

historiapolitica.com



PROGRAMA
BUENOS AIRES
DE HISTORIA POLÍTICA
DEL SIGLO XX

**GÉNESIS Y ESTRUCTURA DE LOS COMPLEJOS
FRONTERIZOS EURO-INDÍGENAS. REPENSANDO LOS
MÁRGENES AMERICANOS A PARTIR (Y MÁS ALLÁ)
DE LA OBRA DE NATHAN WACHTEL**

Guillaume Boccara *

* Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo (IIAM) - Universidad Católica del Norte, Chile. E-mail: chumleimi@yahoo.fr.

RESUMEN

El presente ensayo tiene por objetivo dar cuenta de las principales transformaciones conocidas por las investigaciones en antropología histórica de las zonas fronterizas durante las últimas dos décadas. Partiremos de la presentación de la obra pionera del historiador y antropólogo francés Nathan Wachtel. Explicaremos en qué medida su libro, *Los Vencidos*, marca un hito en la literatura etnohistórica latinoamericanista. Luego veremos que el análisis en términos de resistencia/aculturación usado por Wachtel ha tendido a ser desplazado progresivamente por el estudio de los fenómenos de etnogénesis, etnificación y mestizaje. Mostraremos así en qué medida se puede afirmar que las investigaciones etnohistóricas relativas a las fronteras del Nuevo Mundo han experimentado un giro con respecto a la manera de abordar las dinámicas culturales y los procesos sociohistóricos que se desarrollaron desde la llegada de los europeos a América. Esto nos llevará a plantear una definición tentativa de la noción de complejo fronterizo.

Palabras clave: antropología histórica - aculturación - mestizaje - colonización.

ABSTRACT

The current essay focuses in the main transformations known in historical anthropology research of frontier areas during the last decades. At the beginning we will present *Los vencidos*, the pioneer work of Nathan Wachtel, French Historian and Anthropologist, in order to explain how this book turned out to be a milestone in the ethnohistoric literature of Latin America. Then we will argue that the analysis proposed by the author, in terms of resistance/acculturation, tended to be progressively displaced by phenomena such as: ethnicity, mestizaje, ethnogenesis. We will show, thus how ethnohistorical research regarding the New World and its frontiers has change, above all in the ways to approach the cultural dynamic and the sociohistorical processes developed due to the arrival of European people to America. Finally this will lead us to pose a tentative definition of a notion called frontier complex.

Key words: historical anthropology - acculturation - mestizaje - colonization.

LA VISION DE LOS VENCIDOS

La visión de los vencidos, obra pionera que contribuyó a renovar profundamente la mirada que teníamos de las modalidades de la conquista, de sus efectos y sobre todo de las reacciones de las sociedades indígenas frente al trauma del encuentro ha ocupado durante varias décadas un lugar central dentro del campo de los estudios etnohistóricos franceses en particular y latinoamericanistas en general. Además de haberse convertido en un trabajo de referencia ineludible la tesis avanzada por Nathan Wachtel en 1971 forma parte de nuestro patrimonio histórico-antropológico.

Ahora bien, si este libro ha marcado de manera tan profunda y duradera las investigaciones etnohistóricas francesas, no es únicamente porque proponía una tesis original sobre “el revés de la conquista”. Aunque es cierto que el hecho de pasar del estudio del lado español de la conquista al “otro lado del encuentro” o mal-encuentro (por ejemplo las reacciones y representaciones indígenas) se origina en la voluntad explícita de romper con una tradición historiográfica marcada por el eurocentrismo, este viraje de la mirada estuvo acompañado por un esfuerzo no menos notable en desarrollar una reflexión teórica y epistemológica con respecto a los caminos a seguir para dar cuenta de la historia de los pueblos hasta ese entonces llamados “primitivos”, o definidos de manera negativa como “sin historia”, “sin escritura” o “sin estado”. Y de hecho, si este estudio de los indígenas del Perú frente a la conquista española espacial y temporalmente acotado entre los años 1530 y 1570 tuvo semejante impacto, fue precisamente porque se enmarcaba dentro de una reflexión teórica más amplia sobre la manera de combinar los métodos y las perspectivas de la historia y de la etnología.

Inscribiéndose en el debate sobre las relaciones entre estructura y realidad empírica, por un lado, y entre estructuras y tiempo histórico, por el otro, *La visión de los vencidos* proporcionaba una prueba concreta de que era posible dar cuenta del devenir de las sociedades llamadas tradicionales, y al mismo tiempo, tomar en cuenta la existencia de una racionalidad estructural independiente del tiempo. Abarcando en un mismo movimiento interpretativo la etnohistoria en su acepción tanto histórica como antropológica, este ensayo permitió a la antropología histórica americanista construir su edificio sobre unos cimientos sólidos.

Una de las cosas que permite explicar el impacto de esta obra, incluso más allá del círculo de los estudios latinoamericanistas, es que -si bien aborda los fenómenos de desestructuración y reestructuración en un contexto de dominación colonial- tiene como objetivo central dar cuenta de la praxis de los pueblos indígenas. Es a través del estudio de la praxis de los dominados que este libro, escrito en una época marcada por los movimientos tercermundista e indianista (Wachtel 1992a), restituye parte de su *agency* a las poblaciones nativas. Demuestra que la aculturación no es sinónimo de conversión a secas y que tampoco fue percibida e interpretada por los mismos agentes sociales como abandono de las tradiciones llamadas ancestrales (Wachtel 1971a: 247, 1971b: 838-840). Además plantea que a través de sus rebeliones, movimientos milenaristas y guerras los indígenas intentaron retomar el control de su historia o de esta nueva historia que había irrumpido con extrema violencia (Wachtel 1971a: 253). Si bien es cierto que en algunos casos el sistema social prehispánico pareció derrumbarse y que los españoles lograron desviar el curso de la nueva historia americana a su favor (Wachtel 1971a: 307), no es menos cierto que algunas estructuras nativas tendieron a perpetuarse. Es precisamente sobre este punto que Nathan Wachtel contribuyó a arrancar a las sociedades “tradicionales” de su destino arcaizante. Según él, resistencia y revuelta no son sinónimos de voluntad de perpetuar una tradición estática o congelada en el tiempo. A través del análisis de la praxis de los indígenas del Perú, y de otras partes de las Américas coloniales y republicanas, Wachtel demuestra que muy a menudo la aculturación, entendida como proceso, da cuenta del rechazo a la dominación. Así es como las sociedades indígenas, a través de préstamos culturales, innovaciones y creaciones, cultivaron su especificidad y, al mismo tiempo, se transformaron. En resumidas cuentas, la resistencia de los pueblos nativos no remite a una operación puramente negativa o conservadora de preservación o de vuelta a las tradiciones y a los modos de organización social prehispánicos. Pero, a la inversa, tampoco es cierto que se desarrollan en una suerte de “*no man’s land* estructural”. En definitiva, para aprehender las modalidades del contacto y sus efectos sobre las sociedades amerindias hace falta estudiar la praxis de los nativos, vale decir “reconectar los acontecimientos a las estructuras y restituirle sentido a estas últimas reubicándolas en el flujo de la historia” (Wachtel 1966: 93).

Respecto a ese último punto, cabe notar que la tercera parte de *La visión de los vencidos*, dedicada a la praxis indígena, consta de un capítulo sobre la resistencia nativa en las áreas llamadas fronteras. Según Wachtel, el estudio de las guerras chichimecas y araucanas así como también el de los procesos de aculturación que se desarrollaron en esas fronteras septentrionales y meridionales del imperio español tiene como propósito establecer las bases

para una comparación entre México y Perú (1971a: 283). Ahora bien, y para seguir entrando en el tema del presente trabajo, para tratar de repensar las fronteras americanas hace falta proporcionar entonces algunas precisiones adicionales en cuanto a lo que Wachtel entiende por “guerra” y “aculturación”.

GUERRA, ACULTURACIÓN Y DOMINACIÓN

La guerra indígena no se encuentra definida de manera específica en la obra de Wachtel. En efecto, lo que le interesa al autor no es tanto dar cuenta del hecho guerrero en las sociedades nativas sino explicar los mecanismos en juego en los fenómenos de préstamo cultural y de innovación técnica. De hecho, Wachtel aborda los casos de la resistencia chichimeca y araucana con el fin de poner en perspectiva las razones del éxito y la rapidez con la que se logró la conquista de los imperios inca y mexica. Según él, el fracaso español en las zonas de fronteras se explicaría, en parte, por la naturaleza de las sociedades a las cuales los conquistadores se enfrentaron: mayoritariamente nómadas, organizadas en una infinidad de unidades políticas independientes y dispersas pero sobre todo los habitantes de estos lugares no estaban acostumbrados y dispuestos a producir un excedente para pagar tributo. Wachtel observa con razón que los chichimecas eran los “bárbaros” de los mexica y que los araucanos representaban los “aucaes” de los incas. Y de hecho los límites septentrionales y meridionales de la conquista española coinciden con los de los antiguos imperios nativos (Wachtel 1974: 179). Notemos al pasar que los planteos del último capítulo de *La visión de los vencidos* dedicados a las fronteras indígenas así como también los de un artículo escrito tres años después llamado *De la aculturación* (1974) se fundamentan sobre una documentación de segunda mano y además que el autor hace un uso exhaustivo de la bibliografía disponible en la época.

