberto

2004. El trabajo del Antropólogo: Mirar, Escuchar, Escribir. Avá. *Revista de Antropología* 5: 55-68.

Comaroff John & Jean Comaroff

1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, Westview Press.

de Certeau, Michel

1984. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley, University of California Press.

Diamond, Stanley

1974. *In Search of the Primitive: A Critique of Civilization*. New Brunswick, NJ, Dutton.

Fabian, Johannes

1983. *Time and the Other: How Anthropology makes Its Object*. New York, Columbia University Press.

Geertz, Clifford

1973. *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books.

Hill, Jonathan D.

1988. Introduction. En Hill, J. (ed.); *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on The Past*: 1-17. Urbana and Chicago, University of Illinois Press.

Hymes, Dell (ed.)

1974. *Reinventing Anthropology*. New York, Vintage Books.

Mignolo, Walter

2000. *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton, Princeton University Press.

Quijano, Aníbal

1988. Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina. En *Imágenes Desconocidas. La modernidad en la encrucijada postmoderna*: 17-24. Buenos Aires, CLACSO.

Ricoeur, Paul

[1965] 1990. *Freud: una interpretación de la cultura*. Madrid, Siglo XXI Editores.

[1986] 1994. *Ideología y Utopía*. Barcelona, Gedisa.

1994. *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Buenos Aires, Almagesto-Docencia.

Rigby, Peter

1985. *Persistent Pastoralists. Nomadic Societies in Transition*. London, Zed Books.

Sahlins, Marshall

[1985] 1997. *Islas de Historia*. Barcelona, Gedisa.

Scholte, Bob

1974. Toward a Reflexive and Critical Anthropology. En Hymes, D. (ed.); *Reinventing Anthropology*: 430-457. New York, Vintage Books.

Scott, David

1989. Locating the Anthropological Subject: Postcolonial Anthropologists in other Places. *Inscriptions* 5: 75-84.

Segato, Rita L.

2002. Identidades políticas y alteridades históricas: Una crítica a las certezas del pluralismo global. *Runa* 23: 239-275.

Soja, Edward

1989. *Postmodern geographies. The reassertion of space in critical social theory*. London/ New York, Verso.

Turner, Victor

[1967] 1980. *La Selva de los Símbolos. Aspectos del ritual Ndembu*. Madrid, Taurus.

Wright, Pablo

1994. Existencia, Intersubjetividad y experiencia. Hacia una teoría-práctica de la etnografía. *Runa XXI*: 347-380.

1997. "Being-in-the-dream". *Postcolonial explorations in Toba ontology*. Ph.D. Dissertation. Temple University. Ann Arbor, UMI.

2005. Cuerpos y espacios plurales. Sobre la razón espacial de la práctica antropológica. *Indiana 22*: 55-74.

2008. *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires, Biblos-Culturalia.