

Nuevo Mundo Mundos Nuevos

Debates, 2001

Guillaume Boccara

Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.



Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le CLEO, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Referencia electrónica

Guillaume Boccara, « Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates, 2001, Puesto en línea el 08 février 2005. URL : <http://nuevomundo.revues.org/index426.html>
DOI : en cours d'attribution

Éditeur : EHESS

<http://nuevomundo.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne à l'adresse suivante : <http://nuevomundo.revues.org/index426.html>

Document généré automatiquement le 01 octobre 2009.

© Tous droits réservés

Guillaume Boccara

Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo

«*Le temps est venu pour l'ethnologie de s'attaquer aux turbulences*»

Claude Lévi-Strauss, *Histoire et Ethnologie*

«*Corse, cette île sauvage, est plus inconnue et plus loin de nous que l'Amérique, bien qu'on la voie quelquefois des côtes de France. Point de culture, aucune industrie, aucun art. La*

Corse, sauvage, est restée telle qu'en ses premiers jours.»

Guy de Maupassant, *Le Bonheur*

«*A la pensée des Amérindiens, une sorte de clinamen philosophique paraît indispensable pour qu'en n'importe quel secteur du cosmos ou de la société les choses ne restent pas dans leur état initial, et que, d'un dualisme instable à quelque niveau qu'on l'appréhende résulte toujours un autre dualisme instable*»

Claude Lévi-Strauss, *Histoire de Lynx*

Introducción general

- 1 Ya no es necesario abogar por la colaboración entre historia y antropología en la aprehensión de las dinámicas sociales de los pueblos indígenas del Nuevo Mundo. Pues si nos limitamos a la producción americanista de las últimas dos décadas verificamos la fecundidad de una aproximación que combina los métodos y las perspectivas de las dos disciplinas¹. La idea según la cual se hace preciso devolver toda su espesor sociohistórico a las sociedades indígenas parece haberse impuesto. Del mismo modo, se ha admitido que estas sociedades son tanto el producto de una historia como han sido capaces de desarrollar estrategias de resistencia y adaptación que se inscriben en la continuidad de prácticas y representaciones anterior a la conquista pero que desembocaron también, a través de los múltiples procesos de mestizaje, en la aparición de nuevos mundos en el Nuevo Mundo. Por razones que remiten tanto a la evolución de nuestras disciplinas como al protagonismo de las sociedades amerindias en tiempos de «globalización», la visión que teníamos del pasado de estas formaciones sociales ha tendido a dinamizarse y las perspectivas ahistórica, esencialista y arcaisante han sido en gran parte descartadas. En fin, la producción histórica y antropológica americanista reciente da la sensación de que el historiador y el antropólogo ha sido llevados a edificar un espacio común, una suerte de *middle ground*. Sacando provecho de las ideas avanzadas en las dos disciplinas y forjando nuevos objetos de estudios y nuevos enfoques, el antropólogo empezó a tomar en consideración la historicidad de las configuraciones sociales mientras que el historiador comenzó a prestarle más atención al carácter relativo de las categorías y a la constitución de las identidades colectivas (REVEL, bajo la dir. 1996).
- 2 Desde un punto de vista más general, advertimos que el carácter construido o histórico de las formaciones sociales y de las identidades así como también el dinamismo de las culturas y «tradiciones» han sido ampliamente reconocidos. Pues desde la idea de «tradicción inventada», a la desconstrucción del objeto étnico pasando por la aproximación dinámica de los saber-hacer locales o la toma en cuenta de la historia de «los pueblos sin historia», se manifiesta la voluntad general de escapar a la reificación de las acciones, de las relaciones y de las categorías.
- 3 Importante en Europa y en América Latina, esta nueva disposición con respecto a las dinámicas socioculturales y a los procesos históricos de los pueblos indígenas es también notable en los Estados Unidos. Es así como, a principios de los años 80, la *New Western History* y la *New Indian History* tuvieron entre sus objetivos volver a colocar al indígena en el centro de las preocupaciones. Poniendo en tela de juicio el mito de la «wilderness» y del «vanishing indian», numerosos historiadores y etnohistoriadores estadounidenses rompieron

con la concepción Turneriana de la frontera Pretendiendo escapar al etnocentrismo que caracterizaba la historiografía tradicional, volvieron a leer la historia de los contactos entre invasores y nativos a partir de las estrategias desarrolladas por los propios indígenas y en función de una reconceptualización de la noción de frontera, esta última ya no concebida como un espacio marcando un límite real entre «civilización» y «barbarie», sino como un territorio imaginado, inestable y permeable de circulación, compromiso y lucha de distintas índoles entre individuos y grupos de distintos orígenes². Es dable notar que este interés por los «olvidados» de la historia oficial fue emergiendo paralelamente al desarrollo de las críticas radicales que dirigían los *post-colonial studies* hacia el eurocentrismo de la historiografía occidental. Y aunque no existiera en la «Nueva Historia del Oeste» una crítica epistemológica explícita de la «Historia de tipo occidental», subyace sin embargo en los estudios de esta corriente una voluntad crítica de restituir su «agency» a los grupos subalternos (indígenas, mujeres, negros, etc.)³.