Con respecto a la noción de aculturación, se puede afirmar que ocupa un lugar central en la reflexión teórica de Wachtel. Ubicado “en un lugar estratégico del campo de las ciencias humanas de la época” (Wachtel 1974: 24), este concepto permite establecer un vínculo entre historia y antropología. Concepto bisagra, pues esta noción de aculturación “nace en el terreno de la etnología pero se ubica inmediatamente, y por definición, dentro de una perspectiva histórica orientada hacia el estudio de los fenómenos de cambio” (Wachtel 1974: 25)¹. Ahora bien, ese término que sirve para describir “todos los fenómenos de interacción que resultan del contacto entre dos

¹ Recordemos la definición a la cual llegaron Redfield, Linton y Herskovits en su

culturas” (Wachtel 1974: 174) sufre de una doble ambigüedad y mantiene de su origen colonial dos características complementarias: “la primera, interna, tiene que ver con la heterogeneidad de las culturas presentes; la otra, externa, remite a la dominación de una cultura sobre la otra” (Wachtel 1974: 175) ². Wachtel asume esta ambigüedad mediante un uso más flexible de la noción de dominación que tiende a abarcar el estudio de los hechos coloniales de dominación tanto directa como indirecta.

En la línea de investigación trazada por el antropólogo norteamericano Edward Spicer (1961), Wachtel define un cierto número de parámetros (sociedades en presencia, modalidades del contacto, etc.) que deben permitir determinar situaciones coloniales de diferentes tipos para, a partir de ahí, captar las características y los efectos producidos por la aculturación (eso es lo que Spicer llama *types of acculturative change* a partir del análisis de la relación entre el tipo de contacto y el tipo de cambio, 1961: 6) ³. Sin embargo,

Memorandum de 1936: “*Acculturation comprehends those phenomena which result when groups of individuals having different cultures come into continuous first-hand contact, with subsequent changes in the original cultural patterns of either or both groups*” (1936: 149). Un año más tarde, Herskovits escribe lo siguiente: “*Many specific problems in cultural dynamics can best be investigated advantageously through studies of acculturation*”, y añade que la aculturación permite al antropólogo “*to employ the laboratory of history*” así como también “*reinforces the historical flank of anthropological investigation*” (1938: 262-264). Para una presentación sintética del lugar ocupado por la noción de aculturación en la antropología cultural estadounidense de los años 1930 véase M. Herskovits (1938).

² En otro texto, Nathan Wachtel escribe lo siguiente: “*la notion d'acculturation souffre d'une ambigüité. Le terme voudrait désigner tous les phénomènes d'interaction qui résultent du contact de deux cultures. Mais les études d'acculturation, nées pratiquement des problèmes de la situation coloniale, traitent le plus souvent de rapports entre sociétés de force inégale, l'une dominante, l'autre dominée, si bien que la notion, comme entachée d'un péché originel, comporte une 'une hypothèque de suprématie': elle désigne généralement le passage, à sens unique, de la culture indigène à la culture occidentale (implicite) considérée comme supérieure. Il convient de rétablir l'équilibre*” (1971b: 794). Sobre este mismo tema de la ambigüedad del concepto y su origen colonial cabe recordar que la noción de aculturación ocupó durante muchos años un lugar central en la antropología indigenista aplicada de Latinoamérica. Sobre este punto remitimos a la enorme cantidad de artículos publicados en la revista *América Indígena* entre los años 1940 y 1950 así como también a la síntesis de Gonzalo Aguirre Beltrán (1957). Ello nos permite ver que la noción de aculturación sigue siendo, en pleno siglo XX y en el campo muy concreto de las políticas indigenistas latinoamericanas, un instrumento que permite pensar la dominación colonial y que sirve para implementar un colonialismo interno de un nuevo tipo.

³ Hace falta notar que ya en 1935 los antropólogos estadounidenses R. Redfield, R. Linton y M. Herskovits habían sido encargados por el *Social Science Research Council* de deter-

Wachtel advierte que dado que solo se han estudiado algunos casos concretos usando esta grilla interpretativa, todavía estamos lejos de cualquier tipo de generalización. Según él, la elaboración de una teoría de la aculturación, vale decir de una teoría etnológica o histórico-antropológica del cambio social y cultural, no está en la orden del día (Wachtel 1974: 176, Spicer 1961: 528). Lo que sí se puede intentar es echar las bases de tal teoría a través de la multiplicación de estudios de caso concretos. De hecho, los ejemplos más conocidos en la época se encuentran sometidos a un análisis minucioso por parte de Wachtel, quien logra llegar a una primera distinción entre dos tipos de aculturación: la aculturación impuesta y la espontánea. La primera se encuentra generalmente asociada a situaciones de contactos dirigidos (existencia de una comunidad de invasores en situación de dominación según la definición de Spicer) y remite a “los procesos de pasaje de la cultura indígena a la cultura occidental” (Wachtel 1971a: 310). La segunda, que se desarrolla principalmente en un contexto de contactos no-dirigidos (por ejemplo, la situación de simetría en la cual ninguna de las dos sociedades se ubica en una posición subordinada) corresponde a “la integración de elementos occidentales en la cultura indígena” (Wachtel 1971a: 310).

A partir de esta primera distinción Wachtel plantea que los fenómenos de aculturación se reparten entre dos polos: integración y asimilación. El primer proceso se caracteriza por la incorporación de elementos foráneos que se encuentran sometidos a los esquemas y a las prácticas indígenas. Los cambios generados por esta incorporación de elementos exógenos se inscriben en la continuidad de la tradición, de los modelos y los valores autóctonos. En cuanto a la asimilación remite al proceso inverso en el cual la adopción de elementos europeos se acompaña con la eliminación de las tradiciones indígenas y su sometimiento a los modelos y valores de la sociedad dominante (Wachtel 1974: 183). Inspirándose en los estudios norteamericanos, Wachtel señala que entre esos dos polos existen varios tipos intermedios. Con respecto a eso, es dable notar que algunos años antes, como conclusión de un libro colectivo dedicado al estudio de los procesos aculturativos entre los navaho, yaqui, pueblos, mandan, wasco y kwakiutl, Spicer había distinguido entre seis tipos de cambios o mezclas, a saber: *incorporative integration*, *assimilative* o *replacive integration*, *fusional integration*, *isolative integration*, *bicultural (social integration)* y *hybridation* (entre indígenas que comparten un universo cultural relativamente próximo) (1961: 517-543) ⁴.

minar la importancia del estudio de los fenómenos de aculturación para la investigación antropológica. A raíz de su investigación estos tres famosos antropólogos publicaron el anteriormente citado *Memorandum* en 1936 [véase nota 1].

⁴ Ya en 1936, Linton, Redfield y Herskovits precisaban lo siguiente: “*acculturation is to be*

Ahora bien, y antes de empezar a interrogarnos sobre el destino de la noción de aculturación y las interpretaciones propuestas por Wachtel con respecto a las dinámicas sociales y a los procesos históricos en las zonas fronterizas, conviene precisar algunos puntos vinculados a la emergencia de esa nueva manera de enfocar el tema del devenir de las sociedades indígenas en el contexto colonial de violencia cruda o sutil.

En primer lugar hay que remarcar que, al igual que los estudiosos estadounidenses reagrupados alrededor del antropólogo Edward Spicer, Nathan Wachtel insiste sobre la centralidad de los hechos de dominación en la estructuración de los fenómenos e instituciones sociales. No es pensable ni posible estudiar el devenir de las sociedades indígenas sin tomar en cuenta las relaciones de fuerza, de dominación y las imposiciones de índole tanto política, como económica y religiosa. Wachtel pone énfasis sobre el hecho de que las desestructuraciones y reacciones indígenas no constituyen nada más ni nada menos que la otra cara de la praxis de los españoles (1971a: 308). Si hay que reconocer que un cierto culturalismo o esencialismo se deja entrever de vez en cuando a través del uso de algunas expresiones (*tradition farouchement défendue, transformation sans mise en péril de la culture originale*, etc.); las culturas, tradiciones, identidades étnicas, así como también las prácticas sociales y el sentido que los agentes sociales otorgan a sus prácticas, aparecen como fundamentalmente determinados por el contexto colonial. Por lo tanto, en la obra de Wachtel existe una preocupación de índole política y una aproximación sociológica que, de hecho, persistirá a través de los años ya que, después de haberse interesado por los vencidos del Perú, Wachtel se dedicará al análisis de la trayectoria histórica de los urus de Bolivia que llama de manera claramente bourdieusiana “los dominados de los dominados” (1990). Para Wachtel se trata de dar cuenta de los hechos culturales en sus dimensiones y determinaciones sociales y políticas.

