

Boccara, Guillaume
LA APOTEOSIS DE LA ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA Y EL DESAFÍO POSCOLONIAL
Chungara, Revista de Antropología Chilena, vol. 45, núm. 4, 2013, pp. 523-531
Universidad de Tarapacá
Arica, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32628889003>



LA APOTEOSIS DE LA ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA Y EL DESAFÍO POSCOLONIAL*

THE APOTHEOSIS OF HISTORICAL ANTHROPOLOGY
AND THE POSTCOLONIAL CHALLENGE

Guillaume Boccaro¹

*L'activité de nommer, la première de la relation à l' "autre",
est une activité de liquidation* (Guillaumin 2002:253)

Tempestad en los Andes en Tiempos del Multiculturalismo Neoliberal

¡Curiosa época, la nuestra! Mientras que las poblaciones indígenas despliegan múltiples estrategias para existir en tanto que pueblos dotados de unos derechos y de una etnicidad claramente definidos con el fin de sustraerse a la opresión a la que fueron sometidas durante siglos, los antropólogos e historiadores se dedican a la “deconstrucción del objeto étnico” (Amselle 1985, citado por Martínez 2011:34). Mientras las agencias multilaterales de desarrollo han pretendido, desde la segunda mitad de los años 1980, delimitar con precisión los contornos y las naturalezas de los pueblos indígenas de la ecumene capitalista global, los especialistas en cultura han (hemos) tendido a criticar las viejas tradiciones esencializadoras, sustituyéndolas por aproximaciones constructivistas y por modelos analíticos que tomaran en cuenta las articulaciones entre cultura, identidad y poder. De suerte que una nueva brecha (poscolonial) pareciera haberse abierto entre, por un lado, los estudiosos “autorizados” de las historias y culturas indígenas y, por el otro, los agentes principales de estas culturas e historias, a saber: los indígenas. Conscientes de la poca simpatía de que gozan los antropólogos y etnohistoriadores entre las comunidades y organizaciones indígenas y con el afán de romper con la “colonialidad del poder” profundamente incrustada en sus disciplinas, varios estudiosos se han esforzado por tratar de descolonizar las historias indígenas (Mallon 2012), por tomar en cuenta el pluriversalismo (Grosfoguel 2010), la diversidad epistemológica (Escobar 2008)

o por dar cuenta del carácter abierto del nuevo indigenismo (De la Cadena y Starn 2007). Pero conviene reconocer que el *gap* entre los dos grandes agentes productores de conocimientos sobre *lo* indígena, en un tercer milenio caracterizado por la polarización socioeconómica, la racialización y el mestizaje planetario, ha tendido a ensancharse. Pareciera ser que hemos transitado lentamente del “malencuentro” colonial al desencuentro poscolonial y que es, por ahora, imposible reducir la llaga existente entre las historias de los indígenas y las historias indígenas. Vale decir, entre la concepción apolítica e historicista de la historia y las formas emergentes de rescatar otras historicidades basadas en espacios letrados, epistemologías e imaginarios alter-nativos (Salomon y Niño-Murcia 2011). De acuerdo con uno de los mecanismos centrales de la ideología racista (Guillaumin 1972) *lo* indígena (i.e. el Otro) sigue siendo pensado como lo particular mientras que *lo* no-indígena no ha perdido su carácter general o universal. Pues el proyecto histórico de construcción de nación moderna que contemplaba la pacificación ontológico-epistémica de la población (De la Cadena 2008:30) ha tendido a reconfigurarse bajo la forma de la nueva hegemonía del multiculturalismo neoliberal. De acuerdo con la nueva antropología espontánea del neoutilitarismo (Somers 2008), esta “nueva ciencia del gene egoísta” (Sahlins 2012:111), lo que nos uniría hoy, más allá de las diferencias culturales, es el hecho de ser todos unos *Homo œconomicus*. Es ahora desde el mercado donde se define el espacio de lo pensable, sustituyéndose a la Nación y al Estado como relación central en el proyecto

* Comentario crítico y de debate al libro *Gente de la Tierra de Guerra. Los Lipes en las Tradiciones Andinas y el Imaginario Colonial* de José Luis Martínez C. DIBAM-Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Santiago-Lima, 2011.

