



ACTAS DEL IV CONGRESO INTERNACIONAL

ETNOHISTORIA

TOMO II

AS

Capítulo 51

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL 1998

Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria. Tomo II

Copyright © por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Av. Universitaria, Cuadra 18 s/n., San Miguel. Lima, Perú. Tlfs. 460-0872 y 460-2291 - 460-2870 Anexos 220 y 356.

Derechos reservados

ISBN - 9972-42-133-3

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

Impreso en el Perú - Printed in Perú.

Después de la etnohistoria: encuentros y encuentros entre discurso antropológicos e históricos

Mark Thurner

The politics of ethnohistory cannot be denied.
Shepard Krech III¹

[L]os pies en el siglo XX, los ojos en el XVI. La etnohistoria es una esquizofrenia
Pablo Macera²

El término "etnohistoria" parece haber sido inventado en Estados Unidos a principios del presente siglo para denotar, en primer lugar, una táctica o método de archivo que complementa la arqueología en la investigación científica de culturas prehistóricas. Por "etnohistoria" se entendía el estudio de culturas indígenas precolonizadas sin escritura, a través de una lectura de documentos llamados etnohistóricos, es decir, escritos coloniales³. En las Américas del norte como en las del sur, en África, Asia o Oceanía, "la etnohistoria supone el hecho colonial y trata de superarlo" - como reconoció Pablo Macera⁴. Es decir, la etnohistoria supone tanto el hecho colonial como un hecho nacional y un intento reivindicativo como condiciones de su existencia. Es desde este intento de superar el hecho colonial que se ha escrito etnohistoria y es con la misma intención que será cuestionada. Mi propósito aquí es trazar una historia reflexiva (no es una reseña exhaustiva de obras y personajes) y ambivalente del discurso etnohistórico en su trayecto hacia una pluralidad de formas post-etnohistóricas (en el sentido teórico como cronológico) de escribir historia colonial y postcolonial, tanto en los Andes como en otras partes del mundo. Por lo tan-

1 Shepard Krech III, "The State of Ethnohistory," *Annual Review of Anthropology* 20 (1991), p. 364

2 Pablo Macera, "Explicaciones," *Trabajos de Historia* (Lima, 1976), Tomo I, p. LVII.

3 Krech, p. 347.

4 Macera, p. LII.

to, lo que interesa aquí no es la originaria etnohistoria retrospectiva -la lectura etnohistórica del pasado precolonial- sino la lectura etnohistórica prospectiva, es decir, desde el hecho colonial para acá. Comencemos en EE.UU. -no porque sea el lugar privilegiado de avances teóricos en materia de historia y antropología, sino para poder apreciar a grandes rasgos algunos contrastes en la posterior formación de las prácticas historiográficas regionales, para luego discutir el caso de los estudios andinos-. Terminamos pidiendo una historia andina transnacional.

En los años 1950 la etnohistoria se institucionaliza en EE.UU. con la creación de la American Society for Ethnohistory y su revista *Ethnohistory*. Entonces, la etnohistoria es definida por los editores de esta revista como "*la historia documentada de las culturas y movimientos de pueblos primitivos, con énfasis especial en los indios americanos*"⁵. Ya no se trata sólo de rescatar la llamada prehistoria no escrita de lo perdido. Algunos etnohistoriadores angloamericanos trabajan sobre documentos legales, buscando resolver reclamos indígenas con un estado federal que, después de cien años de despojos y genocidio, quiere desconocer los pocos derechos que les habían sido cedidos por tratado⁶. Es una violenta historia fronteriza bastante parecida a la que tuvo lugar en el cono sur. Aparece entonces una especie de etnohistoria aplicada a las tensas relaciones entre pueblos indios desplazados y el estado nacional en expansión. En los años 60 "lo primitivo" es criticado por antropólogos como etnocéntrico, como también lo es el privilegio casi exclusivo del que gozaba la fuente documental, tanto en la construcción del pasado, como en la definición misma de la historia. Sin embargo, en EE.UU. -a diferencia de otros ámbitos- la distancia que entonces yacía entre antropología e historia y otras disciplinas iba a ser determinante en la definición diferenciada de los sujetos preferidos de estudio⁷. El

5 Krech, p. 347.

6 Kristine Jones, "Comparative Ethnohistory and the Southern Cone," *LARR* Vol. 29, No. 1 (1994), p. 108.

7 Jones, p. 108.

antropólogo Sturtevant dirá lo obvio: la etnohistoria era simplemente "*el estudio de la historia de los pueblos normalmente estudiados por antropólogos*"⁸. En los años 70 uno o dos historiadores angloamericanos (como Axtell y Jennings) respondieron a las críticas de etnocentrismo que les hicieron algunos etnohistoriadores. Algunos se convierten -desde la historia, que es cosa muy rara- en etnohistoriadores también. Escriben revisiones autocríticas de la historiografía eurocentrista sobre el periodo colonial norteamericano; quieren asignar un papel significativo a las poblaciones indígenas antes sublimadas por la historiografía tradicional. Luego Axtell -un historiador convertido a la etnohistoria- intenta redefinir la etnohistoria como "*la historia de las múltiples y cambiantes fronteras entre culturas diferentes*"⁹. Axtell enfatizó que el método etnohistórico era principalmente de archivo, es decir, sobre documentación escrita; pero admite y valoriza el "*uso crítico de conceptos y materiales etnológicos en la examinación y uso de las fuentes escritas*" y busca "*la incorporación de datos arqueológicos*"¹⁰. Sin embargo, la definición fronteriza de Axtell -la cual cabrá bastante bien dentro de las tradiciones historiográficas norteamericanas- no será la única aceptación del término.

En los años 60 algunos antropólogos norteamericanos habían querido definirla como una rama de la entonces flamante etnociencia, es decir, como un término equivalente a etnobotánica. Es el sentido que le quiere dar Sturtevant: así, la etnohistoria sería el estudio de las visiones o autoimágenes que cada cultura genera acerca del pasado, un concepto que luego será refinado como historicidades étnicas o culturales. Sin embargo, el término -aún en este sentido restringido- seguía utilizándose casi exclusivamente con referencia a culturas "prehistóricas" o colonizadas: es decir, los grupos humanos normalmente estudiados por antropólogos. Luego -y para diferenciar la lectura etnocientífica del término- Fogelson inventa una pa-

8 Krech, p. 348.

9 Jones, p. 108.

10 Jones, p. 109.

labra que no se puede entenderse sin ofender nuestras ya sobrecargadas sensibilidades lingüísticas: la etno-etnohistoria. O sea, para remediar un error era preciso añadir otro. Y se repitió. La corriente se manifiesta en México y también en Sudamérica¹¹. A pesar de la jerga redundante y el compromiso con "la visión de los vencidos" que la etno-etnohistoria remarcaba, no se podía deshacer tan fácilmente de las persistentes críticas en el sentido de que la etnohistoria era una especie de colonialismo académicamente institucionalizado: reproducía subjetividades y divisiones colonialistas. En 1989 James Merrell escribió que el término "etnohistoria no es solo redundante, sino pernicioso. Al llamarse etnohistoriadores, los investigadores que escriben sobre indios durante el periodo colonial [norteamericano] contribuyen a la persistente marginalización de los nativos en los estudios [norte] americanos"¹².