En segundo lugar, conviene señalar que los trabajos de Wachtel y de otros etnohistoriadores de la época contribuyeron a operar una ruptura con respecto a las tradiciones esencialista y ahistórica imperantes en el estudio de las sociedades nativas en la época colonial. Según esta nueva corriente etnohistoriográfica, los préstamos y las creaciones, las reformulaciones culturales e identitarias o las reinterpretaciones de las tradiciones no deben ser

distinguished from culture-change, of which it is but one aspect, and assimilation, which is at times a phase of acculturation. It is also to be differentiated from diffusion, which while occurring in all instances of acculturation, is not only a phenomenon which frequently takes place without the occurrence of the type of contact between peoples specified in the definition [véase nota 1], but also constitutes only one aspect of the process of acculturation” (1936: 149-150).

tratadas como contaminaciones que conducen a la inevitable desaparición del ser social indígena, o de una supuesta pureza cultural original. Pues los mestizajes o las mezclas pueden, en cierto contexto y en función del estado de las relaciones de fuerza, de la naturaleza del contacto y del sentido que los agentes dan a sus prácticas, tener formas indígenas. Las aproximaciones en términos de esencia cultural se encuentran invalidadas por Wachtel quien aprovecha la oportunidad para poner en tela de juicio el corte artificial e ideológicamente nefasto entre sociedades primitivas (“las otras”), por un lado, y sociedades históricas (“las nuestras”), por el otro (Wachtel 1974: 199). Así es como, al criticar radicalmente la dicotomía entre “sociedades frías” y “sociedades calientes”, Wachtel abre un camino que permite revisar otra serie de dudosas oposiciones tales como pureza originaria versus mestizaje, estructura versus historia, etc.⁵

Un último punto sobre el cual volveremos en la segunda parte de este artículo es si existe en los trabajos de 1971 y 1974 una suerte de doble descentramiento. Pues además de volcar la mirada hacia “el otro lado de la conquista”, Wachtel tiende a mirar a los lejos, vale decir hacia las zonas fronterizas. Abandona por un momento los centros de las Américas indígenas y coloniales llamadas “civilizadas” (México, Perú) para interesarse por los márgenes, las periferias o *fringes*. En las extremidades de las Américas españolas, lejos de los senderos comúnmente transitados por los estudiosos latinoamericanistas es que Wachtel encuentra el caso más notable y exitoso de resistencia y reestructuración: el de los famosos “araucanos” o mapuche.

Es precisamente a partir de este aspecto de las investigaciones de Wachtel que me propongo arrancar con la segunda parte de este trabajo. Mostraré ahora que si bien el enfoque en términos de resistencia/aculturación era portador de una potencialidad interpretativa notable, su uso indiscriminado podía conducir, sin embargo, a cierto número de escollos. Por otra parte, veremos que los estudios dedicados a las fronteras americanas (marginales a fines de los años 1960) han experimentado una suerte de *boom* y que en muchos aspectos han tendido a inscribirse en la continuidad de los trabajos pioneros de Wachtel.

LOS INDÍGENAS, SU(S) HISTORIA(S) Y “NOSOTROS”

Desde principios de la década de 1970, tanto la etnología como la antropología histórica dedicadas al estudio de las poblaciones indígenas del con-

⁵ Sobre este mismo tema véase Jonathan Hill, ed. 1988.

tinente americano se han enriquecido notablemente. Además de haberse multiplicado, las investigaciones sobre las realidades sociales de los pueblos nativos se han llevado a cabo de manera más coherente y sistemática. Por su parte, los estudios latinoamericanistas sobre fenómenos sociales tan fundamentales como la guerra, el estado, el parentesco, el shamanismo, la historicidad de los pueblos no-occidentales o las conceptualizaciones indígenas del medio ambiente han tendido a alimentar la reflexión antropológica más allá del área cultural considerada. Con respecto a la antropología histórica, la fecundidad de una aproximación que combina los métodos y perspectivas de la historia y de la etnología ha permitido, por un lado, restituir a las sociedades amerindias un poco de su espesor sociohistórico y, por otro, ha conducido a la elaboración de nuevos objetos y problemas de estudio. El uso de papeles de archivos que no habían sido explotados hasta hace poco, así como la relectura de crónicas y relaciones de la época colonial desde una óptica y un cuestionamiento propiamente antropológicos ha contribuido a hacer emerger progresivamente nuevas facetas del llamado Nuevo Mundo: las facetas negra, mestiza, indígena, marrana, etc.⁶

No hace falta precisar que estos progresos se hicieron con rupturas, retrocesos, tensiones y confrontaciones. En primer lugar porque no es fácil dar cuenta de las prácticas de los agentes sociales subalternos. Pero también porque durante mucho tiempo tanto antropólogos como historiadores velaron cuidadosa y celosamente por la especificidad de sus respectivas disciplinas y reprodujeron fronteras disciplinarias rígidas que los mismos hechos sociales estudiados conducían a permeabilizar.

Por otra parte, es preciso recordar que la complejización del abordaje etnohistórico relativo a las dinámicas socioculturales del Nuevo Mundo no solo remite a la lucidez de los investigadores o a la voluntad de alejarse del sentido común y del sistema de representaciones dominante en cuanto a la naturaleza de las sociedades indígenas y latinoamericanas coloniales y republicanas. El movimiento de renacimiento indígena, las luchas alrededor de la definición de la noción de cultura, las críticas posmodernas a los modelos estructuralista y marxista, así como también la puesta en tela de juicio del paradigma estatal y nacional en un mundo desde ahora vivido y conceptua-

⁶ Desde este punto de vista, la segunda mitad de la década de 1960 y la de 1970 representan un momento capital para el desarrollo de la antropología histórica latinoamericanista. Al historizar el estructuralismo y romper con un funcionalismo ahistórico, sin volver a las conjeturas históricas del evolucionismo ni caer en el neohistoricismo, los investigadores de esa época sentaron las bases de la etnohistoria entendida a la vez como reconstrucción de los procesos históricos de los pueblos indígenas y como restitución de la historicidad indígena.

lizado como “globalizado” contribuyeron de manera crucial a la transformación de las perspectivas de estudio en antropología histórica durante las dos últimas décadas ⁷. Por lo tanto, son las luchas, los *jeux* y *enjeux* políticos y culturales del presente los que condujeron a una relectura del pasado colonial. Desde ese punto de vista, resulta lógico que algunas preocupaciones en cuanto a la naturaleza de los contactos interculturales solo se encuentren en estado embrionario en los primeros textos de Wachtel. De hecho, *Los Vencidos* y *De la Aculturación* fueron precisamente redactados en una época en que las críticas posmodernas, el renacimiento indígena y la crisis de los modelos desarrollistas e ideológicos europeos se encontraban en un estado incipiente.

Mencionaremos cuatro aspectos sobre los cuales la investigación latinoamericanista nos parece haber experimentado una reconfiguración notable desde la publicación de *Los Vencidos*:

1. El análisis de los cortes operados por los colonizadores en el cuerpo social indígena con el fin de pensar, clasificar, controlar y diferenciar cultural y socialmente a los grupos nativos.
2. El estudio de las formas y razones de las guerras indígenas así como también el de sus transformaciones.
3. La reflexión sobre la naturaleza de los contactos interétnicos e interculturales en las zonas fronterizas.
4. La focalización del estudio sobre la emergencia de Mundos Nuevos en el Nuevo Mundo.

Retomemos cada uno de los puntos que acabamos de mencionar.

CLASIFICACIONES COLONIALES Y ZONAS FRONTERIZAS

Interrogarse sobre las clasificaciones coloniales es un preámbulo imprescindible para quien desea evitar los escollos del etnocentrismo. Hoy resulta una obviedad afirmar que los conquistadores percibieron las realidades americanas a partir de sus propias categorías y que más que descubrir, inventaron los mundos americanos. Observemos sin embargo que, hasta hace pocos años atrás, el análisis del orden del discurso colonial y de las operacio-

⁷ Sobre este tema véase la respuesta que Stuart Schwartz y Frank Salomon dieron (*L'Homme* 2003:167-168) a la reseña que Claude Lévi-Strauss escribió sobre la *Cambridge History of the Native Peoples of South America*.

nes de clasificación y normalización operadas en las zonas llamadas fronterizas no se había llevado a cabo de manera sistemática y satisfactoria. Podríamos incluso afirmar que hasta hace muy poco, los etnohistoriadores tendieron a perpetuar los *découpages*, denominaciones y procedimientos de pensar/clasificar las realidades indígenas presentes en la documentación de la época colonial y republicana. Al considerar los datos y las descripciones plasmados en los documentos coloniales como datos etnogáficos que reflejarían el estado real de las sociedades indígenas a la llegada de los conquistadores, los especialistas contribuyeron a poblar las fronteras americanas de quimeras y participaron de la operación de reificación de las prácticas y representaciones indígenas. Demos un ejemplo concreto del mecanismo a través del cual una cierta etnohistoria acrítica ha tendido a retomar, muy a menudo sin saberlo, el orden del discurso colonial.

Consideremos la noción de frontera. No parece *a priori* plantear ningún problema en particular. De hecho, los mejores libros dedicados a la historia del Nuevo Mundo suelen distinguir entre el centro y las periferias, los márgenes o fronteras. Noción neutra que sirve para describir una realidad que es la de toda zona de contacto, la frontera aparece como un estado natural, objetivo, como una noción que adhiere perfectamente al fenómeno universal del contacto entre dos entidades política y culturalmente diferentes. Hasta se podría decir que la frontera es usada en ciertos estudios no como una metáfora que permite evocar el contacto, sino como el contacto mismo. Y creo que ahí nos encontramos con un problema notable pues en realidad la frontera es una construcción (retórica, material, ideológica) y el hecho de considerarla como un espacio, una institución o un fenómeno social dado *a priori* impide interrogarse sobre la percepción o a-percepción del mundo indígena que ella implica. Pero para entender la naturaleza real de la frontera y para comprender en qué medida necesita ignorarse como tal, vale decir como espacio estructurante y dinámico que marca un límite entre dos espacios heterogéneos -el primero salvaje, nómada y poblado de gente “sin ley, sin rey, sin fe”, y el segundo “civilizado”, sedentario y en el seno del cual reina la *policía*- necesitamos dar un paso hacia atrás. Esta postura crítica que consiste en no tomar las cosas como dadas *a priori* nos permitirá dar cuenta de los aspectos cruciales de este verdadero operador de civilización que representa la noción de frontera, pues no cabe ninguna duda de que la frontera ha sido pensada y ha funcionado como espacio transicional. Además, no solo consiste en un espacio. Es también, desde la perspectiva teleológica presente en la documentación, un espacio-tiempo de la transición en la medida en que se considera a menudo que las poblaciones que viven más allá de la frontera, entendida en este caso como límite, se encuentran en una etapa inferior del desarrollo de las civilizaciones. Ahora bien, pensar y construir la

frontera como espacio-tiempo de transición implica que se haya planteado en un primer momento la existencia de diferencias culturales y políticas esenciales entre los grupos que viven de cada lado de ese límite. Es por ello que nos parece posible afirmar que antes de ser una frontera (en términos de espacio transicional, permeable, fluido, sujeto a la circulación permanente de personas, ideas y objetos) la zona de contacto fue pensada como límite.