¹ Centre National de la Recherche Scientifique, MASCIPÔ, EHESS, Francia. boccaro@ehess.fr

de homogeneización “cultural” del planeta y de asentamiento de nuevas estructuras sociorraciales de dominación. Quizás convendría incluso hablar de *neoliberalismo multicultural*, pues la sociedad de mercado se ha transformado en el arquetipo de la nueva representación de lo social y de lo cultural (Bolados 2012; Rosanvallon 1979).

Es desde este contexto político, ideológico y socioeconómico que me propongo leer *Gente de la Tierra de Guerra*. Y es desde esta perspectiva que me atrevería a aseverar que la última obra de José Luis Martínez constituye un excelente indicador de lo que llamaría *la apoteosis de la antropología histórica*. Apoteosis en el sentido de que después de haber creado sus propios modelos míticos, los etnohistoriadores, haciendo muestra de una encumiable racionalidad práctica, estarían llegando a la conclusión siguiente: frente a la fragmentación y naturaleza distorsionada de las fuentes coloniales relativas a las realidades socioculturales de los pueblos nativos, se hace necesario dedicarse al análisis crítico del “orientalismo” que las atraviesa de par en par. *Gente de la Tierra de Guerra* no sólo es digno de ser comentado y tomado como punto de partida de una reflexión sobre la escritura de las historias de los llamados “otros” por la minuciosidad de su análisis de las discursividades coloniales sobre los lipes, sino porque constituye un texto que tiene *valeur de marque*. Marca el fin de una época y la apertura de una nueva era en la historiografía respecto de los pueblos nativos. Si bien fue publicado en 2011, este libro constituye el punto de llegada de una reflexión crítica llevada a cabo en los años 1980 y 1990. Unos años bisagras caracterizados por varias rupturas y desafecciones con respecto de las grillas interpretativas estructuralistas y marxistas y con los modelos de desarrollo impulsado desde el Estado o desde una vanguardia revolucionaria consciente de su misión histórica. Unos años de gran efervescencia crítica con la emergencia de los estudios decoloniales, culturales, poscoloniales y subalternos. Unos años marcados también por la reaparición en la esfera pública de agentes subalternos que habían sufrido la violencia brusca y brutal así como simbólica del orden sociorracial y sexista instaurado desde los primeros tiempos de las independencias. Unos años de lenta decrepitud del credo de la construcción de una nueva “raza cósmica” (Vasconcelos 1925) mediante el mestizaje unilateral de los distintos componentes poblacionales americanos y de progresiva emergencia del

nuevo canon multicultural. De suerte que esta obra me parece representativa de un momento clave de la historia de la etnohistoria. Un momento en que se había podido finalmente sacar provecho de los colosales aportes teóricos e historiográficos de los estudios llevados a cabo en los años 1960 y 1970. Pero un momento en que los que hacían oficio de etnohistoriador se encontraron progresivamente sumergidos por la rebelión de los oprimidos en contra del orden simbólico dominante. Pues ya no bastaba con decir que, lejos de ser sujetos pasivos, los pueblos indígenas habían sido protagonistas de la nueva historia inaugurada con la llegada de los invasores europeos. Ya no bastaba con romper con una narrativa marcada por la “triste historia de los vencidos”. Ya no era suficiente poner en tela de juicio los procedimientos clasificatorios de los colonizadores así como también los de la historiografía dominante de fines del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX. Lo que los oprimidos empezaron a exigir fue ocupar un espacio propio de enunciación y un repensar de su propia historicidad. Se inició un cuestionamiento profundo con respecto del locus de enunciación.

Gente de la Tierra de Guerra fue pensado y creado en ese preciso momento, es decir, en la década de los 90. Y es en esos años que, habiendo apenas logrado salirse del sesgo positivista de la etnohistoriografía de la primera mitad del siglo XX, la antropología histórica se encontró a su vez sometida a la crítica acerba de los que consideraban que esa disciplina seguía siendo una empresa colonialista y etnocéntrica. Apenas salido de la era del mestizaje cósmico y del *melting pot*, se estaba entrando en la nueva era relativista y multicultural que restaba gran parte de su legitimidad a la empresa científica de reconstrucción del pasado. Es así como Nathan Wachtel fue acusado de negarles todo protagonismo histórico a los indígenas (Restall 2004) mientras Gananath Obeyesekere (1992) ponía en tela de juicio la historia estructural de Marshall Sahlins haciendo de James Cook un mito europeo. Se hizo cada vez más políticamente minado reflexionar sobre la antropofagia ritual o las guerras interindígenas y cada vez menos legítimo plantear que las entidades e identidades indígenas habían emergido a través de un lento proceso de etnogénesis y etnificación. En fin, el contexto sociopolítico había cambiado así como también la manera de hacer historia, sobre todo la historia de los oprimidos. Había llegado la hora de ser más cauteloso, más responsable y,