Agudas críticas contra el uso del término "etnohistoria" ya eran frecuentes y terminantes en los años 60 en los ámbitos africanos y asiáticos, donde los debates se tornaban más agudos en medio de procesos de descolonización. No es casual que en estos ámbitos la relación entre antropología e historia

11 En su introducción a *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, editado por el amazonista J. D. Hill, el antropólogo Terrence Turner recorre al término 'etno-etnohistoria' para caracterizar un conjunto de trabajos históricos escritos por antropólogos amazonistas y andinistas. Sin embargo, una crítica a esta línea de trabajos, hecho primero por Maurice Bloch, era en el sentido de que el método de la etno-etnohistoria parece esencializar o privilegiar formas 'rituales' de concebir al pasado (como la religión o cosmovisión), ignorando las formas prácticas que también existían en esas mismas culturas. Esta crítica es tomada en cuenta por Joanne Rappaport en su *The Politics of Memory* (Cambridge, 1990). Otros han criticado el supuesto que 'una cultura' puede ser homogénea y discreta en cuanto a su historicidad (entre otras cosas). Al respecto, ver Steven Feierman, *Peasant Intellectuals: Anthropology and History in Tanzania* (Madison, 1990). Hay muchos trabajos interesantes y sofisticados en el campo de los estudios andinos que podrían llamarse 'etno-etnohistoria' si se quisiera. Se podría citar algunos textos de Szeminski, Burga, Flores Galindo, Ossio, Salomon, Pease, Allen, entre otros.

12 Jones, pp. 109-110.

llegase a ser más tensa y aún invertida (en el sentido de que la antropología histórica iba a dominar). En los estudios antropológicos y históricos sobre África, el término simplemente no tendrá mayor vigencia. En África, gran parte de la historia (bastante más que en las Américas) que se ha escrito sobre las sociedades de origen no europeo ha sido basada en el examen crítico de tradiciones orales, por lo tanto, hecho por investigadores entrenados en métodos etnográficos. La lucha por constituir una historia africana fue tenaz; era políticamente necesario enfrentarse a un fuerte y cercano eurocentrismo colonialista que privilegiaba en forma exclusiva la fuente escrita. En *The Rise of Christian Europe*, el historiador Trevor-Roper declara en 1965 que la única historia que valía la pena estudiar en África era la de los europeos colonizadores. "*El resto era oscuridad, como la historia de la América precolombina. Y la oscuridad no era materia para la historia*". Añadió que "*no debemos entretenernos con las vueltas de las tribus bárbaras en los rincones pintorescos pero irrelevantes del globo*"¹³. Felizmente, tales perspectivas reaccionarias -que hasta entonces eran bastante comunes- no iban a predominar en la historiografía africana, gracias en gran parte a la obra de algunos antropólogos e historiadores africanos. Tampoco iba a enraizarse un término especial como "etnohistoria" para denotar la historia de los pueblos africanos. Jan Vansina, antropólogo belga e historiador de las tradiciones orales y artísticas del África Central, quien además escribió algo así como "la biblia" sobre historia oral, declaró enfáticamente -hace más de 30 años- que "*la historia en las sociedades sin escritura no difiere de la historia de las sociedades con ella*". Y por lo tanto no había necesidad de inventar un término especial, como etnohistoria, solo por esta razón¹⁴. El cuestionamiento de Vansina encontró su eco polémico en un intercambio entre Brunschwig y Deschamps en el mismo año de 1965, cuando Brunschwig lo caracterizó como "*una maleza*". Insistió en que los llamados pueblos sin historia nunca habían existido y luego formuló esta pregunta retórica: ¿Es que eso de los "pueblos sin

13 Ver Krech, p. 345.

14 Krech, p. 363.

historia" significa "pueblos sin historia escrita"? ¿Y los africanos negros que se sientan heridos por ese título se aliviarían con ser llamados pueblos con etnohistoria? Deschamps respondió que, en efecto, el uso exclusivo de etnohistoria para referirse a "pueblos primitivos" (como todavía se escuchaba en EE.UU.) "sería resentido como una discriminación injusta por parte de los africanos"¹⁵.

En los estudios asiáticos (hablamos primordialmente del sur y sureste de Asia, o sea de las regiones una vez colonizadas, es decir, con documentación etnohistórica) la maleza llamada etnohistoria se vio con algunos límites de habitat. En el rico y novedoso campo de los estudios históricos y antropológicos sobre la India, por ejemplo, aparecieron estudios importantes hechos por antropólogos norteamericanos y autodenominados etnohistoria. En la India parece referirse al método antropológico y no al hecho de que una sociedad precolonizada no tenga escritura, porque en muchos casos sí la tuvieron. Un reciente (quizás el último) ejemplo que tengo en mente es *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom* por Nicolas Dirks, publicado en 1987. Sin embargo, los temas que preocupan a Dirks y sus colegas han evolucionado desde entonces hacia una historiografía reflexiva, una especie de post-etnohistoria del colonialismo. Últimamente escriben sobre la historia colonial de los discursos sobre cultura y casta en la India, discursos que formaron parte del aparato conceptual antropológico e histórico occidental que tanto ellos como nosotros hemos heredado¹⁶. Esta evolución y reflexión metodológica ha sido facilitada por los trabajos críticos del antropólogo Bernard S. Cohn. Cohn ha formulado el concepto de una antropología histórica o historia antropológica (según la afiliación disciplinaria del investigador) no sólo para los estudios surasiáticos, sino para la antropología crítica del colonialismo en el mundo angloparlante. Es en buena medida debido a

15 Krech, p. 364.

16 Ver Dirks, N. ed., *Colonialism and Culture* (Ann Arbor, 1992)

Cohn que una antropología de la historia ha desplazado, para muchos antropólogos que escriben historia en EE.UU., el término y método etnohistórico en los últimos 15 años. Es en parte debido a su influencia también que la antropología y la historia se han podido reencontrar en el ámbito de los estudios asiáticos en las últimas dos décadas¹⁷. Decimos "reencontrarse" porque Cohn ha sostenido que la separación que se produjo entre historia y antropología en Occidente durante el siglo XIX era también debida en parte al hecho colonial (y en parte al pensamiento racial), y el hecho postcolonial requería la abolición de esa esquizofrenia¹⁸. Su más importante colección de ensayos, titulada *An Anthropologist Among the Historians and Other Essays* (1987) publicado en Nueva Delhi, lleva un prefacio escrito por Ranajit Guha, el gurú y uno de los fundadores del conocido grupo de los *subaltern studies* (estudios subalternos). Este grupo -que ha incluido investigadores de orígenes británico, bengalí, hindú, o australiano, y en algunos casos en interrelación híbrida o diaspórica- ha forjado un subversivo enlace transdisciplinario y transnacional entre antropología, historia social y análisis crítico de los discursos para revolucionar los debates académicos sobre colonialismo, nacionalismo y postcolonialismo, dejando muy atrás las preocupaciones disciplinarias que en alguna medida nos conciernen aquí. De allí también ha surgido la llamada crítica postcolonial de la historia concebida como una estructura discursiva occidental que ha servido como vehículo hegemónico tanto para proyectos colonialistas como también nacionalistas¹⁹. La historia subalterna no sólo "supone el hecho colonial y trata de superarlo", sino que también trata de desconstruir los discursos colonialistas que

17 Ver Bernard S. Cohn "Anthropology and History in the 1980s: Toward a Rapprochement," *Journal of Interdisciplinary History* Vol. 12, No. 2 (1981), pp. 227-52.