Lo que queremos decir es que el límite es lógica y cronológicamente anterior a pesar de que puede existir a veces en concomitancia con la frontera. Una heterogeneidad de principio fue postulada en los primeros tiempos de la colonia y es en base a esta heterogeneidad que las realidades amerindias de los márgenes del imperio fueron pensadas y clasificadas. Desde esa perspectiva, tanto los *aucaes* o “araucanos” del centro-sur chileno como los llamados “tobosos” del norte de México no podían ser nada más que unos cazadores-recolectores belicosos y nómades. Hoy sabemos que estas denominaciones no remiten a ninguna entidad étnica real dotada de un cierto número de atributos culturales, sino más bien a categorías sociopolíticas genéricas. Sabemos, además, que muchos de estos grupos “fronterizos” o de “tierra adentro” eran horticultores y sedentarios. El otro lado del límite definitivamente era, en la mente de los colonizadores, el ámbito del salvajismo: los indios que vivían ahí no podían hacer ni ser otra cosa que grupos de gente que vagaban casi desnudos por el mundo de las sierras y de los montes, ignorantes de la idea de dios e incluso desprovistos de ídolos, organizados en *behetrías*, viviendo y comiendo como bestias, etc. Pensamos que solo tomando en cuenta estas operaciones de “*ensauvagement*”⁸ preliminares es posible dar cuenta de las prácticas y de los discursos civilizadores que tienden a asentarse posteriormente en los espacios llamados fronterizos. Desde esta perspectiva parece más pertinente hablar de un límite que tiende a transformarse en frontera o de una frontera cuyo horizonte es no tener más límite a medida que se van implementando los mecanismos de inclusión e incorporación de la alteridad a través de la construcción de otro tipo de diferencia; una diferencia social ya no pensada en clave civilizacional pero sí necesaria a la reproducción de los mecanismos de explotación y de extracción de tributo. Por lo tanto, la misión de los intermediarios consiste en hacer desaparecer ese límite con el fin de unir los nuevos grupos sobre una base sana y realmente universal⁹.

⁸ El historiador francés Christophe Giudicelli analiza de manera magistral el proceso de “chichimequización” de los indígenas del norte de México (Giudicelli 2000).

⁹ En 1641, el gobernador de Chile Francisco López de Zúñiga dijo lo siguiente durante el parlamento de Quillín entre mapuche y autoridades españolas: “Hazeos cristianos y tengamos un corazón y una fe; que a menos que lo seaís, no podemos tener unión verdadera;

Observamos que este trabajo sobre la liminalidad se acompaña de sacrificios, de martirios y de un verdadero martiriología, de batallas y toma de posesión rituales, etc. En fin, los dispositivos de conquista generan salvajes en los márgenes y estos salvajes se encuentran reificados para ser finalmente incorporados a través de mecanismos casi estándares que encontramos en todas las Américas fronterizas: el requerimiento, la cruz, la capilla y el fiscal de indios son elementos centrales en la tecnología de marcaje y apropiación simbólica del territorio indio, además de la humillación y deslegitimación de los “hechiceros” indígenas, el discurso sobre el mundo salvaje nómada y caníbal, etc. Todos estos dispositivos simbólicos y discursivos deben ser interpretados como ritos de liminalidad y de construcción de alteridad. Parafraseando a Marcello Massenzio (1994) podríamos decir que este espacio ritualmente cerrado se encuentra reconectado al espacio restante con el objetivo de imprimirle las marcas de una cultura particular. Los “límites-fronteras” llegan a ser los emblemas de la cultura misma y no remiten necesariamente a una frontera territorial. Es una frontera social y cultural que sirve para identificar un *ethnos* que no se encuentra sistemáticamente vinculado a un espacio físico determinado. El límite separa y luego, en un segundo tiempo y a través de su metamorfosis en frontera, establece una relación de sujeción política, de dominación social, de control cultural y de explotación económica.

Al considerar las fronteras como espacios dados *a priori* y las supuestas “naciones” que viven al otro lado de la frontera como entidades presentes desde siempre, los estudiosos han tendido a deshistorizar los actos de dominación, construcción simbólica y territorialización realizados por los agentes coloniales¹⁰. En fin, se tendió a invisibilizar y naturalizar los actos de dominación y el colonialismo de la frontera a través de un neocolonialismo académico que los nuevos intelectuales indígenas de hoy en día critican con legítima vehemencia¹¹.

Al adoptar una perspectiva constructivista, varios trabajos recientes han puesto en tela de juicio esta aproximación y han intentado dar cuenta de la manera cómo los ritos de conquista y colonización generan alteridad y

porque no hay unión entre las naciones si no es por la religión, y lo que las divide es la diversidad de la creencia y adoración” (de Ovalle [1646] 1696).

¹⁰ Para un análisis crítico de la continuidad entre clasificaciones coloniales y tipologías antropológicas véase Boccara 2003, Mignolo 1995, Rabasa 2000.

¹¹ Para un análisis del discurso colonial, de la violencia de la escritura y de la naturaleza oximorónica de la noción de “conquista pacífica” véase el estudio de José Rabasa (2000). Rabasa muestra cómo la conquista y la violencia se ejercen no solamente a través de lo que él llama el “*hate speech*” sino también a través del “*love speech*”.

etnicidad. Sabemos, por ejemplo, que la identidad contrastada entre “carib” y “arauca” es producto de la conquista. También se ha demostrado que términos como “chichimecas” o “araucanos” son heterónimos que no corresponden a entidades e identidades étnicas que hayan existido en la realidad. El principio de bipartición de las tierras americanas entre salvajes y civilizados así como también las operaciones de categorizaciones étnicas deben ser estudiadas en sus modalidades, procedimientos y efectos. No cabe duda de que la imposición de un principio dominante y legítimo de visión y división del mundo indígena por parte de los invasores así como las prácticas, a menudo violentas, vinculadas a los ritos de conquista produjeron efectos profundos y duraderos en las sociedades indígenas. Estos efectos de contracción del tejido social, de homogeneización cultural, de reificación y de espacialización remiten tanto a las geografías imaginarias occidentales como a los dispositivos de conquista y colonización. De manera que antes de abordar el estudio de los procesos de aculturación de las sociedades de los márgenes de los imperios se hace necesario aprehender los mecanismos a través de los cuales el otro lado de la frontera (el indígena) se encuentra pensado, clasificado y creado por este lado de la frontera (el hispano-criollo). Podríamos incluso interrogarnos sobre el valor explicativo de las aproximaciones en términos de aculturación para esclarecer los procesos de etnificación y reificación. Veremos más adelante que el mismo problema se plantea cuando se abordan los procesos de etnogénesis.

LAS GUERRAS INDÍGENAS Y SUS TRANSFORMACIONES

Desde principios de la década de 1980, los estudios sobre las guerras indígenas se multiplicaron y enriquecieron. La interpretación finalista de Pierre Clastres que veía en la guerra una pieza central del dispositivo antiestado de las sociedades primitivas por un lado, y la sociobiológica de Napoleón Chagnon que reducía el hecho bélico a una historia de proteínas por otro, han sido sustituidas por aproximaciones mucho más sutiles y complejas. Aunque no cabe exponer acá en detalle los últimos planteamientos antropológicos con respecto a las prácticas y representaciones de la guerra en las sociedades amerindias; sí conviene evocar, aunque sea brevemente, algunos aspectos de los estudios recientes que contribuyeron a una mejor comprensión de las dinámicas socioculturales entre las sociedades multicefálicas y las sociedades coloniales estatales y capitalistas.

Observamos en primer lugar que varios estudios ven en la guerra el motor de la máquina social indígena. Institución central en la producción material y simbólica de la sociedad la guerra, en tanto dispositivo de

predación, representa el lugar en el que se juega la definición del *Self* y, por consiguiente, el espacio socio-simbólico a partir del cual se determinan los distintos grados de alteridad. La guerra constituye así un dispositivo de producción, captación e incorporación de la diferencia y de la exterioridad. Está vinculada al ejercicio de la función de shamán (“guerrero de lo invisible”) y remite a las concepciones energéticas de las poblaciones amerindias (energía en cantidad limitada). De este modo, se ha llegado a plantear que la relación guerrera era instituyente, en el sentido de que fue a través de ella que el grupo se definió en tanto grupo y en relación a otros grupos (Combès 1992). El carácter medular de la guerra de predación o de incorporación en las sociedades multicéflicas remitiría al modo particular de definición identitaria de esas, a saber: una identidad flexible, nómada, fluida que se construye en una relación de apertura hacia el otro (Viveiros de Castro 1993). Esta guerra de incorporación constituye así el vector de profundas transformaciones. Su naturaleza explica, en gran parte, tanto la extrema flexibilidad cultural que estas sociedades mostraron como los procesos de adaptación y de reestructuraciones que experimentaron durante el periodo colonial. Así es cómo, a través del estudio pormenorizado del “cómo” de la guerra, nos es posible entender el “por qué” de la resistencia. Una resistencia que, en razón del principio guerrero-predatorio que la anima, no es conservadora sino que se despliega en un movimiento de adherencia de los indígenas a la historia. De forma que lejos de ser sociedades frías, muchas sociedades amerindias podrían ser calificadas de extremadamente calientes.