sobre todo, más consciente de los efectos políticos de lo que se escribía sobre el pasado de los que habían sido invisibilizados. Es esta humildad y esta cautela que, según mi punto de vista, caracteriza la última obra de José Luis Martínez. Obra que llega a un *turning point* de la reflexión histórica sobre la historia de los Otros, *Gente de la Tierra de Guerra* me interesa tanto por lo que contiene como por lo que no dice con respecto de los nuevos caminos que tendremos que tomar en los años venideros si pretendemos dejar de ser unos “silenciadores del pasado” (Trouillot 1995) y construir las historias del futuro sobre unas bases realmente interculturales.

La primera parte de este comentario será dedicada a una reflexión sobre lo que significa interesarse por las discursividades coloniales. No siendo “andinista”, no me detendré sobre la contribución de esta obra a la renovación de la etnohistoria de los Andes meridionales. Aspecto por lo demás ampliamente abordado en las contribuciones de Frank Salomon y Francisco Gil García a este dossier. En un segundo tiempo, me interrogaré sobre los desafíos a los que se enfrenta la nueva “comunidad” de historiadores que está germinando. Una nueva comunidad que, según la fórmula antihistoricista de Francisco Bilbao, deberá dejar de “torturar la historia” (Bilbao 1943 [1863]:108-109) para que todos los hechos *no* sean una explicación o preparación de la Nación y del Estado o para no hacerla coronar por esta nueva ficción real, el Mercado.

De las Discursividades Coloniales

Partiendo del hecho de que “las denominaciones identitarias locales prehispánicas previas fueron remplazadas y sustituidas tanto por el nombre de ‘indios’ como por varios ‘etnónimos’ más colectivos, que incluían bajo una sola denominación a varios otros de los preeistentes” (p. 40), José Luis Martínez se propone analizar “los procesos de construcción de discursividades” (p. 345) interesándose por la manera “como circulaban socialmente” (p. 345) y por los efectos bien reales que producen sobre las sociedades indígenas. Se trata de realizar una crítica interna y externa de los papeles coloniales. Vale decir, no sólo analizar la coherencia interna de los textos sino que además restituir el contexto sociohistórico y epistémico de su producción. El desafío radica no solo en dar cuenta del campo de las luchas discursivas para la imposición de la visión y división social legítima y dominante del

mundo social indígena (i.e. la *doxa* resumida en la expresión “es voz pública y fama”), sino que articular este espacio de las luchas representacionales tanto con lo que está en juego a nivel material como con el marco constreñido de las representaciones de la alteridad (véase capítulos 1 al 4). En fin, el objetivo es abarcar en un mismo movimiento interpretativo las articulaciones entre el ejercicio de un cierto tipo de poder y la producción de un cierto tipo de saber así como también las tensiones existentes entre distintos tipos de discursividades (pp. 40-41 y capítulos 6 y 7). Interesarse por el poder performativo de “la construcción discursiva sobre los ‘indios’ que marchó paralela con la descripción de sus sociedades y culturas, así como con otros procesos político-sociales que terminaron por constituir un nuevo sujeto colonial: el ‘indio’” (p. 78). Y es sólo mediante la restitución de las contradicciones presentes en el espacio plural de las discursividades coloniales que es posible entrever “cómo van emergiendo nuevas formas de relación y de dominación social” (p. 345).