18 Ver Cohn, "Anthropology and History."

19 Ver, por ejemplo, Gyan Prakash, "Subaltern Studies as Postcolonial Criticism," *American Historical Review* Vol. 99, No. 5 (1994), pp. 1475-1490; Dipesh Chakrabarty, "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for Indian Pasts?" *Representations* Vol. 37 (Winter 1992), pp. 1-18; Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colo-*

habían sido instrumentales en la construcción de “los objetos normalmente estudiados por antropólogos”.

Antes de fijar nuestra mirada en las pistas post-etnohistóricas -transdisciplinarias y transnacionales- que traen los últimos avances del quehacer histórico y antropológico, quisiera volver en forma esquemática sobre algunos aspectos del desarrollo histórico de los estudios andinos y el papel que la etnohistoria ha cumplido en él. Para esta revisión me han sido muy útiles las reflexiones de Macera y Pease. En primer lugar, quiero destacar que para mí es indiscutible que la etnohistoria ha traído no sólo grandes avances para el conocimiento de las sociedades andinas, sino que ha corregido en buena medida los vicios tradicionales de los discursos euro y criollo-centristas que anteriormente predominaban en la historiografía peruana y peruanista, ayudando así a forjar un cambio favorable en los enfoques y sujetos privilegiados por el discurso histórico. Como ha observado Pease, el hombre andino ya está omnipresente como sujeto de la historiografía peruana y peruanista²⁰. Sin embargo, pienso que hay varios problemas subyacentes que conspiraron en este cambio, problemas que la etnohistoria ha sido incapaz de subsanar.

Las nociones norteamericanas encapsuladas en la palabra etnohistoria también van a manifestarse tanto en el Perú como en México, aunque en circunstancias sociales, políticas y discursivas diferentes, y como tales los resultados serán distintos también. Millones, por ejemplo, la entiende como un acercamiento antropológico a “la historia de los pueblos sin escritura” y por lo tanto referente en primer lugar a las sociedades precoloniales; sin embargo, anota que las fuentes etnohistóricas también permiten apreciar la historia andina colonial, haciendo que las fronteras de la disciplina sean vagas. Millones también

nia and Postcolonial Histories (Princeton, 1993); Gayatri Spivak y Ranajit Guha, eds. *Selected Subaltern Studies* (New York, 1988).

20 Franklin Pease, “La Visión del Perú : La historiografía,” en *Perú Hombre e Historia: La República*, (Lima, 1995), p. 113.

parece asumir el sentido etno-etnohistórico del término, tan necesario en el caso andino para superar los malentendidos de los cronistas, quienes les habrían asignado a los Incas una historicidad occidental²¹. En México, donde en algunos casos existieron sistemas de inscripción en algo parecidos a la escritura, el término "etnohistoria" parece significar "*historia de los pueblos indígenas*" o "*historia étnica*" y en muchos casos se inclina también hacia la auto-imagen de la historia indígena, es decir, la etno-etnohistoria. En México la etnohistoria sigue proliferando, en parte debido a la gran confluencia norteamericana²². Como en África y Asia, en México y Perú los ámbitos de la historia y antropología van a reencontrarse de una manera más intensiva que en los estudios norteamericanos. Este reencuentro, como ya advertimos, se debe al hecho colonial, cuyo desenlace en una presencia indígena postcolonial determinó que fuesen los antropólogos los que entren en el campo de la historia nacional. El hecho mexicano o andino tiene razones históricas y políticas parecidas a las que rigen en partes de África o Asia: existen poblaciones indígenas colonizadas muy considerables, estudiadas por antropólogos, con pasados en gran parte no escritos. Para los proyectos de la formación de los imaginarios nacionales postcoloniales, tanto por los de las ciencias antropológicas e históricas en cada país, será necesario construir imágenes de las masas étnicas subalternas y será preciso, hasta cierto punto, historiar su pasado precolonial (pero, como veremos, será menos urgente historiar su pasado colonial, sin hablar de su cercano pasado postcolonial). No quiere decir con esto que no haya notables contrastes, por ejemplo entre el desarrollo de las disciplinas antropológicas e históricas en México y Perú; estas diferencias las hay, y tienen mucho que ver con hechos políticos y logros sociales en cada país.

21 Luis Millones, "Ethnohistorians and Andean Ethnohistory," *LARR* Vol. 17, No. 1 (1982), pp. 200-216.

22 Para el caso de los estudios etnohistóricos sobre México, ver "Recent Trends in Ethnohistoric Research on Postclassic and Colonial Central America," *LARR* Vol. 29, No.1 (1994), pp. 132-42; y John E. Kicza, "Recent Books on Ethnohistory and Ethnic Relations in Colonial Mexico," *LARR* Vol. 30, No.3 (1995), pp. 239-53.

Debo confesar ahora que desde hace unos nueve meses me encuentro laborando en archivos y bibliotecas limeños con un proyecto de investigación postdoctoral, el cual podría haberse denominado etno-etnohistoria hace una o dos décadas, si es que la historia colonial hubiese sido diferente. Se trata de una etno-etnohistoria criolla del siglo XIX. Hoy quizás sería más indicado llamarlo "metahistoria" (siguiendo a Hayden White). Yo lo llamo, simplemente, historia del discurso histórico criollo. Más concretamente, se trata del imaginario histórico nacional que los criollos republicanos construyen acerca de los incas (o sea el pasado etnohistórico) y los indios (o sea el presente etnográfico.) Algo así como la primitiva prehistoria de la etnohistoria peruana y peruanista. Así se pudiera haber dicho hace unos 30 años si la historia colonial hubiera sido invertida por Túpac Amaru y sus huestes andinos en 1780, quienes luego (¿por qué no?) habrían podido contratar a algunos consultores ingleses o angloamericanos para estudiar e historiar a las oprimidas poblaciones criollas de la costa. Pero no ocurrió así. Sin embargo, es desafortunado que los criollos y los estudiosos extranjeros de entonces no tuvieran a la mano el muy útil término de etnohistoria. Porque en su sentido correcto, o griego, significa "historia de los bárbaros". Y eso es exactamente como muchos de ellos denotaron los objetos de su discurso: los incas eran semibárbaros; los indios, bárbaros. Es por eso, y también por el hecho histórico de que el imaginario que me interesa se desarrolla mayormente después de la represión de la utopía tupamarista y antes del renacimiento indigenista de los años 30, que he querido resumirla con la frase de "la distopía andina postcolonial". El diagnóstico de esta distopía discursiva es la separación que se quiere mantener entre un pasado incaico glorioso y lejano y un presente indio desgraciado y cercano; es un fenómeno serio del cual Méndez, Walker, Gootenberg, y Pease (y seguramente otros más que no he leído) ya se han dado cuenta.