Constatamos aquí en qué medida la fecundidad de los estudios sobre la naturaleza sociocultural de la guerra contribuye a enriquecer nuestra reflexión sobre los procesos de resistencia y aculturación en las zonas fronterizas. Ahora podemos dar cuenta de las lógicas estructurales que explican la rapidez de ciertos procesos de adaptación y progresar en la explicación del sentido de las praxis indígenas. Si bien esta perspectiva se inscribe en la continuidad de las hipótesis formuladas por Nathan Wachtel percibimos aquí que la naturaleza misma de la guerra indígena nos conduce a interrogarnos sobre el valor heurístico del concepto de aculturación en situaciones en las cuales la dominación colonial no se ejerce y en las que los indígenas buscan, sin embargo, identificarse con los invasores. Así el cacique mapuche que adopta el caballo se deja crecer barba y bigotes, se viste con ropa española, come el corazón del cautivo sacrificado para captar su sustancia, colecciona los cráneos-trofeos de los enemigos valientes, se casa con mujeres “blancas” e integra los individuos exógenos a su propia comunidad, parece trascender, por sus actos y representaciones, el campo explicativo e interpretativo delimitado por las aproximaciones en términos de aculturación. Eso se debe a algo que Nathan Wachtel ya había remarcado en sus primeros trabajos, a saber: la

ambigüedad del concepto mismo de aculturación. Al postular en primer lugar la existencia de una situación en la cual la dominación se ejerce efectivamente y, en segundo lugar, al inscribir la resistencia en la voluntad explícita de perpetuar una tradición cultural se tiende a dejar escapar el hecho de que quizás sería más pertinente distinguir entre la existencia de la heteronomía por un lado y la apertura a la innovación cultural, por el otro. Según mi punto de vista, estas cuestiones merecen ser profundizadas pues si bien en las últimas décadas el concepto de aculturación ha tendido a caer progresivamente en desuso hay que reconocer que es más por asuntos de moda y de *political correctness* que por haber sido sometido a un análisis crítico real.

El segundo aspecto sobre el cual las investigaciones de los últimos años han tendido a romper con las interpretaciones tradicionales y reductoras del fenómeno guerrero tiene que ver con la relación existente entre guerra y comercio. Respecto a este asunto, fue Pierre Clastres quien llamó la atención sobre el hecho de que la guerra no era un *dérápage* o accidente de la sociedad primitiva (1980). La guerra no es intercambio que ha fracasado insiste el antropólogo francés, en contra del discurso del intercambio de Claude Lévi-Strauss. Y si uno desea esclarecer el vínculo entre guerra y sociedad es más del lado de la positividad de la guerra donde se debe indagar. Según Clastres, el ser social primitivo es un ser-para-la-guerra y la guerra, del mismo modo que el intercambio o incluso lógicamente antes del intercambio, es una estructura de la sociedad primitiva. La guerra se encuentra en una posición de anterioridad con respecto a la alianza y remite a un ideal autárquico y de indivisión de la sociedad primitiva.

Aunque los análisis clastreanos contenidos en las *Recherches d'anthropologie politique* que se inscriben en la continuidad de los planteamientos de *La Société contre l'État* parecen hoy un poco reductores, en razón de su carácter finalista y esencialista existe por lo menos un aspecto que sigue teniendo pertinencia, a saber: la relación existente entre guerra, comercio y sociedad. Hoy sabemos que la desaparición progresiva de las guerras de incorporación y de las diversas formas de canibalismo ritual fue concomitante con la aparición de formas de definición identitaria radicalmente nuevas así como con la conexión de las economías indígenas a las redes comerciales capitalistas. Por lo tanto, parece absolutamente legítimo interrogarse sobre los vínculos entre la transformación de la naturaleza de las economías indígenas (a través de la monetarización, la producción masiva para los mercados fronterizos, la participación en el tráfico de esclavos), la formación de unidades sociopolíticas macrorregionales, la emergencia de nuevos *leaders* que combinan y acumulan distintas especies de capital (político, económico, cultural, social, informacional), la cristalización de nuevas identidades y la desaparición de las guerras de captación. La transformación en la natura-

leza de las guerras indígenas (de guerras de incorporación a guerras de pillaje o *razzia*) así como el lugar central ocupado progresivamente por las alianzas políticas y los intercambios comerciales interétnicos deberían incitarnos a reconsiderar, en una perspectiva dinámica, los planteamientos de Pierre Clastres.

DINÁMICAS INTERCULTURALES EN LAS ZONAS FRONTERIZAS

Desde principios de la década de 1980, los estudios etnohistóricos dedicados al estudio de las relaciones interculturales en los márgenes de los imperios han tendido a poner en tela de juicio muchos de los principios y concepciones relativos a la naturaleza de los contactos entre grupos de culturas diferentes. Entregando una imagen más compleja de la dinámica sociopolítica y de la naturaleza de los contactos entre invasores y pueblos autóctonos en la larga duración, los estudios fronterizos han contribuido a correr el paradigma de la guerra permanente que postulaba la oposición entre dos bloques monolíticos y homogéneos, a saber: los irreductibles salvajes, por un lado, y los violentos conquistadores y colonizadores, por el otro. Y de hecho, las cosas son más complejas. Evoquemos brevemente algunos de los aspectos en los cuales la visión otrora dominante de la naturaleza del contacto euro-indígena ha tendido a transformarse.

En primer lugar, observamos que las investigaciones recientes han contribuido a restituir toda su importancia a los fenómenos de mestizaje. La rápida emergencia de individuos, y a veces grupos, que se sitúan definitivamente entre dos mundos y juegan un papel de intermediarios o *passseurs* representa un hecho central de la historia de la conquista y colonización del Nuevo Mundo (Bernand y Gruzinski 1993). El cuidado especial que se ha tenido en dar cuenta de los procesos de mestizaje no quita nada al carácter violento y arbitrario de la conquista y colonización. Tiende más bien a aprehender los hechos de dominación y resistencia en toda su complejidad. Sin la participación de los mestizos (biológicos, culturales y sociales), las empresas de dominación social, sujeción política y explotación económica hubiesen sido, en muchos casos, imposibles. De modo inverso, vemos que los mestizos jugaron un rol crucial en las resistencias indígenas. Transgrediendo sus propias normas y optando por una vida más libre en el seno de las sociedades indígenas, de los *hinterlands*, numerosos individuos tomaron el camino de la transculturación (Giudicelli 2000, Hallowell 1963). Ellos jugaron el papel de mediadores entre indígenas e hispano-criollos, burlaron la máquina colonial y fueron el origen de la producción de efectos perversos o no previstos por los agentes dominantes. Es así como, por ejemplo, los capitanes de

amigos, agentes políticos de la Corona encargados de vigilar a las comunidades mapuche y de contribuir al proceso de normalización o “civilización” de las sociedades indígenas del centro-sur de Chile, se transformaron muy a menudo en consejeros de los caciques más poderosos, casándose con mujeres indígenas de las comunidades que se les había asignado y participando en el desarrollo del comercio ilegal que tendía a reforzar las capacidades bélicas y económicas de los grupos indígenas. Del mismo modo, la existencia de una población flotante de mestizos *vagamundos*, *malentretenidos* y *conchavadores* en las fronteras del Bío Bío y de Valdivia permitió que los mapuche se abastecieran de ganado, armas y vino, a pesar de que las autoridades españolas intentaron controlar los intercambios comerciales a través del asentamiento de ferias y licencias y transformar el comercio en un arma política (Bocara 1999). Notemos que desde la publicación de los primeros trabajos de Nathan Wachtel, y en parte gracias a ellos, las investigaciones etnohistóricas han tendido a alejarse de una visión simplista y reductora de la conquista y colonización en términos de oposición entre dos bloques claramente definidos que habrían obedecido a lógicas políticas y sociales radicalmente heterogéneas sin que jamás apareciera, en los intersticios de la historia, el desorden, lo imprevisto, la transgresión, la mezcla.