Así es como el libro de José Luis Martínez opera una doble ruptura. En primer lugar, rompe definitivamente con el empirismo ingenuo de una etnohistoriografía tradicional que, al asumir la transparencia de la documentación colonial y al no verla como “un discurso cultural” (p. 131), tendió a reproducir la visión colonial de lo colonial (pp. 109-110). El ejemplo proporcionado por José Luis Martínez con respecto de la centralidad de los discursos sobre las tierras y las naciones en la producción del panorama sociocultural de los pueblos indígenas es, desde este punto de vista, esclarecedor (véase capítulos 4 y 5). Pero, por otra parte, realiza esta tarea sin caer en el escollo que consiste en decir que los indígenas son meros efectos del discurso y sin simplificar el panorama discursivo en el que se desenvuelven los agentes coloniales. En primer lugar, porque reconoce que las discursividades coloniales son permeables, puesto que incorporan fragmentos de discursividades hegemónicas del periodo prehispánico (pp. 42-44, capítulos 6 y 7, pp. 281-284). En segundo lugar, porque en la continuidad de sus trabajos anteriores (1998) no pierde la esperanza de rescatar parte de la lógica social de los grupos indígenas sometidos a un doble proceso de dominación discursiva y material. Es así como su análisis crítico de la discursividad colonial (y colonialista) constituye el paso previo e imprescindible a la reconstrucción de

“la complejidad y diversidad social internas de las unidades sociales Lipez” (p. 339). Es solo mediante el análisis crítico de los discursos de poder que nombran para controlar que es posible percibir las lógicas sociopolíticas de los mundos nativos. Unas lógicas complejas, marcadas por la interdigitación, la diversidad lingüística y la complementariedad humana. Pues tal como lo señala justamente José Luis Martínez, “la homogenización de los ‘lipes’ impuesta por la reducción y el discurso burocrático fiscal se hizo sobre un panorama en el que destaca la heterogeneidad” (p. 339, véanse también capítulos 9 y 10). Se trata pues de desconstruir o liquidar la actividad de nombramiento colonial que es, como lo señalara Colette Guillaumin en su estudio de la ideología racista, “una actividad de liquidación” (Guillaumin 2002:253). Queda así demostrado que el estudio dinámico de las categorizaciones y clasificaciones es un paso obligado para la restitución de los procesos históricos y de las dinámicas socioculturales coloniales. En fin, lo que demuestra José Luis Martínez es que creer que se puede dar cuenta de la realidad sociocultural de las poblaciones nativas sin tomar en cuenta los efectos del orden del discurso dominante sobre estas realidades es tan ingenuo como afirmar que los indígenas son puros efectos del discurso. El trabajo del historiador, así como también el oficio de sociólogo o del antropólogo, consiste en tratar de asir las dinámicas sociales en sus aspectos tanto representacionales como materiales, pues, a fin de cuenta, son inseparables. Se trata de dar cuenta de las articulaciones entre los mecanismos de poder y las dinámicas socioculturales o de las relaciones entre cultura y poder en un espacio social dado (Boccaro 2003; Gupta y Ferguson 1997).

En íntima conexión con lo anterior, el estudio de José Luis Martínez nos incita a sustituir la búsqueda de grandes entelequias étnicas por la paciente y rigurosa restitución de las dinámicas sociales indígenas en toda su complejidad. Ya no conviene hacer la historia de los llamados “Lipez” como si fuera una entidad e identidad étnica homogénea o monolítica (capítulo 9). Sino que se hace necesario partir del análisis microsociológico y dinámico de la producción sociohistórica de las identidades y de la condición sociopolítica del indígena. Su aproximación nos permite así evitar un doble escollo. En primer lugar, el del esencialismo estatacional, que consiste en tratar de descubrir, por la razón etnológica o la fuerza historiográfica, un isomorfismo entre lengua,