Este fenómeno discursivo -que en su compleja realidad no era ni tan consistente ni tan simple como lo voy a presentar ahora- se produce por razones que tienen que ver con la crítica liberal al despotismo (la cual tuvo importantes antecedentes

borbónicos, y que se relaciona genealógicamente con el discurso orientalista de Montesquieu) y con la ambigua construcción de una historia nacional escrita por criollos y extranjeros. La confluencia del discurso liberal y la ambigua pero necesaria tarea de construir una historia nacional y por lo tanto -siguiendo la frase de Benedict Anderson- una comunidad imaginada, van a llevar a la negación de la historicidad andina. Por eso tratar de la historia del siglo XIX andino es tratar de comunidades inimaginadas²³. Las razones de esta negación incluían la eventual necesidad de inventar una prehistoria nacional, gloriosa y pura (para tal fin ya contaban con Garcilaso); la urgente necesidad de justificar la independencia republicana -para ello lo mejor era negar el despotismo español recorriendo a la leyenda negra- y la necesidad social de proyectar un gran futuro próspero y feliz para la República, o sea crear para los nuevos ciudadanos de la nación una teleología moderna que les indicaría la ruta que habrían que tomar hacia la utopía republicana. Estos o similares predicamentos discursivos no son exclusivamente peruanos. Son comunes a casi todos los estados postcoloniales que desean ser 'naciones' (que aparenta ser todos), sean en África, Asia o en las Américas. Pero la necesidad liberal de proyectar la felicidad en el Perú significó que había que explicar el hecho de que los indios o los indígenas aparentemente no gozaban (o no sabían gozar) llenamente de ella²⁴. Fue explicable primero por el legado despótico español; así, se pudo considerar al indio como raza desgraciada por el hecho de la conquista y la explotación colonial. Sin embargo, el discurso de la raza desgraciada no va a desaparecer con la aparente consolidación de la independencia. En la segunda mitad del XIX estos discursos criollos se encuentran con algunas variantes del racismo y el positivismo; estos ayudaron a recrear la imagen en el sentido de que "la desgracia" ya pudo ser pen-

23 Ver Thurner, "'Republicanos' y 'la Comunidad de Peruanos': Comunidades políticas inimaginadas en el Perú andino postcolonial". *Histórica* (Lima), en preparación.

24 Ver Gonzalo Portacarrero y Patricia Oliart, *El Perú desde la escuela*, (Lima, 1989).

sada como un hecho más profundo, menos remediable: se remontaría al despotismo inca y hasta la constitución biofísica misma de la raza. Esta no es la oportunidad para detallar las muchas variantes de este discurso histórico²⁵. De paso, anoto la influencia que ejerció, antes de la década de los 60, la ferviente búsqueda para los supuestos orígenes foráneos de la civilización inca (Manco era chino, hindú, aryano, etc.); o el "descubrimiento" del médico norteamericano Morton, al tomar las medidas de dos cráneos procedentes del Perú, de que habían existido dos razas prehispánicas: una superior o inca y otra común, quechua o india. Estas nuevas corrientes científicas de la antropología racial confluyen con el discurso histórico criollo en la medida en que éste sentía la necesidad de crear un pasado nacional distinto frente a una realidad ambivalente en que la abrumadora mayoría era "una raza desgraciada". Anoto también la influencia que ejercieron en la segunda mitad del siglo las observaciones arqueológicas, empezando con Rivero, o las observaciones craneológicas hechas por Tschudi, que contradecían las de Morton. Para Tschudi existían tres "razas" prehistóricas en el Perú: una quechua, otra aymara y la tercera chincha o costeña. Estas "razas" eran sombras del determinismo geográfico y lingüístico de entonces; sin embargo, tales observaciones contribuyeron al pensamiento que hacia fines del siglo va a triunfar: es decir, los incas (y las culturas andinas preíncas) son indígenas.

Pero lo que interesa aquí es llamar la atención sobre ciertas convergencias paradójicas entre el discurso histórico del siglo pasado y el de la etnología andinista de nuestro siglo que, en la parte relevante a la historia andina después de la conquista, iba a dividirse en dos tácticas: la etnohistoria del pasado inca o andino y la etnografía del presente indígena. Antes de entrar en una discusión de las consecuencias discursivas de la yuxtaposición táctica entre etnohistoria y etnografía andinas,

25 En el Ecuador este discurso sigue apareciendo en el ámbito político. Al respecto ver Andrés Guerrero, *El discurso liberal sobre la 'desgraciada raza indígena'*, ponencia presentada en LASA, Atlanta 1994

es útil recordar el papel discursivo que jugó el indigenismo peruano de los años 30 en cerrar la brecha distópica decimonónica entre lo incaico y lo indio.

Para nosotros no puede ser una coincidencia que haya sido Luis Valcárcel el primer peruano en hacer uso del término que nos concierne, colocándolo en la carátula de su *Etnohistoria del Perú antiguo* (1959)²⁶. Lo curioso es que fue él mismo quien 25 años anterior lo había hecho, a mi juicio, innecesario. Mi lectura de Flores Galindo me sugiere también que en esos mismos años fervientes, Mariátegui habría hecho innecesario un discurso histórico especial para acercarse a la historia andina; vinculó entonces el socialismo al indigenismo, obviando así el abismo que más tarde se va a sentir entre dogma marxista-maoísta y cultura andina en el Perú, una distopía antihistórica que nos ha traído fatales consecuencias²⁷. En los años 30 Valcárcel, el indigenista militante, había declarado el fin de la distopia criolla: dijo entonces en tantas palabras "*que nadie dudaba ya que los indígenas actuales eran los mismos que los incas*"²⁸. Innecesario, porque ya era posible pensar en la continuidad de la historia andina: para Valcárcel, "*los hombres andinos ya no son considerados solamente como el recuerdo [doloroso] de un pasado glorioso*"²⁹. Sin embargo, esta continuidad andina es pensada en términos autóctonos; se la separa de la historia del Perú moderno, que entonces se identificaba con la costa. Y de aquí vino un nuevo dualismo que reemplazaría la distopia criolla del siglo XX. Es evidente que este discurso dualista sobre el Perú como costa moderna y sierra primitiva se remonta a los discursos criollos provincianos y capitalinos que, hacia mediados del siglo XIX, comenzaron a criticar los resultados desiguales del

26 Pease, "La Visión."

27 Alberto Flores Galindo, *La imagen y el espejo: la historiografía peruana (1910-86)*, "Márgenes" Vol. 2, No. 4 (1988), pp. 55-83.

28 Citado en Frank Salomon, "The Historical Development of Andean Ethnology", *Mountain Research and Development* Vol. 5, No. 1 (1985), pp. 79-98.