En segundo lugar, me parece importante subrayar que el paradigma bélico ha tendido a caer en desuso para caracterizar el tipo de relación existente en las zonas fronterizas. Si bien es cierto que los primeros contactos fueron extremadamente violentos y mortíferos, y que durante varias décadas prevaleció la llamada “guerra a sangre y a fuego” (íntimamente ligada al tráfico de esclavos indígenas), se ha podido establecer que otro tipo de instituciones de conquista y colonización tendieron a sustituir paulatinamente al dispositivo guerrero mientras aparecían nuevos espacios de comunicación. Una vez más no se trata de decir, como lo hacen los estudiosos de la corriente historiográfica de los Estudios Fronterizos en Chile, que la era de la convivencia pacífica reemplazó a la era de guerra. Tampoco se trata de perder de vista el proyecto colonial de dominación y normalización y dedicarse a restituir una visión encantada y depurada del *middle ground*¹². Se trata más bien de separarse de la concepción reductora del poder y de la dominación como pura negatividad que se ejercería fundamentalmente a través de la represión y de la violencia cruda. Pues el poder, como lo demostraron Michel Foucault, Gilles Deleuze y Pierre Bourdieu, sobre todo bajo su forma moder-

¹² Sobre este tema véanse las acertadas críticas del historiador francés Gilles Havard (2004) a los planteamientos de Richard White relativos a la existencia de un *middle ground* en el País de Arriba (*Pays d'en Haut*, zona de los grandes lagos de los Estados Unidos y de Canadá) durante el siglo XVII.

na de ejercicio disciplinario es en gran parte creador y los procesos de dominación y de imposición de un arbitrario cultural se despliegan tanto a través de la coacción como a través de la violencia simbólica y de la participación de los dominados en su propia dominación, vía la interiorización de normas, valores y disposiciones mentales que conforman los *habitus* de clase o étnicos. Así es como conviene enfatizar el hecho de que la guerra no fue el único medio usado por los invasores para sujetar a las poblaciones amerindias. En las zonas fronterizas, vale decir en las zonas donde la conquista por las armas había fracasado y donde se mantenía la soberanía indígena, los europeos mostraron una gran capacidad innovadora. La misión, las instituciones de negociación política (tratados, parlamentos), la educación a través de las escuelas para hijos de caciques, los agentes intermediarios de normalización y control (capitanes de amigos, comisarios de naciones, indios sedentarios, indios amigos), la creación de nuevas formas organizacionales (caciques embajadores, cabezas de las naciones indias), el control del comercio, etc. fueron los dispositivos de saber-poder asentados por los agentes del estado con el fin de civilizar, normalizar, y sujetar a los grupos todavía autónomos. Las fronteras septentrional de México, meridional de Chile, occidental de Argentina, caribeña de Venezuela y Colombia y atlántica de Nicaragua ofrecen numerosos ejemplos de la implementación de un diagrama de poder normalizador que tiende a continuar la guerra por medios políticos. Las misiones, los parlamentos y las ferias no constituyen espacios neutros de la libre comunicación, son instituciones fronterizas que tienen como meta principal establecer un orden. Ellas participan de la elaboración de *la commune mesure*, tienden a producir individualidades indígenas positivas y funcionales así como también a inscribir el poder en los cuerpos y en las almas de los indígenas creando de paso *lo salvaje* en los márgenes del Imperio.

Esta nueva gestión de las resistencias indígenas puede percibirse a través de la transformación del léxico utilizado para caracterizar los actos y movimientos indígenas sobre los cuales los invasores no tienen control. Los indígenas ya no son considerados, como en los primeros tiempos de la conquista, como unos guerreros indómitos que cometen crímenes de *lesa majestad*. Son percibidos como unos ladrones que realizan actividades juzgadas delictivas que tienden a perturbar el orden público. La implementación de dispositivos de poder tales como la misión, el parlamento, etc. se acompaña de la elaboración de un orden discursivo nuevo y de dispositivos de saber que tienen como meta registrar, censar, ordenar, cuadricular, territorializar, vale decir, conocer a la vez que construir el ser social indígena con el fin de poder actuar sobre este último de manera eficiente y positiva. Estos mecanismos estatales contribuyen, sin lugar a duda, a reificar las prácticas indígenas, a simplificar el paisaje étnico y sobre todo a crear etnicidad. Hemos

visto que las categorías étnicas o socioétnicas supuestamente prehispanicas han sido retomadas por muchos estudiosos quienes, a partir del sentido común ordinario, han elaborado un sentido común científico.

Si nos dedicamos ahora a escudriñar el revés de la frontera observamos que el hecho de abandonar el prisma guerrero nos permite también tomar en cuenta los procesos de adaptación de las sociedades indígenas. Pues los indígenas de las fronteras no se parecen en nada al estereotipo del guerrero empedernido que se opone a todo tipo de cambio y que vela por la perpetuación de unas tradiciones inmemoriales. Al igual que los colonizadores, los indígenas demostraron una gran capacidad de creación. De guerreros temibles se transformaron en hábiles comerciantes y negociadores. Su resistencia armada y el mantenimiento de su autonomía les permitió embarcarse en una exitosa reconversión económica y política. Y de hecho, es gracias a su inserción en los nuevos circuitos comerciales, vía la ampliación de su control territorial y su participación en las negociaciones políticas en las cuales se aprovechaban de las tensiones internas de la sociedad colonial-fronteriza y de las rivalidades entre potencias coloniales que estas poblaciones lograron escapar a la dominación, la explotación y la sujeción. Por lo tanto, la resistencia se hizo posible gracias a cambios notables. Basta con citar los casos mapuche, chiriguano, guaycurú, wayú, miskitu, yaqui, apache, comanche, kiowa, iroqués, seminole, cherokee, etc. para darse cuenta de que las resistencias y fronteras indígenas fueron mucho más numerosas de lo que se pensaba en los años 1970. Los espacios americanos bajo control indígena eran, en el momento de las guerras de independencia, extremadamente amplios. Ya hemos dicho que resistencia no significa preservación de una tradición inmutable. Los grupos indígenas que lograron sustraerse al yugo colonial experimentaron transformaciones importantes. Con el fin de escapar a la heteronomía se lanzaron en esta nueva historia que se había abierto con la llegada de los europeos. El invasor, cuyo lugar estaba quizás ya inscrito en el pensamiento amerindio como lo planteó Lévi-Strauss, se volvió efectivamente un elemento estructural de las sociedades indígenas de las fronteras y de las tierras adentro.

Mencionemos finalmente un tercer aspecto que merece ser destacado: el estudio de una zona fronteriza es definitivamente parcial si no se toman en cuenta las otras fronteras frecuentadas por los grupos indígenas y las tan famosas como enigmáticas tierras adentro o *hinterlands*. Sabemos que los efectos de la presencia europea se hicieron sentir mucho más allá de las zonas de contacto. Estos fenómenos de difusión son raras veces considerados a la hora de evaluar los procesos de adaptación y las estrategias de resistencia de las poblaciones indígenas. Sin embargo, si queremos evitar el escollo del etnocentrismo se hace necesario restituir el conjunto de los puntos de

vista y de los lugares a partir de los cuales se contruye el actuar indígena. Más que de frontera parece que habría que hablar de *complejo fronterizo*, pues los indígenas no sometidos evolucionan en distintas fronteras. De hecho, es gracias a la combinación de actividades diversas (guerra, pillaje, diplomacia, comercio) en espacios fronterizos distintos que los indígenas logran mantener su soberanía y autonomía. Beneficiándose de lo que podríamos llamar unas ventajas comparativas varios grupos organizados en redes asientan prácticas sociales discriminantes ofreciendo así no uno sino varios “revés” de la frontera (Adelman y Aron 1999; Boccara 2005, 2002, 1998; Picon 1983). Estas prácticas hubiesen sido imposibles sin la existencia de los *hinterlands*, verdaderos laboratorios de las hibridaciones interindígenas y componente esencial en la estructuración de los nuevos espacios macrorregionales ¹³.

NUEVO MUNDO, MUNDOS NUEVOS

Los trabajos recientes en términos de mestizaje, *middle ground*, etnogénesis y etnificación permiten evitar caer en el culturalismo antropológico, esa forma duradera de esencialismo. No hace falta adherir al individualismo metodológico para ver que la persistencia de ciertas acciones y prácticas rituales depende de la naturaleza de las instituciones y estructuras en el seno de las cuales esas primeras cobran significado y se despliegan. Si las estructuras no son congruentes con un cierto tipo de acción, y si eso tiende a agudizar las contradicciones y tensiones, cabe preguntarse por qué esas primeras tendrían que perpetuarse de manera idéntica a través del tiempo. Los agentes sociales, a pesar de la fuerza o del peso de los procesos de socialización, adaptan sus comportamientos a situaciones novedosas *a fortiori* cuando se encuentran confrontados a momentos de crisis (social, demográfica, ideológica) o a transformaciones profundas en la larga duración. En tales casos la adaptación llega a ser sinónimo de supervivencia material y social. Las leyes y estructuras sociales “son regularidades limitadas en el tiempo y en el espacio que existen en la medida en que las condiciones institucionales subyacentes tienden a permanecer” (Wacquant 1992: 42) ¹⁴. Por lo tanto, no tenemos por qué presuponer la inflexibilidad sistemática de las construcciones culturales que emanan de los procesos de

¹³ Para un estudio ejemplar de las dinámicas interindígenas en varios espacios fronterizos y en conexión con el *hinterland* pampino y nor-patagónico véase Vezub (2005).

¹⁴ “*Les lois et structures sociales apparaissent comme des régularités limitées dans le temps*”

socialización y, sobre todo, su prevalencia en relación a los cambios de situaciones y posicionamientos sociales y políticos en los cuales los individuos y grupos se encuentran en un momento dado de su historia ¹⁵. Por consiguiente, tenemos todas las razones para cuestionar las afirmaciones de algunos antropólogos según los cuales “lo esencial” o “la caja negra” de una cultura se perpetuaría a pesar de unas transformaciones sociales siempre interpretadas como superficiales (Galinier 2000) ¿Podemos seriamente hablar de “caja negra” de una cultura cuando las condiciones materiales y sociales han sido sometidas a cambios radicales y cuando además el estatus social, la inscripción de un grupo social dentro una sociedad mayor y las formas de definición identitaria han sido profundamente modificados? Cabe preguntarse en efecto si este tipo de etnología, reivindicada como tradicional o *vieillotte*, no nos condena a caer en una nueva forma de esencialismo y primitivismo. Pero sobre todo parece poco adecuada para dar cuenta de los fenómenos contemporáneos de reemergencia étnica que se despliegan ante nuestros ojos. En fin, el supuesto arcaísmo de las sociedades llamadas primitivas pareciera ser más bien el arcaísmo real de una cierta antropología ¹⁶.