territorio, identidad y organización política. En segundo lugar, el del esencialismo culturalista que tiene por efecto ocultar la producción histórica de la condición social de indígena. Pues como bien lo han demostrado los escritos anticoloniales de los años 1950 y 1960 (Césaire 1955; Fanon 1952, 1961; Memmi 1957, 1966), así como los estudios decoloniales y postcoloniales de las últimas tres décadas (Moraña et al. 2008)¹, no se puede aprehender la naturaleza social del oprimido sin interesarse por el opresor, vale decir, por los mecanismos de interpelación que los dominantes asientan con el fin de desplegar el triple proceso de dominación social, explotación económica y sujeción política. Es así como José Luis Martínez plantea que los términos urus y aymaras no remiten a los dos grandes componentes étnicos de la denominación fiscal colectiva Lipes, sino que a una discursividad colonial estructurada alrededor de la oposición “indios pobres” (“urus”) / “indios ricos” (“aymaras”) (pp. 360-365). De suerte que el panorama étnico descrito en los papeles coloniales que se organiza en base a la diferenciación “aymaras” / “urus” remitiría en parte a un debate de los agentes coloniales con respecto “de las condiciones de explotación posibles sobre las sociedades Lípez” (p. 363). Aseveración que parece pertinente si uno se acuerda del estatus de los llamados “indios aucaes” de las fronteras bonaerenses (Nacuzzi 1998) o de los “tobosos” y salineros de Nueva Vizcaya en el siglo XVIII (Álvarez 2000; Cramaussel 2000), así como de la producción colonial de un sistema de diferenciación (más política que étnica) entre tepehuanes y tarahumaras en el México septentrional de los siglos XVI y XVII (Giudicelli 2006) o entre caribes y aruacas en el Caribe en la misma época (Boccaro 2001; Whitehead 1992). Tal como lo señala José Luis Martínez, los enunciados españoles sobre las prácticas culturales indígenas “se apoyaban sobre algunos determinados aspectos de la sociedad descrita, pero (...) de manera simultánea la organizaban simbólicamente, remitiendo permanentemente a discursos que estaban más allá y más acá de cada documento y de cada texto” (p. 365). Dicho de otra manera: “(...) la posibilidad de aprehensión antropológica e histórica de las identidades a niveles locales o regionales debería pasar metodológicamente por su comprensión [la de los documentos escritos] y su identificación en tanto que expresión de los sistemas clasificatorios propios de cada grupo, reunidos y entremezclados en el relato español” (p. 73). El objetivo, desplegado a lo largo del libro, es por lo

tanto levantar las capas de discursividad con el fin de dar cuenta de la manera cómo “se clasificaba a los otros” (p. 73).

Ahora bien, como lo he mencionado anteriormente, el hecho de interesarse por las articulaciones entre saber y poder así como también por los procedimientos clasificatorios de los colonizadores ya no aparece hoy como algo del todo novedoso. *Gente de la Tierra de Guerra* constituye más bien el punto de llegada de una empresa crítica que se iniciara a principios de los años 80. Constituye el último eslabón de una producción etnohistóriográfica abundante que, desde las tierras septentrionales del México pasando por el Caribe, el Chaco, la Araucanía, las Pampas y los grandes lagos del Canadá y de los Estados Unidos actuales, se ha dedicado a registrar los procesos de etnificación y etnogénesis que se desarrollaron en las Américas fronterizas o periféricas coloniales (Boccaro 1998; Ferguson y Whitehead 1992; García 1996; Giudicelli 2000, 2011; Havard 2003; Hill 1996; Nacuzzi 1998; Salomon y Schwartz 2000; Sider 1993, 1994). Se podría incluso decir que esta perspectiva hace parte, desde por lo menos una década, de nuestro patrimonio analítico común. Tal es así que los estudiosos que se rehusaron a aceptar esta nueva manera de problematizar la naturaleza del “encuentro” colonial quedaron en gran parte marginados del campo de los estudios etnohistóricos, apareciendo, en el mejor de los casos, como unos positivistas retardos o a veces, incluso, como unos racistas empedernidos.

Bajo este punto de vista, se podría aseverar que, entre las décadas 80 y 90 del siglo pasado, la antropología histórica registró unos de sus mayores logros al descartar definitivamente el esencialismo y el empirismo ingenuo. Las perspectivas relationales, constructivistas y críticas se impusieron como centrales en la estructuración del campo etnohistóriográfico. Empero, cabe reconocer que este consenso, conquistado tras unas largas y arduas luchas teóricas y académicas, empezó rápidamente a agrietarse. En primer lugar porque el hecho de considerar los papeles coloniales en tanto que palimpsestos cuyas varias capas discursivas habría que levantar (p. 73) antes de poder llegar a fragmentos de realidades indígenas, terminó por hacernos dudar de la posibilidad de arrancar el sujeto nativo a las redes de significación encadenadas alrededor de su ser social. De tanto insistir sobre “la potencia ordenadora del discurso de las naciones” (p. 135), acabamos por vacilar a la hora de plantear hipótesis