29 Pease, "La historiografía de los 'elegidos,'" *La Revista* (Lima) No. 5 (Julio 1981), pp. 58-9.

nuevo centralismo limeño -producto del auge guanero- que desde entonces abandonó para siempre a las provincias serranas. Pero en los años 30 este dualismo geográfico y cultural resurge por razones polémicas, políticas y también demográficas. Así, tanto Valcárcel como Mariátegui concebían al Perú casi como dos países distintos y antagónicos: uno moderno e histórico en la costa, otro indio y natural en la sierra³⁰ (parece que no les interesaba mucho la selva). El resultado paradójico del gesto reivindicativo indigenista y socialista (por lo menos en su expresión mariateguista) iba a ser que al unir el pasado incaico al presente indígena era preciso oponérselo al mundo criollo oligárquico afincado en la costa, que tanto Valcárcel como Mariátegui deseaban transformar. Esta oposición politizada traería consigo la necesidad de insistir en la continuidad entre el pasado inca y el presente indio y -en el mismo gesto- a rechazar la historiografía criolla sobre la colonia y la república³¹. Entonces un paradójico legado discursivo del momento indigenista de los años 30 es que la colonia y la república van a ser percibidas por muchos como cosa de españoles y criollos. Así, el indigenismo se opuso al hispanismo, retomando la bandera liberal de la leyenda negra. Décadas después la etnohistoria peruana vendría a significar la historia de este mundo indio natural y milenario, este mundo que Basadre denominaría "*el Perú profundo*". La historia oficial sería del mundo moderno de la costa criolla. Y Basadre nunca escribió, ni pudo escribir, una historia de ese elusivo Perú profundo. Y aunque Flores Galindo pensó que la nueva historiografía de su generación había avanzado más allá del dualismo hispanismo-indigenismo³², creo que los eventos y publicaciones generados por el quincentenario (1992) dejaron en claro que no es tan fácil deshacerse de este legado.

Sin embargo, creo que sería un error insistir en el carácter

30 Ver Mark Thurner, *From Two Republics to One Divided*, Chap. 5, (Durham, 1997).

31 Thurner, *From Two Republics*, Chap. 5.

32 Flores Galindo, "La imagen y el espejo."

exclusivamente ideológico del uso del término "etnohistoria" en el Perú de 35 años atrás. Para Valcárcel, denotaba el uso de modernos métodos antropológicos con el fin de acercarse a la historia andina: hay que recordar que, después de Tello, es Valcárcel quién funda la antropología moderna en el Perú. Como observa Pease, para Valcárcel la etnohistoria era "*una suerte de antropología retrospectiva que le hacía posible remontar hasta los incas aquellos logros más significativos de los grupos humanos andinos, estudiados a través de la antropología*". Entonces la etnohistoria era una respuesta válida y científica a la distopía criolla del siglo XIX. Podría ser a la vez un proyecto reivindicativo, un método crítico y un quehacer académico. Por eso Pease puede decir con certeza que Valcárcel "*inauguraba una línea exitosa de investigación*" en el Perú³³. Era preciso contestar a la considerable producción historiográfica sobre los incas que comenzó en el siglo XVI y que iba reproduciendo una acumulación de errores sobre errores en los siglos XVIII y XIX. Entonces la etnohistoria promete una relectura que corregirá tanto los filtros colonialistas o renacentistas de los cronistas, como los discursos más modernos de índole occidentalista u orientalista. Murra entonces planteaba una crítica antropológica sustantivista al discurso moderno occidentalista que había creído encontrar en el Estado inca el socialismo o el feudalismo; de la misma forma, habla de enfrentarse al discurso orientalista que creía encontrar en los incas la esclavitud o el modo de producción asiático. Sin embargo, no todo es tan brillante: "etnohistoriadores" peruanos como Espinoza Soriano siguen reproduciendo estos discursos; otros en cambio asumirán discursos meramente empíricos.

Pero retomamos la trayectoria de la yuxtaposición -o, como quiere Macera, la 'esquizofrenia'- entre etnohistoria del siglo XVI y etnografía del XX. En la 'etnohistoria' que los antropólogos norteamericanos y etnohistoriadores peruanos van a practicar en los Andes, la misma definición y preocupa-

33 Pease, "La Visión," p. 113

ción prehistórica es la que predomina en la definición funcional de lo que sería imaginado cuando se dice "etnohistoria" o "etnohistoria andina" (podría ser interesante hacer una encuesta sobre qué se entiende por "etnohistoria" en el Perú de hoy). Sus límites cronológicos parecen ir desde la aparición de Tawantinsuyu hasta el período toledano, o al máximo hasta las extirpaciones de idolatrías³⁴. Pero nuestros etnohistoriadores no se quedan en el XVI; cultivan un vivo interés en lo etnográfico, en el presente andino; algunos quieren hacer y hacen trabajos etnográficos, aunque sea a medias³⁵. No estoy seguro de esto, pero mi impresión es que ellos han instruido a más etnógrafos que arqueólogos; entrenaron, como recordó Salomon, a toda una generación de etnógrafos que marcaron los estudios andinos en los años 70 y 80³⁶. Según Salomon, los etnógrafos de los años 70 se lanzaron al campo buscando "lo andino", definido principalmente por rasgos institucionales o prácticas rituales y ecológicas que se habían rastreado de la documentación etnohistórica pero que urgían ser estudiados más a fondo, en su contexto orgánico. Así, se podía probar la continuidad o resistencia de la cultura andina a pesar de la destrucción del Estado inca y a pesar de cuatro siglos de dominación colonial y republicana. Paradójicamente, y como resultado de esta relación maestro-estudiante entre etnohistoriadores y etnógrafos en los años 70, se mantuvo un vacío diacrónico (siempre con excepciones³⁷) que trajo serias limitaciones interpretativas para la historia andina de los 80. Mientras los etnógrafos son obligados a escribir esos capítulos introductorios en que se resumen algunos conocimientos etnohistóricos, a veces complementados por infundadas generalizaciones derivadas de la historiografía dependientista, la

34 Millones, "Ethnohistorians," p. 215; Salomon, "Andean Ethnology," p. 101.

35 Lo cual contradice lo sostenido por Macera.

36 Salomon, "Andean Ethnology in the 1970s: A Retrospective," *LARR* Vol. 17, No. 2 (1982), pp. 75-128.

37 Por ejemplo, Platt y Rasnake sobre Bolivia, aunque el libro de Rasnake, *Domination and Cultural Resistance* (Durham, 1988) no es del todo exonerado de la crítica desarrollada aquí.

imagen de la historia andina que van a producir es usualmente estática y esencializante. Como observó Salomon, *"la práctica de formular una constelación cultural arcaica basada en las fuentes etnohistóricas más tempranas, que luego se demuestra persistente en el presente, se debe más a la falta de una alternativa que a algún mérito del método"*³⁸. A principios de los 80 la visión antropológica de la historia andina apenas podía sumar presentes: el presente colonial etnohistórico con el presente actual etnográfico. Pero, como anota Macera, la historia no consiste en sumar presentes, sino en configurar el tiempo. Así, el vacío diacrónico se manifiesta como vacío conceptual: la carencia de una visión historicista de las realidades andinas contemporáneas. No se pudo apreciar las reinvencciones y transfiguraciones culturales en el tiempo; sólo continuidades y esencias andinas.