De hecho, el culturalismo antropológico está íntimamente vinculado al primitivismo, vale decir a esta disposición que conduce al observador a interpretar los mestizajes y cambios como algo superficial cuando solo se dispone de datos parciales con respecto a los contextos anteriores. Confrontado al mestizaje y a los procesos de etnogénesis que conllevan transformaciones en las estructuras cognitivas y objetivas de una sociedad dada, no es raro encontrar el tipo de discurso antropológico siguiente: “esto se parece al mestizaje (o al cambio), tiene el sabor del mestizaje (o del cambio) pero no tiene nada que ver con el mestizaje (o el cambio) porque detrás de la superficie existe un significado escondido y permanecen estructuras simbólicas de fondo”. En contra de ese tipo de discurso, observaré que no solo, de acuerdo al pensamiento existente en algunas sociedades amerindias, “el hábito hace el monje” (Vilaça 1999) sino que además uno puede legítimamente preguntarse por qué razón debería postularse la existencia de estructuras simbólicas de fondo presentes en algún “cielo puro de las culturas” (Sayad 1999).

et l'espace qui existent aussi longtemps que les conditions institutionnelles qui les sous-tendent sont autorisées à durer” (Wacquant 1992:42).

¹⁵ Para un estudio acabado sobre las reestructuraciones sociales y la redefinición del papel de las mujeres en las redes de parentesco espiritual en el Oeste de los grandes lagos entre los siglos XVII y XIX remitimos al libro de Susan Sleeper-Smith (2001).

¹⁶ Para una crítica similar acerca del arcaísmo de una cierta antropología véase Stuart Schwartz y Frank Salomon (2003).

Obviamente, las superposiciones existen. Edward Spicer ya lo demostró con éxito en su estudio pormenorizado del proceso de aculturación de los indios pueblo (1961). Pero además de no representar el tipo aculturativo más común se desarrolla en un contexto específico del que hay que dar cuenta y, finalmente, puede coexistir en una misma sociedad con otros tipos de mezclas (integración, fusión, asimilación) que ocurren en ámbitos diversos (Bloch 1998, Boccara 2000). Desde este punto de vista, Nathan Wachtel ya había mostrado que las reestructuraciones que operan en un sistema social obedecen a ritmos diversos, lo que conduce a la producción de desfases entre los niveles económico, social, ideológico y político. Precisemos para terminar que el análisis histórico-antropológico no tiene por qué ignorar los fenómenos indeterminados, enigmáticos o los objetos híbridos que plantean problemas de fondo. Es por ello que las aproximaciones en términos de mestizaje, etnogénesis y etnificación representan, en mi opinión, un aporte real a la producción de un nuevo conocimiento etnológico y etnohistórico pues, además de permitirnos ir más allá de la dicotomía resistencia/aculturación, dejan definitivamente atrás la perspectiva arcaizante sobre las sociedades indígenas y su devenir histórico. Parafraseando a Pierre Bourdieu diría que las estructuras no se despliegan en el aire sino que son la historia misma, materializada en las cosas y en los cuerpos.

Precisemos para terminar este apartado que el hecho de hablar de mestizaje, *middle ground*, etnogénesis y etnificación no implica afirmar que las transformaciones sociales o la emergencia de nuevas formaciones sociales ocurran a partir del caos o de la nada cultural. La dificultad radica precisamente en la necesidad de entender los distintos sistemas sociales en presencia para dar cuenta de los efectos producidos por el contacto en contextos históricos específicos. Hablar de mestizaje o de *middle ground* equivale a interrogarse sobre la manera en que las estructuras objetivas y cognitivas de distintos sistemas sociales se ajustan, o no, en un contexto preciso de conquista y colonización. En fin, se trata de aprehender la doble historicidad de las estructuras mentales a través de los procesos de ontogénesis y filogénesis. Con respecto a los conceptos de etnogénesis y etnificación solo notaremos que el primero remite a la capacidad de creación y adaptación de las entidades indígenas y a la emergencia de nuevas formaciones sociales (miskitu, mapuche, kiowa, seminole, wayú, etc.). El segundo sirve para caracterizar los dispositivos coloniales (de estado y capitalista) que producen efectos de normalización y espacialización y participan de la creación de lo étnico a través de la reificación de las prácticas y representaciones de las sociedades indígenas (Boccara 2002). Conviene precisar acá que no se pueden analizar los procesos de etnogénesis sin abocarse, en el mismo movimiento analítico, al estudio de los procesos de etnificación (Boccara 1998; García 1996, 1999;

Sider 1994; Taylor 1991; Whitehead 1996, 1992). Etnogénesis y etnificación son las dos caras de una misma realidad. La separación arbitraria de estas dos dimensiones de un mismo fenómeno remite, en última instancia, a la separación impuesta por la división del trabajo y de las competencias entre las disciplinas etnológica por un lado e histórica por el otro.

CONCLUSIÓN

Al adoptar una aproximación en términos de resistencia/aculturación, Nathan Wachtel asentó una grilla interpretativa que dio resultados incuestionables. Hoy las ambiciones de los estudios fronterizos en particular y de las investigaciones en antropología histórica en general parecen, por todas las razones mencionadas en este artículo, diferentes. Si bien es cierto que los fenómenos de resistencia y aculturación se dieron durante la época colonial nos parece que quedan por analizar muchos otros tipos de procesos sociohistóricos: los mecanismos del mestizaje en los márgenes de los imperios, las modalidades de los contactos interculturales y la emergencia de *middle ground* en las zonas fronterizas, la construcción material y simbólica de las fronteras y la génesis de *new peoples* a través de complejos procesos de etnogénesis y etnificación, las hibridaciones interindígenas, etc. Notemos, sin embargo, que al plantear la existencia de una relación dialéctica entre resistencia y aculturación Nathan Wachtel ya había apuntado hacia esta perspectiva de investigación. De hecho, sus trabajos más recientes sobre los nuevos cristianos o marranos (1999) van en esa dirección. Sus análisis sobre las fronteras interiores de la sociedad colonial o sobre el “revés” o el “otro lado” de los mismísimos colonizadores nos indican, una vez más, que es hacia el estudio de la emergencia de nuevas lógicas (religiosa, económica, política) que debemos volcar nuestra energía. Es dable notar que al igual que los marranos, los indígenas de las fronteras americanas no eran grupos dominados en el sentido estricto de la palabra. Evolucionaban entre dos mundos, controlaban amplias redes comerciales, practicaban el tráfico de esclavos y habían hecho de la clandestinidad, del secreto, del contrabando, de la verdad oculta y de la máscara engañosa los elementos esenciales de su identidad y práctica social y cultural. Del mismo modo que los cripto-judaizantes fueron los precursores de una forma de conciencia judía casi laica, la neoindianidad y las estrategias de enmascaramiento desplegadas por los indígenas de las fronteras anunciaban una cierta forma de modernidad.

Para concluir, diría que los estudios etnohistóricos de las últimas dos décadas nos han permitido enriquecer y complejizar notablemente la aproximación que se tenía respecto a las dinámicas políticas y los procesos sociales

y culturales fronterizos. Para resumir mencionaré algunos puntos que me parecen dignos de destacar :

1. Se ha llegado a redefinir la unidad de análisis y se ha planteado que resulta más pertinente hablar de espacio o complejo fronterizo que de frontera *stricto sensu*. Vale decir que para entender las dinámicas políticas que se despliegan en esas áreas de soberanías imbricadas, o de interpenetración de varios espacios políticos, tenemos que ampliar la unidad de análisis al espacio fronterizo entendido como región que abarca varias fronteras y sus *hinterlands*. Por lo tanto tenemos que considerar los mecanismos de integración intra e interregionales de un espacio fronterizo dado y restituir las cadenas de sociedades que participan de la estructuración de ese espacio.
2. Al estudiar un complejo fronterizo se hace necesario dar cuenta de las representaciones que dan de ese espacio las autoridades coloniales pues los sistemas de clasificación, las tipologías y representaciones del paisaje étnico-político que los europeos elaboran constituyen un elemento central en la construcción de la frontera como frontera, vale decir como espacio-tiempo de transición. De ahí la necesidad de analizar los procedimientos de construcción de una visión y división eurocentrada del mundo social indígena.
3. Se hace necesario emprender una etnografía histórica tanto de los indígenas como de los invasores. Los rituales de toma de posesión de las tierras americanas, las estrategias de sometimiento o los dispositivos de saber/poder asentados por los colonizadores son tan importantes para entender las dinámicas fronterizas como las propias dinámicas indígenas. Tenemos que practicar una suerte de vaivén permanente entre los dos lados de una frontera específica pues, en muchos casos, lo que es percibido como un espacio central y desconectado del resto del macro espacio fronterizo por los colonizadores, no es nada más que un punto dentro de la geopolítica indígena global ¹⁷.
4. Los dispositivos de poder/saber no deben ser entendidos como dispositivos de homogeneización sino de normalización y diferenciación. La creación de un espacio cristiano unificado, o de un orden social uniforme, no

¹⁷ Sobre este tema véase el estudio que el historiador Pekka Hamalainen (2001) dedica a la construcción del Imperio Comanche.

pasa por la homogenización social sino por la imposición de una norma social y la implementación de mecanismos de subalternización.