pertinentes con respecto del panorama sociocultural de las Américas. Cual moderno Don Quijote, del mucho leer debajo de las capas discursivas y del poco descansar sobre la transparencia de los documentos, se nos empezó a secar el cerebro. Como segundo punto, y en íntima conexión con lo anterior, me parece que haciendo poco caso de los cambios históricos que se estaban dando en nuestras sociedades y de alguna manera cegados por nuestra obsesión por construir una historia verdaderamente científica, los etnohistoriadores no hemos percibido suficientemente la necesidad de formular nuevas preguntas al pasado desde las luchas de memorias presentes. Es sobre este segundo punto que quisiera esbozar algunas reflexiones, esperando que quede claro que estas observaciones no se dirigen exclusivamente a la última obra de José Luis Martínez, sino que a lo que *nosotros*, historiadores y antropólogos interesados por devolverles espesor sociohistórico y protagonismo a los sociedades indígenas, hemos hecho –o mejor dicho dejado de hacer– durante las últimas tres décadas.

La Antropología Histórica en la Encrucijada: en Pos de un Nuevo “Evangelio Americano”

¡Colonización, inmigración, gritan los políticos!
¿Por qué no colonizáis vuestra tierra con sus propios hijos, con vuestros propios hermanos, con sus actuales habitantes, con los que deben ser sus poseedores y propietarios? (Bilbao 1943 [1863]).

Según mi punto de vista, la duda que invade cada vez más la mente del etnohistoriador a la hora de pronunciarse sobre las realidades socioculturales de los pueblos indígenas de la época colonial se debe al hecho de que no se haya reflexionado lo suficiente sobre el posicionamiento de nuestra disciplina en las sociedades latinoamericanas actuales. En otras palabras, no se ha considerado el estatus de la producción etnohistóriográfica desde el presente político. Pues si bien 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” (Chivallón 2007:401). En otras palabras, no han vinculado su reflexión sobre la historia a 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 ciudadanos de las naciones latinoamericanas, el colonialismo y el racismo de los que son objetos los pueblos originarios se han perpetuado 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 mapuches es menos el estatus del indígena en la historia que el presente racista que se ubican a la base de las representaciones sobre el pasado (Marimán et al. 2006). Desde su condición sociohistórica presente, interrogan nueva y diferentemente el 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* (Boccaro 2006; Caniqueo 2006). Interpretan los acontecimientos de fines del siglo XIX (“Pacificación de la Araucanía”, “Conquista del desierto”) desde las nociones de pérdida de soberanía, de colonialismo o de genocidio². 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 estatalnacional para valorar la “pluriversidad” (Escobar 2010). Visto 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 como 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 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 que 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 cómo 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 extrañarse 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 hegemónico, 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 (p.ej., Césaire, Fanon, Memmi), es desde su condición histórica específica que pueden aportar a la relectura del pasado-(presente) colonial y a la manera de reconstruirlo, de desalambrar la historia (Briones y Ramos 2010:68). 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 eurocentrismo de la disciplina desde los márgenes del campo académico y en tanto que historiadores profesionales. La tempestad que están atravesando los Estados nacionales nos propulsa hacia un nuevo periodo de reimaginación 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 reemergen y con esta reemergencia, gran parte del 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, al centro de la reflexión etnohistoriográfica de hoy (Whitehead 2003). La escritura de las historias de los indígenas ya no puede realizarse sin considerar las historias, memorias y epistemologías alter-nativas. Se trata de establecer lo que Joanne Rappaport llama un “diálogo colaborativo” (2012:131). Una tarea que implica un repensar de nuestra institucionalidad científica (sus intereses, valores, *enjeux*, criterios de evaluación), así como también una redefinición de los mecanismos de autorización y de legitimación de los saberes. En resumidas cuentas, conviene asentar una metodología plural que tome en cuenta la diversidad de los conocimientos y de las condiciones históricas de los productores de saberes con el fin de romper con la colonialidad del poder que sigue informando nuestras maneras de hacer ciencias sociales. Se hace necesario definir una nueva política del conocimiento en pos de la construcción de una sociedad verdaderamente multicultural.