4 Esta disposición hacia una relectura del pasado y del presente de las sociedades nativas ha generado un verdadero cambio de perspectiva que se caracteriza por:

5 (1) tomar en cuenta el punto de vista indígena en la operación de reconstrucción de los procesos históricos coloniales;

6 (2) analizar los procesos combinados de resistencia, adaptación y cambio, dejando atrás la vieja dicotomía entre permanencia de una tradición inmemorial por un lado y dilución de la entidad india via un mecanismo de aculturación impuesta por el otro;

7 (3) prestar atención a la emergencia de nuevos grupos e identidades o de *new peoples* a través de los múltiples procesos de mestizaje y etnogénesis⁴.

8 Finalmente, esta tendencia hacia la re-inscripción de las realidades indígenas en su contexto histórico por un lado y el nuevo interés por las estrategias y los discursos elaborados por los nativos por el otro, han conducido a romper con un conjunto de dicotomías discutibles (mito/historia, naturaleza/cultura, pureza originaria/contaminación cultural, sociedades frías/sociedades cálidas) para buscar en las narrativas y en los rituales indígenas así como también en las reconfiguraciones étnicas y en las reformulaciones identitarias, los elementos que permitan dar cuenta tanto de las conceptualizaciones nativas relativas al tremendo choque que representaron la conquista y colonización de América como de las capacidades de adaptación y reformulación de las «tradiciones» que desembocaron en la formación de Mundos Nuevos en el Nuevo Mundo⁵.

9 Tan aplastante unanimidad no dejará de producir un legítimo sentimiento de extrañeza. Pues si ya no hay contienda es quizás por falta de combatientes. Se hace incluso legítimo preguntarse si acaso el debate no se habría desplazado. Y de hecho, si bien hoy en día los americanistas reconocen tanto la necesidad de estudiar a las sociedades indígenas en su contexto histórico como el carácter masivo del mestizaje y de los fenómenos de etnogénesis, no parecen ponerse de acuerdo sobre el problema de la historicidad de estas sociedades como tampoco se entienden sobre las modalidades del mestizaje y la naturaleza de los cambios. Existen, según mi punto de vista, tres temas relativamente nuevos que parecen animar el campo de la investigación histórico-antropológica americanista actual:

10 En primer lugar, la discusión que se organiza alrededor del asunto de la historicidad de las sociedades indígenas en general y amerindias en particular y que nos conduce a interrogarnos sobre los posibles vínculos entre *historia de los amerindios* (la etnohistoria en el sentido tradicional de la palabra, entendida como reconstrucción del pasado de las sociedades indígenas a partir de documentos históricos de distintas índoles -escritos, iconográficos, arquitectónicos, musicológicos) e *historia(s) amerindia(s)* (la etnohistoria en el sentido antropológico de la palabra vale decir, la manera como los pueblos indígenas piensan y conciben la temporalidad). Esta interrogación, muy presente en los estudios andinos y amazonistas recientes, remite al problema más general de la instrumentalización

u objetivación de la cultura en sociedades sin escritura y/o con concepciones cíclicas del tiempo. Remite también a la manera como estas sociedades concibieron su inscripción en la nueva historia colonial y internalizaron o interpretaron la presencia de los colonizadores.