5. Finalmente, el estudio de los procesos de etnogénesis y etnificación a nivel macro no debe conducirnos a menospreciar el análisis microsociológico de la redefinición de las identidades vía la formación de nuevas redes sociales. La identidad social de los agentes individuales y colectivos se define tanto por su inscripción en unidades políticas y étnicas macro como por su posición dentro de un espacio relacional dado. Para evitar la reificación o esencialización se hace necesario dar cuenta de los vínculos entre agentes individuales así como también de la formación de las identidades vía el parentesco o las redes comerciales y políticas. Adoptar una perspectiva macro pero a la vez hilar fino permite reconstruir la doble dinámica en juego en los espacios fronterizos. A nivel macro, una política de imperio y de contrahegemonía que delimita y define grupos o etnias; a nivel micro, una sociedad fluida en la cual existe una gran intimidad y fuertes vínculos entre indígenas, mestizos y criollos. Esa tensión entre la cristalización de las identidades y unidades sociales a nivel macro y la fluidez e interdigitación a nivel micro, entre el paradigma de la alianza por un lado y el de la conquista y subordinación por el otro, se manifiesta en la figura ambigua del mestizo y en la instauración del *middle ground*. Ahora bien, aunque es cierto que los espacios fronterizos son propicios a la formación del *middle ground* no hay que olvidar que siempre permanece una tensión estructural entre la alianza y las ambiciones colonialistas. Las zonas fronterizas son zonas de instauración de un pacto colonial pero donde siempre permanece la voluntad de instaurar una paz hispánica.

Si tuviera que proponer una definición tentativa de la noción de complejo fronterizo me arriesgaría a plantear lo siguiente: un complejo fronterizo es un espacio de soberanías imbricadas formado por varias fronteras y sus *hinterlands* en el seno del cual distintos grupos -sociopolítica, económica y culturalmente diversos- entran en relaciones relativamente estables en un contexto colonial de luchas entre poderes imperiales y a través de las cuales se producen efectos de etnificación, normalización y territorilización y se desencadenan procesos imprevistos de etnogénesis y mestizaje.

Fecha de recepción: agosto 2005.

Fecha de aceptación: septiembre 2005.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1957. *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Adelman, Jeremy y Stephen Aron

1999. From Borderlands to Borders: Empires, Nation-States, and the Peoples in Between in North American History. *The American Historical Review* 104-3: 814-841. Bloomington, Indiana University.

Bernand, Carmen y Serge Gruzinski

1993. *Histoire du Nouveau Monde II. Les métissages*. París, Ed. Fayard.

Bloch, Maurice

1998. *How We Think They Think. Anthropological Approaches to Cognition, Memory & Literacy*. Oxford, Westview Press.

Boccara, Guillaume

1998. *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le Chili colonial. L'invention du Soi*. París, Ed. L'Harmattan.

1999. El poder creador: tipos de poder y estrategias de sujeción en la frontera sur de Chile en la época colonial. *Anuario de Estudios Americanos* LVI-1: 65-94. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-americanos.

2000. Antropología diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político. En Boccara, G. y S. Galindo (eds.); *Lógica mestiza en América*: 21-59. Temuco, Universidad de La Frontera.

2002. Etnogénesis, etnificación y mestizaje. Un estudio comparativo. En Boccara, G. (ed.); *Colonización, Resistencia, y Mestizaje en las Américas*: 47-52. Lima/Quito, Ed. Abya Yala -Instituto Francés de Estudios Andinos.

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: 59-81. Philadelphia, Taylor & Francis.

2005. Independencia económica y resistencia en territorio mapuche. *Boletín del Museo y Archivo Histórico de Osorno* 7: 189-200.

- Clastres, Pierre
1980. *Recherches d'anthropologie politique*. París, Ed. Du Seuil.
- Combès, Isabelle
1992. *La tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani*. París, Ed. PUF.
- de Ovalle, Alonso
[1646] 1969. *Histórica Relación del Reino de Chile y de las Misiones y Ministerios que exercita en la Compañía de Iesus*. Santiago de Chile, Universidad de Chile.
- Galinier, Jacques
2000. Penser hors de soi. Miroirs identitaires en Mésoamérique. *Recherches Amérindiennes au Québec* XXX-1: 9-18. Montréal.
- García, Claudia
1996. *The Making of the Miskitu People of Nicaragua. The Social Construction of Ethnic Identity*. Acta Universitatis Upsaliensis.

1999. Interacción étnica y diplomacia de frontera en el reino miskitu a fines del siglo XVIII. *Anuario de Estudios Americanos* LVI-1: 95-121. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-americanos.
- Giudicelli, Christophe
2000. Guerre, identités et métissages aux frontières de l'Empire espagnol: le cas des Tepehuán en Nouvelle Biscaye au début du XVIIème siècle. Thèse de Doctorat, Université de París III. Ms.
- Hallowell, Irving A.
1963. American Indians, White and Black: The Phenomenon of Transculturalization. *Current Anthropology* 4-5: 519-531. Illinois, University of Chicago Press.
- Hamalainen, Pekka
2001. *The Comanche Empire. A Study of Indigenous Power, 1700-1875*. Helsinki, Helsinki University Press.
- Havard, Gilles
2004. *Empire et Métissages. Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1715*. Septentrion, Presses de l'Université de París-Sorbonne.

- Herskovits, Melville J.
1937. The Significance of the Study of Acculturation for Anthropology. *American Anthropologist* 39: 259-264. Arlington, American Anthropological Association.
- 1958 [1938]. *Acculturation. The Study of Culture Contact*. Gloucester, Mass., Peter Smith.
- Hill, Jonathan (ed.)
1988. *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Illinois, University of Illinois Press.
- Massenzio, Marcello
1994. *Sacré et identité ethnique. Frontières et ordre du monde*. Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Mignolo, Walter
1995. *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality & Colonization*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Picon, François René
1983. *Pasteurs du Nouveau Monde. Adoption de l'élevage chez les indiens guajiros*. Paris, Maison des sciences de l'homme.
- Rabasa, José
2000. *Writing Violence on the Northern Frontier. The Historiography of the Sixteenth-Century New Mexico and Florida and the Legacy of Conquest*. Durham & London, Duke University Press.
- Redfield, Robert, Ralph Linton y Melville J. Herskovits
1936. Memorandum for the Study of Acculturation. *American Anthropologist* 38: 149-152. Arlington, American Anthropological Association.
- Sayad, Abdelmalek
1999. *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Paris, Ed. Du Seuil.
- Schwartz, Stuart y Frank Salomon
2003. Réponse à Claude Lévi-Strauss. *L'Homme, Revue Française d'Anthropologie* 167-168: 315-18. Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Sider, Gerald

1994. Identity as History. Ethnohistory, Ethnogenesis & Ethnocide in the Southeastern United States. *Identities* 1-1: 109-122.

Sleeper-Smith, Susan

2001. *Indian Women and French Men. Rethinking Cultural Encounter in the Western Great Lakes*. Amhrest, University of Massachussetts Press.

Spicer, Edward H. (ed.)

1961. *Perspectives in American Indian Culture Change*. Illinois, University of Chicago Press.

Taylor, Anne-Christine

1991. *Ethnie*. En Bonte, P. et al. (eds.); *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*: 242-244. París, Ed. PUF.

Vezub, Julio Esteban

2005. Valentín Saygüequé y la "Gobernación Indígena de las Manzanas". Poder y etnicidad en la Patagonia Noroccidental (1860-1881). Tesis de doctorado en Historia, Universidad Nacional del Centro. Ms.

Vilaça, Aparecida

1999. Devenir Autre: chamanisme et contact interethnique en Amazonie Brésilienne. *Journal de la Société des Américanistes* 85: 239-260. París, Musée de L'Homme.

Viveiros de Castro, Eduardo

1993. Le marbre et le myrte. De l'inconstance de l'âme sauvage. En Molinié A. y A. Becquelin (comps.); *Mémoire de la tradition*: 365-431. Nanterre, Société d'Ethnologie.

Wachtel, Nathan

1966. Structuralisme et histoire. A propos de l'organisation sociale de Cuzco. *Annales, ESC* 21-1: 71-94. París, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

1971a. *La vision des vaincus. Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*. París, Ed. Gallimard.

1971b. Acculturation et pensée sauvage: l'espace et le temps chez Felipe Guaman Poma de Ayala et l'Inca Garcilaso de la Vega. *Annales ESC* 26-3/4: 793-840. París, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

1974. L'acculturation. En Jacques Le Goff & Pierre Nora (dirs.); *Faire de l'histoire*. Tome I: 174-201. París, Ed. Gallimard.

1990. *Le retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie, XXème-XVIème siècle. Essai d'histoire régressive*. París, Ed. Gallimard.

1992a . Prefacio a *La vision des vaincus*. Ed. Folio histoire.

1992b. Note sur le problème des identités collectives dans les Andes méridionales. *L'Homme* 122-124: 39-52. París, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

1999. Una América subterránea: redes y religiosidades marranas. En Carmagnani M. *et al.* (comps.); *Para una historia de América II. Los nudos 1*: 13-54. México, Fondo de Cultura Económica/Colegio de México.

Wacquant, Loïc

1992. Introduction. En Bourdieu, Pierre; *Réponses*: 13-42. París, Ed. Du Seuil.

White, Richard

1991. *The Middle Ground. Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Cambridge University Press.

Whitehead, Neil L.

1992. Tribes Make States and States Make Tribes. Warfare and the Creation of Colonial Tribes and States in Northeastern South America. En Brian F. y N. Whitehead (eds.); *War in the Tribal Zone. Expanding States and Indigenous Warfare*: 127-150. Santa Fé - New México, School of American Research Press.

1996. Ethnogenesis and Ethnocide in the European Occupation of Native Surinam, 1499-1681. En Hill J. (ed.); *History, Power & Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*: 20-35. Iowa, University of Iowa Press.