Referencias Citadas

- Álvarez, S. 2000. Agricultores de paz y cazadores-recolectores de guerra: los tobosos de la cuenca del río Conchos en la Nueva Vizcaya. En *Nómadas y Sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, editado por M-A Hers, J.L. Mirafuentes, M.D. Soto y M. Vallebueno, pp. 304-354. UNAM, México.
- Bilbao, F. 1943 [1863]. *El Evangelio Americano*. Editorial Americalee, Buenos Aires.
- Boccara, G. 1998. *Guerre et Ethnogenèse Mapuche dans le Chili Colonial: l'Invention du Soi*. Editions L'Harmattan, Paris.
- . 2001. Mundos Nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo. *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos* 1 (<http://nuevomundo.revues.org/426>).
- . 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* 6 (<http://nuevomundo.revues.org/2405>).
- . 2007. *Los Vencedores. Historia del Pueblo Mapuche en la Época Colonial*. IIAM/Universidad de Chile, San Pedro de Atacama/Santiago.
- Bolados, P. 2012. Neoliberalismo multicultural en el Chile post-dictadura. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 44:135-144.
- Briones, C. y A. Ramos 2010. Replanteos teóricos sobre las acciones de reivindicación y protesta. En *Movilizaciones Indígenas e Identidades en Disputa en la Argentina*, compilado por G. Gordillo y S. Hirsch, pp. 39-78. Icrj' La Crujía/Flacso, Buenos Aires.
- Caniuqueo, S. 2006. Siglo XX en *GULUMAPU*: de la fragmentación del *WALLMAPU* a la unidad nacional Mapuche. 1880-1978. En *¡... Escucha, Winka...! Cuatro Ensayos de Historia Nacional Mapuche y un Epílogo sobre el Futuro*, editado por P. Marimán, S. Caniuqueo, J. Millalén y R. Levil, pp. 129-217. LOM, Santiago.
- Césaire, A. 1955. *Discours sur le Colonialisme*. Editions Présence Africaine, Paris.
- Chivallon, C. 2007. La quête pathétique des études postcoloniales. En *La Situation Postcoloniale. Les Postcolonial Studies dans le*