11 El segundo eje de investigación atañe a la manera de como abordar los cambios y las continuidades. Este segundo punto pareciera inscribirse en la continuidad de un problema que no había sido zanjado durante el debate de los años sesenta y setenta entre historia y antropología. El hecho de que la reflexión alrededor de la cuestión de los cambios y de las permanencias no haya encontrado una solución satisfactoria en el debate anterior, parece en gran parte determinado por la imagen dominante que se tenía en la época de las posibilidades brindadas a los indígenas en una situación de tipo colonial: aculturación o resistencia. Pues al no tomar en cuenta el carácter dialéctico de la relación entre estos dos fenómenos se tendió a concebir la asimilación como el horizonte de la aculturación por un lado, y a la permanencia de una tradición inmemorial como horizonte de la resistencia por el otro. Condenadas a desaparecer paulatinamente o encerradas en un primitivismo eterno: tal sería la alternativa de las sociedades amerindias coloniales. Se consideraba implícitamente que estos dos procesos supuestamente antagónicos se habían desarrollado en territorios distintos y bajo modalidades radicalmente diferentes. El proceso de aculturación se habría dado en espacios conquistados a través de la evangelización, de la normalización jurídico-política y de la explotación económica. En cuanto a la resistencia, la encontraríamos en las zonas fronterizas fundamentalmente bajo la forma de una confrontación bélica con los invasores. Sin embargo veremos más adelante que al concebir la trayectoria histórica de las sociedades indígenas en base a esta dicotomía, se tendió a prolongar de manera acrítica las concepciones imperantes en la época colonial. ¿Como escapar de este callejón sin salida? ¿Permiten las nuevas reflexiones alrededor del mestizaje y del *middle ground* salir de este punto muerto? ¿Podemos, tomando en cuenta los procesos bifacéticos de etnificación y etnogénesis, romper con el estancamiento de la reflexión en torno dicotomías discutibles? ¿Que hay que entender por mestizaje y es esta noción una trampa como aparentemente lo eran las de sincretismo y de aculturación? ¿Nos encierra en una concepción racialista de la historia el uso de la noción de mestizaje? O ¿Conlleva esta noción el peligro de remitir a una época anterior la existencia de tradiciones puras o no contaminadas? ¿Al utilizar las nociones de etnogénesis y de mestizaje estamos dejando escapar lo esencial, las estructuras simbólicas de fondo, las permanencias de las sociedades tradicionales?

12 El tercer problema, que trasciende el campo de los estudios americanistas, remite a las cuestiones formuladas por las distintas corrientes de los *post-colonial studies*. Tiene que ver con las categorías que utilizamos, «nosotros» occidentales, para hablar del Otro, para construir el Otro, para tratar de la Historia del Otro. ¿Representa nuestro discurso, por más científico que sea, unas de las tantas narrativas sobre la historia y la cultura de las otras sociedades? ¿Existe una posibilidad de devolverle protagonismo a los agentes dominados o subalternos? ¿Estamos definitivamente encerrados en el orden de nuestro propio discurso? Veremos que muy a menudo, efectivamente, lo estamos. Pues al no considerar los efectos de los discursos pasados y de nuestros propios discursos y al no interrogarnos suficientemente sobre ciertas categorías que aparecen en los textos que utilizamos como fuente de «datos», prolongamos sin saberlo el etnocentrismo y el doble arbitrario (imposición de un arbitrario cultural y arbitrario de la imposición) que se ubican en la base de toda empresa colonial de explotación, dominación y sujeción.

13 A través del presente trabajo, intentaremos abordar por lo menos dos de los grandes temas que acabo de evocar: 1- el de las denominaciones y categorías, 2- el de los mestizajes y procesos de etnogénesis y etnificación. No pretendemos enfocar estos temas de manera global ni menos aún entregar una respuesta zanjada. Hablaremos de un espacio bien acotado, marginal, casi anodino. El espacio de las llamadas fronteras o límites de los imperios y de las

naciones americanas en formación, principalmente durante los períodos colonial y republicano temprano.

- 14 En base a estas consideraciones preliminares, presentemos el contenido del presente texto.
 15 En una primera parte, analizaremos brevemente lo que supone el empleo de los términos de etnogénesis, etnificación y mestizaje como ruptura con respecto a las aproximaciones etnohistóricas tradicionales. Luego, a través del análisis de la noción de «frontera» intentaremos mostrar que la visión-división del mundo sociocultural indígena elaborada por los colonizadores ha sido retomada de manera acrítica en gran parte de los estudios etnohistóricos. Nos referiremos finalmente a las condiciones sociales e históricas que han hecho posible un cambio de perspectiva en la investigación histórico-antropológica reciente.
 16 En nuestra segunda parte, ilustraremos nuestras afirmaciones a través de la presentación de varios casos concretos de etnificación y etnogénesis que nos remitirán a «espacios fronterizos» del sur, centro y norte del continente americano.