Era implícita la noción de que para que alguna práctica social o cultural sea andina tuvo que tener raíces prehispánicas, identificables a través de la lectura etnohistórica o arqueológica. Es claro que ciertos estructuralismos contribuyeron a esta tendencia; pero también contribuyó a ella la muy necesaria crítica que se hizo tanto al fácil sincretismo como a los discursos aculturacionistas y nacionalistas sobre el mestizaje que eran perjudiciales para los que no se identificaban como tales. Hubo buenas razones para insistir en la diferencia andina. Pero las buenas intenciones no siempre producen resultados felices. Irresistiblemente, lo indígena iba a ser leído como algo prehispánico o no hispánico, inca o indio, etnohistórico o etnográfico. De esta manera, se sostuvo una negación de la historicidad y pluralidad andinas, particularmente en sus dimensiones diacrónicas coloniales y postcoloniales. Los pueblos andinos no tendrían historia colonial ni republicana, sólo etnohistoria precolonial y etnografía presente. En pocas palabras, no podían ser históricos sin dejar de ser andinos.

Además, existió un discurso que nos decía que lo colonial y lo republicano eran inauténticos o superficiales, de hecho,

38 Salomon, "Andean Ethnology in the 1970s," pp. 101-102.

contaminados por lo occidental, al que había que resistir. Y se presentaron muchas evidencias que confirmaban la resistencia milenaria, eso de los 500 años: la nueva historia social de los 80 la iba documentando. Es obvio que estoy exagerando y que en todos los casos hubo importantes excepciones que pueden ser citadas con mucha justificación. Sin embargo, es claro que se sentía este problema (quizás no en los mismos términos) ya a mediados de los años 70. En la identificada brecha entre etnohistoria y etnografía andinas van a incurrir varios investigadores jóvenes peruanos, principalmente desde la historia social y económica, como ya pudo observar Macera en 1976. Nombremos por ejemplo a Bonilla, Kapsoli, Burga y Flores Galindo; podemos añadir otros como Hünefeldt, Glave, Remy o Contreras, entre muchos más que merecen mención. Sería entonces razonable pensar que las limitaciones diacrónicas y conceptuales inherentes a la práctica etnohistórica iban a ser remediadas en buena medida por la nueva historia social que, además, tanto en los Andes como en otras partes del mundo iba a procesar conceptos y métodos antropológicos, a tal punto que en los años 80 el concepto antropológico de la cultura como sistema simbólico se convierte en la línea dominante en historia social y cultural, tanto en EE.UU. como en Inglaterra y Francia³⁹. Desde el Perú esta historia social parece difundirse con Macera -aunque Basadre anticipó sus preocupaciones centrales- y es continuada por sus discípulos. Desde Norteamérica es fundamental el trabajo pionero de Karen Spalding sobre colonialismo y curacas. A fines de los 70 y principios de los 80 aparecen los estudios de Spalding, Bonilla, Hünefeldt, Stern, Manrique, Mallon, Burga, Flores Galindo, Martínez-Alier; en Bolivia los de Larson, Langer y Rodríguez, entre otros. Esta

39 Ver particularmente la obra de E.P. Thompson, W. Sabeen, Natalie Z. Davis, Roger Bastide, o Lynn Hunt. En la historia social marxista británica y norteamericana tanto como en la historia cultural francesa y su versión norteamericana, varios modelos antropológicos van a ejercer influencias predominantes. Ver también Krech, p. 349. Para dos comentarios sobre estas tendencias historiográficas desde la antropología, ver Renato Rosaldo, *Culture and Truth* y William Roseberry, *Anthropologies and Histories*.

pujante historia social nos ha enseñado que los campesinos andinos tienen historia, que eran y son agentes o protagonistas históricos. Aunque esta línea de investigación ha sido y sigue siendo dinámica, algunos de los trabajos menos sofisticados pueden ser criticados por tender a dibujar una historia clasista neoeuropea y unilineal, una historia de resistencia o reacción frente a la historia colonial y republicana entendida como la larga y trabada historia del capitalismo en los Andes. O sea, otra especie de negación histórica, aunque más matizada. Sin embargo, creo que tal lectura no es la más correcta. La historia social sobre los Andes ha sido capaz de dialogar con la etnohistoria y la antropología, adaptándose a nuevos enfoques de investigación. Se va evolucionando hacia lo que en otras partes se llama "historia cultural" y, más particularmente en América Latina, "nueva historia política"⁴⁰. En parte, la historia social hizo factible que en los estudios andinos de los 80, como en los estudios surasiáticos y africanos, ya se hablara de una antropología histórica o historia antropológica, debido a la mutua atracción entre historia social y antropología o etnohistoria. Así se desplazó el término etnohistoria, aunque no en todo, lo de etno-etnohistoria sobrevivirá tal como se usaba antes⁴¹. Los antropólogos que escribían historia por este lado de la conquista no podían ignorar la historia social. Aparecen algunos esfuerzos colectivos, como el volumen editado por Murra, Wachtel y Revel, titulado *Anthropological History of Andean Politics*, traducido al inglés desde el francés en 1986, y las comparaciones entre los Andes y Mesoamérica, concretadas en publicaciones como *The Inca and Aztec States, 1400-1800: Anthropology and History* (1983) y *El sistema colonial en la América española* (1991) editado por Bonilla. El movimiento hacia la etnohistoria desde la historia social marxista peruana era en algunos casos notable: este movimiento quería autoidentificarse

40 Ver por ej. Florencia Mallon, *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, (Berkeley, 1995); y Flores Galindo, *Las revoluciones tupamaristas: Temas en debate*, *Revista Andina* 13 (1989), pp. 279-87.

41 Ver nota 11.

como historia de la mentalidades al estilo francés, pero no creo que haya sido tal en el sentido estricto en que fue planteado por los franceses -aunque es evidente que la versión peruana demuestra los mismos defectos de sobrevalorar la continuidad estructural y casi geológica de ciertas mentalidades⁴². En 1987, Burga llamaría su estudio histórico-etnográfico sobre rituales contemporáneos y discurso utópico colonial, una especie de antropología política. Innovaba entre etnohistoria, etnografía e historia social. Un año antes Flores Galindo recurrió a la literatura etnohistórica para escribir *Buscando un Inca*; este libro de síntesis era un buen ejemplo del fértil encuentro entre historia social y etnohistoria en los Andes de los 80. No es una mera coincidencia tampoco que para ambos libros el siglo XIX era prácticamente un vacío: parece que no hubo muchos estudios útiles ni tampoco utopía andina por allí⁴³.

Aquí quizá sería útil hacer una confesión. Soy, en parte, producto (híbrido) de dos linajes académicos, siendo entrenado en mis estudios de postgrado por Salomon, quien fue discípulo de Murra en etnohistoria andina; por otro lado, es también significativo mi acercamiento a la historia social andina a través de mis profesores Mallon y Stern, ambos discípulos en cierta medida de Karen Spalding. Para complicar el asunto, estudié historia africana con Jan Vansina y Steven Feierman. De Vansina y Feierman aprendí la utilidad de una historia especial y aislante, así como ejemplos de reencuentro entre historia y antropología. De los seminarios de historiografía social sobre el siglo XIX latinoamericano que dirigió Mallon (fines de los 80) aprendí que, a pesar de la calidad y cantidad de trabajos en la línea de la historia social andina tanto peruana como peruanista, no se pudo decir hasta hace muy poco que la brecha diacrónica y conceptual entre etnohistoria y etnografía haya sido satisfactoriamente cerrada por los nuevos historiado-

42 Para una crítica de la historia de las mentalidades practicada por la 'escuela de Anales,' ver Jacques Ranciere, *The Names of History*, trans. Melehy, (Mianeapolis, 1994).