- Débat Français*, compilado por M-C. Smouts, pp. 387-402. Les Presses de Sciences Po, Paris.
- Cramaussel, C. 2000. De cómo los españoles clasificaban a los indios: naciones y encomiendas en la Nueva Vizcaya central. En *Nómadas y Sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, editado por M-A Hers, J.L. Mirafuentes, M.D. Soto y M. Vallebueno, pp. 275-305. UNAM, México.
- De la Cadena, M. 2008. Introducción. En *Formaciones de Indianidad. Articulaciones Raciales, Mestizaje y Nación en América Latina*, editado por M. de la Cadena, pp. 7-34. Envión editores, Popayán.
- De la Cadena, M. y O. Starn (eds.) 2007. *Indigenous Experience Today*. Berg, Oxford & New York.
- Escobar, A. 2008. *Territories of Difference. Place, Movements, Life*. Redes. Duke University Press, Durham & London.
- . 2010. América Latina en una encrucijada. ¿Modernizaciones alternativas, posliberalismo o posdesarrollo? En *Saturno devora a sus Hijos. Miradas Críticas sobre el Desarrollo y sus Promesas*, editado por V. Bretón, pp. 33-85. Icaria, Barcelona.
- Fanon, F. 1952. *Peau Noire, Masques Blancs*. Editions du Seuil, Paris.
- . 1961. *Les Damnés de la Terre*. Editions François Maspero, Paris.
- Ferguson, B. y N. Whitehead (eds.) 1992. *War in the Tribal Zone. Expanding States and Indigenous Warfare*. School of American Research Press, Santa Fe.
- García, C. 1996. *The Making of the Miskitu People of Nicaragua. The Social Construction of Ethnic Identity*. Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala.
- Giudicelli, C. 2000. *Guerre, Identités et Métissages aux Frontières de l'Empire Espagnol: le cas Tepehuans en Nouvelle Biscaye au Début du XVIIème Siècle*. Thèse de Doctorat, Université de Paris III, Paris.
- . 2006. Un cierre de fronteras... taxonómico. Tepehuanes y tarahumara después de la guerra de los tepehuanes (1616-1631). *Anuario Instituto de Estudios Histórico-Sociales* 21:59-78.
- Giudicelli, C. (ed.) 2011. *Fronteras Movedizas. Clasificaciones Coloniales y Dinámicas Socioculturales en las Fronteras Americanas*. CEMCA-El Colegio de Michoacán, México.
- Grosfoguel, R. 2010. Vers une décolonisation des «universalismes» occidentaux: le «pluri-versalisme décolonial» d'Aimé Césaire aux zapatistes. En *Ruptures Postcoloniales. Les Nouveaux Visages de la Société Française*, coordinado por N. Bancel, F. Bernault, P. Blanchard, A. Boubeker, A. Mbembe y F. Vergès, pp. 119-138. Editions La Découverte, Paris.
- Guillaumin, C. 2002. *L'Idéologie Raciste*. Editions Gallimard, Paris.
- Gupta, A. y J. Ferguson (eds.) 1997. *Culture, Power, and Place. Explorations in Critical Anthropology*. Duke University Press, Durham & London.
- Havard, G. 2003. *Empire et Métissages*. Les éditions du Septentrion, Paris.
- Hill, J. (ed.) 1996. *History, Power, & Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. University of Iowa Press, Iowa city.
- Mallon, F. (ed.) 2012. *Decolonizing Native Histories*. Duke University Press, Durham & London.
- Martínez, J.L. 1998. *Pueblos del Chañar y del Algarrobo. Los Atacamas en el Siglo XVII*. DIBAM-Universidad de Chile, Santiago.
- . 2011. *Gente de la Tierra de Guerra. Los Lipes en las Tradiciones Andinas y el Imaginario Colonial*. DIBAM-Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Santiago-Lima.
- Memmi, A. 1957. *Portrait du Colonisé. Portrait du Colonisateur*. Editions Corréa, Paris.
- . 1966. *La Libération du Juif*. Editions Gallimard, Paris.
- Moraña, M., E. Dussel y C. Jáuregui (eds.) 2008. *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate*. Duke University Press, Durham & London.
- Nacuzzi, L. 1998. *Identidades Impuestas. Tehuelches, Aucas y Pampas en el Norte de la Patagonia*. Sociedad Argentina de Antropología, Buenos Aires.
- Obeyesekere, G. 1992. *The Apotheosis of Captain Cook. European Mythmaking in the Pacific*. Princeton University Press, Princeton.
- Rappaport, J. y A. Ramos Pacho 2012. Collaboration and Historical Writing: Challenges for the Indigenous-Academic Dialogue. En *Decolonizing Native Histories*, editado por F. Mallon, pp. 122-143. Duke University Press, Durham & London.
- Restall, M. 2004. *Seven Myths of the Spanish Conquest*. Oxford University Press, Oxford.
- Rosanvallon, P. 1979. *Le Liberalisme Économique. Histoire de l'Idée de Marché*. Editions du Seuil, Paris.
- Salomon, F. y M. Niño-Murcia 2011. *The Lettered Mountain. A Peruvian Village's Way with Writing*. Duke University Press, Durham & London.
- Salomon, F. y S. Schwartz 2000. New peoples and new kinds of people: Adaptation, readjustment, and ethnogenesis in South American indigenous societies (Colonial Era). En *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas. South America, Part 2*, editado por F. Salomon y S. Schwartz, pp. 443-501. Cambridge University Press, Cambridge.
- Sider, G. 1993. *Lumbee Indian Histories. Race, Ethnicity, & Indian Identity in the Southern United States*. Cambridge University Press, Cambridge.
- . 1994. Identity as History. Ethnohistory, ethnogenesis, and ethnocide in the Southeastern United States. *Identities* 1 (1):109-122.
- Somers, M. 2008. *Genealogies of Citizenship. Markets, Statelessness, and the Right to Have Rights*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Traverso, E. 2005. *La Passé, Mode d'Emploi. Histoire, Mémoire, Politique*. La fabrique éditions, Paris.
- Trouillot, M-R. 1995. *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Beacon Press, Boston.
- Vasconcelos, J. 1925. *La Raza Cósmica*. Espasa Calpe S.A., México.
- Whitehead, N. 1992. Tribes make states and states make tribes. Warfare and the creation of Colonial Tribes and states

in Northeastern South America. En *War in the Tribal Zone. Expanding States and Indigenous Warfare*, editado por B. Ferguson y N. L. Whitehead, pp.127-150. School of American Research Press, Santa Fe.

Whitehead, N. (ed.) 2003. *Histories and Historicities in Amazonia*. University of Nebraska Press, Lincoln & London.

Notas

¹ Véase también el número especial de los *Cahiers des Amériques Latines* (62/3, 2009) dedicado a “Philosophie de la libération et tournant décolonial”.

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