43 Ver Mallon, *Peasant and Nation*, pp. 327-28 y nota 18.

res. La historia social también tenía sus abuelos, sus herencias. Hace veinte años la mayoría de los historiadores que trabajaban sobre los países andinos manejaban conceptos y métodos poco indicados para el estudio de las poblaciones andinas subalternas. Hacia mediados de los años 80 aún se podía citar una sorprendente brecha -aunque menos severa por el hecho político de la independencia y los supuestos precursores, temas favorecidos por historiadores criollos y extranjeros y hasta cierto punto por los indigenistas también-. La misma Mallon y también el mexicanista William B. Taylor escribían entonces que, en efecto, el siglo XIX y aún el periodo de la independencia seguían siendo una edad oscura para la nueva historiografía social y antropológica⁴⁴.

En el ámbito de la etnohistoria George Kubler había declarado en 1952 que el siglo XIX andino era «*for all practical purposes... an ethnohistorical blank*» -prácticamente un vacío etnohistórico⁴⁵. Pareciera que sólo Tristan Platt lo escuchó. Kubler había escrito un texto interesante sobre los quechuas en el mundo colonial en el *Handbook of South American Indians* y Rowe también contribuyó a la historia andina colonial con su clásico artículo sobre el movimiento nacional inca del siglo XVIII. En historia hubo importantes estudios pioneros como los del polaco-argentino Boleslao Lewin. Pero lo remarcable es que Brooke Larson tuvo que repetir lo que Kubler había dicho hace más de 35 años en una mesa sobre el siglo XIX andino que se organizó en Chicago en 1991⁴⁶. No es que no existían estudios de calidad: desde la antropología, tuvimos el sólido e innovador trabajo de Tristan Platt sobre los ayllus de Macha y

44 Mallon, "Introduction", *Latin American Perspectives* Vol. 48. No. 3 (1986), pp. 13-18; William B. Taylor, "Between Global Process and Local Knowledge: An Inquiry into Early Latin American Social History, 1500-1900", in Oliver Zunz, ed. *Reliving the Past: The Worlds of Social History*, (Chapel Hill, 1985), pp. 115-190.

45 George Kubler, *The Indian Caste of Peru. 1795-1940*, (Washington DC, 1952), p. 2

46 Comentario de Brocke Larson, *Andean Studies Meetings*, CLAH, AHA Chicago, 1991.

el estado boliviano; abrió todo un nuevo campo, rompió los límites diacrónicos de la etnohistoria y la etnografía. Posteriormente, etnohistoriadores como Szeminsti, Salomon y Millones incursionaron con importantes artículos sobre aspectos críticos de la coyuntura violenta de fines del siglo XVIII y también del XIX, aunque casi siempre dentro de un marco que privilegiaba las continuidades culturales. Para la historia social del XIX aparecen los sólidos estudios de Manrique, Mallon, Larson y Langer. Es que no tuvimos -y creo que aún falta por definir- un cuadro englobante satisfactorio para conceptualizar el largo siglo XIX de la historia andina -o sea, el puente diacrónico entre lo colonial y lo contemporáneo. Como anotó alguna vez Manrique, y también los editores de los dos volúmenes en que intentaron -sin mucho éxito ni seguimiento- historiar comparativamente a la formación de los Estados y Naciones en los Andes (1986), los desgastados paradigmas de la modernización o la dependencia no sirven para entender este período⁴⁷.

Pero vale la pena preguntar: ¿por qué la etnohistoria no se cuidó de estudiar mejor la historia andina colonial y republicana? ¿Era simplemente cuestión de tiempo, de esfuerzos priorizados? En parte sí, en parte no. Pease escribe con cierto optimismo en 1981 que *"es justamente a raíz de los estudios precursores de Luis E. Valcarcel y los más recientes aportes de John V. Murra y María Rostworoski, que la etnohistoria andina adquirió puntos de partida que renovaron los ámbitos de trabajo que permiten hoy hablar de la elaboración de una historia andina que busca devolver al hombre andino su papel protagónico en la historia del Perú colonial y republicano"*⁴⁸. La etnohistoria entonces dará lugar a una historia andina colonial y republicana. Pero hubo algunos contratiempos. A pesar de la publicación de la masiva colección documental sobre la independencia del Perú, uno de éstos era el mito de la carencia de fuentes. Manrique ya refutó este mito

47 Nelson Manrique La historiografía peruana sobre el siglo XIX. Revista Andina No. 17 (1991), pp. 241-59.

48 Pease, "La historiografía de los 'elegidos,' p. 58-9.

para el XIX.⁴⁹ Y éste no se aplica al XVIII, que es el siglo al parecer mejor documentado de la historia andina. Sin embargo, creo que se producen algunas diferencias notables en la naturaleza de las fuentes de los siglos XVIII y XIX. Los estados borbónicos y republicanos tienen otros discursos, discursos liberales, en el sentido más general de la palabra sobre "el otro" que empobrecen y aún niegan las observaciones etnográficas. Por otro lado, tienen procedimientos y discursos jurídicos sobre la criminalidad que son muy distintos. La lectura etnohistórica que una vez se hacía de los documentos del XVI y XVII -en sí cuestionable- no es transferible a estos nuevos discursos. Requieren una historiografía reflexiva y explícitamente autoconsciente de los universos discursivos en que se mueve. En el siglo XVII el discurso contrarreformista también ha pasado casi desapercibido por los etnohistoriadores que buscaban en las extirpaciones de idolatrías datos etnográficos⁵⁰. El extirpador no es un informante (es la analogía que usa Millones -y que se usaba comúnmente en etnohistoria- para describir la lectura antropológica de las fuentes coloniales⁵¹) sino, como advertió Carlo Ginzburg, un interesado antropólogo estadista que ya viene con discursos y proyectos políticos formados⁵².

Con todo, el caso prometedor de nuestro fin de siglo es que en el simposio internacional sobre el siglo XIX que tuvo lugar en Sucre en 1994 ya no se pudo decir que existía un gran vacío (lo mismo creo en una reunión en París en 1993 sobre el siglo XVIII). Muchos jóvenes investigadores desde distintas disciplinas e identidades nacionales o transnacionales se han lanzado a explorar este espacio intermedio de la historia andina, ya con nuevas cuestiones teóricas derivadas no sólo de la antropología y de la historia social marxista, sino de otras

49 Manrique, "La historiografía peruana sobre el siglo XIX."

50 Comunicación personal de Alejandra Osorio.

51 Millones, "Ethnohistorians," p. 202.

52 Carlo Ginzburg, "The Inquisitor as Anthropologist," in *Clues, Myths, and the Historical Method*, trans. Tedeschi, (Baltimore, 1986), pp. 1-16.

disciplinas afines -particularmente la teoría crítica de los discursos, la crítica literaria, la sociología, la historia de arte y de la cultura y los estudios culturales, subalternos y/o postcoloniales, sin preocuparse mucho por las supuestas diferencias irreconciliables entre antropología e historia; éstas son más bien vistas como una tensión productiva. En todo caso, hace buen tiempo que los géneros disciplinarios son borrosos. En poco tiempo sabremos, tanto para el XIX como para el XVIII y XVII, la significación de esta nueva generación de trabajos⁵³. Es también notable que ninguna de estas nuevas historias, dentro de lo que yo sepa, van a llamarse "etnohistorias". Caen fuera de los tradicionales límites diacrónicos y discursivos de ésta: entre otras cosas son post-etnohistorias. Estas historias son cada vez más teorizadas y plurales en sus planteamientos, lenguaje y métodos -sin sacrificar la rigurosidad en el trabajo de campo o de archivo. Se está creando un espacio discursivo relativamente libre de los vacíos y trampas disciplinarias; ya no se trata de corregir filtros coloniales para acceder a lo andino, sino de desconstruir discursos colonialistas, orientalistas y nacionalistas; por el lado objetivo del análisis, se busca matizar subjetividades históricamente constituidas, no encontrar esencias andinas⁵⁴. Las historias llamadas nacionales y la historia andina también tienen posibilidades de acercamiento, aunque siempre con tensiones. Hay nuevas problemáticas metodológicas. Por ejemplo, ¿cómo historiar desde y sobre varias subjetividades entrecruzadas? Es un reto. De todas maneras, se abandonan los límites de los modelos una vez hegemónicos en la historiografía latinoamericana, como la modernización o la dependencia. Habrá nuevas

53 Se podría citar varias innovaciones en el estudio de los siglos XVIII-XIX. Desde la preocupación por la historia del arte y música, por ej. Estenssoro, Majluf; desde la historia social, Serulnikov, Walker, Méndez; desde la antropología histórica, Abercrombie, Poole, Thurner. La diversidad es marcada, pero convergen en su preocupación por 'lo político' de los discursos y de las subjetividades cruzadas y históricamente construidas.

54 Ver Deborah Poole, "Antropología e historia andinas en los EEUU: Buscando un reencuentro," *Revista Andina* 19 (1992), pp. 204-45.

síntesis, aunque no tengan pretensiones universalistas, alimentadas en parte por el diálogo entre corrientes afines en otras disciplinas y particularmente entre ámbitos tradicionalmente aislados; aquí la importancia de los estudios africanos y asiáticos, que son los campos en que más se ha intensificado el reencuentro entre la historia, la antropología y la teoría crítica. Ya no será la historia social europea la que hegemonice los planteamientos teóricos.

Quizás un primer indicio regional de estas tendencias pluralistas se anuncia con los ocho volúmenes del proyecto editorial *Historia de la América Andina*, que se esperan próximamente. Los autores incluyen a arqueólogos, historiadores, antropólogos y creo -si no me equivoco- también a algunos economistas, sociólogos y politólogos; este proyecto plantea redefinir lo andino en términos multiculturales y geográficos. Los que quieren definir lo andino como algo puramente nativo, por supuesto, no estarán de acuerdo. Pero la tarea de pluralizar la historia andina no es cosa fácil. Doy un ejemplo personal. Como Tristan Platt no quiso hacerlo, me toca a mí escribir el capítulo consagrado al tema de los indios en los primeros cincuenta años de la república para dicho proyecto editorial. Es decir, la historia andina en todas las repúblicas andinas -desde Venezuela hasta Chile- para un periodo en que se ha negado que los pueblos andinos tuvieran historia y sobre el cual hay muy pocos estudios. ¿Cómo hacerlo? Pido sus sugerencias, porque tengo que entregar el capítulo dentro de seis semanas.

Finalmente, y sin entrar en una discusión detallada de los nuevos diálogos sur-sur, quisiera citar un foro que apareció últimamente en las páginas de la no siempre conservadora *American Historical Review* (diciembre 1994). En este número Gyan Prakash diserta sobre la creación y la evolución de los estudios subalternos, hasta constituirse en crítica postcolonial. Es seguido por uno de Florencia Mallon que considera el dilema y la promesa de los estudios subalternos para la historiografía latinoamericana. Luego Frederick Cooper, un destacado historiador africanista, critica algunos de los concep-

tos propuestos por los subalternistas frente a la experiencia colonial africana. Es un ejemplo de cuánto se puede aprovechar de tales diálogos transnacionales en materia de historia y antropología. Valdría la pena traducir este debate y publicarlo en una revista peruana. ¿Pero existe esta clase de revista en el Perú? Aún mejor sería establecer una revista transdisciplinaria y transnacional que brinde espacios para la historia, la antropología y la teoría crítica, y que publique algo más que artículos sobre los Andes o reseñe algo más que libros sobre los Andes; que publique y reseñe sobre las Américas, África y Asia. Es obvio, como anotó Macera, "*que una perspectiva histórica ampliada resulta, en principio, más fácil cuando el proceso histórico es visto por historiadores que pertenecen a [la metrópoli]. [Pueden tener] una visión más global que la visión que elabora cualquiera de [las periferias]. En ese sentido parecería que el Perú... debería resignarse a practicar una historiografía aislacionista, provinciana y ultranacionalista... [Sin embargo] hay... una oportunidad, una probabilidad de que países hoy provincianizados elaboren una historiografía de escala transnacional*"⁵⁵. Desde que Macera escribió estas palabras es un hecho la internacionalización de los historiadores y antropólogos peruanos; sin embargo, creo que estas palabras todavía son vigentes, especialmente después de los años aislantes de la crisis. Pero ahora lo transnacional significa otra cosa; no es una simple universalización de principios marxistas acerca del llamado proceso histórico, lo que quiso Macera en 1976. Lo transnacional hoy en día -especialmente cuando se trata de procesos históricos- no tiene que ser necesariamente universal⁵⁶. Con pedir -y hasta cierto punto reconocer- la transnacionalización sólo hago cierto eco lejano a lo que John Murra escribió hace 25 años, cuando dibujó varios proyectos para la etnohistoria andina. Entonces dijo que la etnohistoria de las sociedades andinas pudo encontrar pistas de interpretación en los estudios etnográficos sobre sociedades

55 Macera, "Explicaciones," p. LXXV.

56 Al respecto ver el ensayo de Steven Feierman sobre historia africana, "Africa in History: The End of Universal Narratives," in Gyan Prakash, ed. *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements* (Princeton, 1995), pp. 40-65.

en África o el Pacífico Sur⁵⁷. El proyecto de la post-etnohistoria andina -que es simplemente una historia andina transdisciplinaria y pluralista- también puede enriquecerse a través de un diálogo crítico con lo que se escribe en otras partes y sobre otras sociedades coloniales, colonizadas y postcoloniales.

57 John V. Murra, "Current Research and Prospects in Andean Ethnohistory," *LARR*, Vol. 5, No. 1 (1970), pp. 3-36.