1. De la etnia como esencia a la producción histórica de los sistemas socioculturales.

1 a. Visión y división del mundo social

- 17 Para gran parte de la producción histórico-antropológica reciente, el mayor desafío ha sido de desligarse de falsos arcaísmos, de desconstruir los esquemas anquilosados y etnicista anteriores, con el objeto de aprehender el problema de las identidades indígenas en toda su complejidad y mostrar así de qué modo ciertas instituciones, que han sido consideradas milenarias, aparecen como «el producto de un compromiso histórico entre entidades indígenas y autoridades coloniales» (BENSA & LEBLIC, eds. 2000)⁶.
 18 Tal como lo advirtió Amselle (1987) en una época en que muchos antropólogos se empeñaban aún en construir una etnología exotisante, se trata de invertir la problemática tradicional de la etnia como sustancia, del mestizaje como fusión de razas o de etnias anteriormente puras y de la identidad como creadora de diferencia. En un texto que es pionero en muchos sentidos, el antropólogo francés invitaba a «historizar las representaciones que un grupo se da a lo largo de toda su existencia», a analizar la manera en que «un conglomerado de individuos puede integrarse sucesivamente a un grupo vertical (etnia, nación) y a uno, horizontalmente (clase)» (*ibid.*: 485), y a examinar el nacimiento de las etnias. Lejos de postular la existencia de grupos distintos, a partir de aquí, la interrogación apunta a los procesos de fabricación de las identidades de grupo y a la existencia autónoma que éstas pueden alcanzar a continuación (*ibidem*)⁷.
 19 Los trabajos europeos y anglosajones que han adoptado esta perspectiva, ilustran el carácter cambiante y relativo de las denominaciones y permiten probar que la raza envía a una clasificación social y cultural y no a una categoría biológica⁸. Permiten que surja de modo claro lo absurdo que significa sostener la problemática de la etnicidad como sustancia, ya sea porque el paisaje sociocultural anterior a la conquista parece caracterizarse por la fluidez como porque parte de las etnias que conocemos a partir del siglo XVI son creaciones coloniales (TAYLOR 1994: : 116-117).
 20 De acuerdo con Amselle, sostendría que es conveniente considerar la cultura como un «recipiente», es decir, «como un conjunto de prácticas internas y externas de un espacio social dado que los actores sociales movilizan en función de tal o cual coyuntura política»(1990:12). Se desprende de esto la necesidad para los antropólogos de estudiar las entidades culturales en su contexto y de prestar una muy especial atención a lo que podríamos llamar «el comercio de identidades», las gestiones flexibles e «interdigitadas» de las identidades y los mestizajes de diversa naturaleza. En resumen, la etnia no sale de sí misma. Y si para algunos es una evidencia, es más que nada en el sentido en que la evidencia salta a la vista. Existe, de hecho, una enorme dificultad para desligarse del imperio de un pasado que sobrevive en el presente

incorporado en forma de estructuras objetivas y mentales (BOURDIEU 1982), al igual que la transposición al pasado de realidades actuales contribuye a alimentar los anacronismos.

21 Con el objeto de evitar estos dos escollos, resulta conveniente considerar un hecho esencial para el análisis de las dinámicas culturales e identitarias: las luchas de clasificación que se desarrollan en torno a diferentes grupos amerindios constituyen una dimensión fundamental de toda lucha social, de clase o étnica. Ellas remiten al hecho de saber qué es lo que significa «ser indio» en un momento determinado de la historia. Para tomar un ejemplo sacado de un terreno que me es familiar, diría que la reciente voluntad de imponer el uso del mapuche como único término idóneo y legítimo, encuentra su origen en la ambición política indígena de autodefinirse, de oponerse (cuestionar) a la visión de mundo dominante, de escapar al estatus de indio definido exteriormente como desvalorizante y connotado por el uso del término aparentemente neutro de «araucano» y de releer el pasado indígena a partir de categorías pensadas como propiamente autóctonas. Un trabajo sobre la representación de Si Mismo que adquiere sentido en la operación más general de descolonización del imaginario indígena. Este cambio de perspectiva y de lucha, tanto simbólica como física para imponer una nueva denominación, se inscribe de modo muy evidente en un contexto regional y global específico: el de los renacimientos indígenas y el del pan-indianismo.

22 Actualmente se ha llegado a considerar necesario rehacer casi la totalidad de la nómina de las etnias americanas. Porque si bien los mapuche(s) actualmente ya no son los araucanos, se observa por igual que los wayu(s) ya no son los guajiros, que los nootka del capitán Cook son ahora los nuuchah-nulth, etc. ¡Incluso los famosos kwakiutl, el pueblo del Potlatch immortalizado por Boas y Mauss, han cambiado su nombre: ahora son los kwakwaka'wakw! Es así como cada vez resulta más difícil ubicarse en el espacio geoétnico amerindio global, ya que los contextos cambian, las estrategias identitarias se transforman y las relaciones de fuerza se encuentran trastocadas. Los indios de hoy tienden a revalidar instituciones que se consideraban desaparecidas para siempre, al igual que sostienen que tal o cual institución es una institución tradicional, contrariamente a lo que certifican las fuentes de que se trata de una apropiación que realizaron sus antepasados durante la época colonial. Y por último, nada nos impide pensar que estas luchas de clasificación no se hayan producido por igual durante el período colonial o republicano temprano⁹.

23 Si bien como lo escribe Lévi-Strauss las denominaciones son de poco interés en sí-mismas ya que remiten la mayor parte de las veces a una norma arbitraria (*convention*) (1991: 14-15), haremos notar que las luchas en torno a los etnónimos y heterónimos no es tan desprovista de interés como lo aparenta. Pues en la base del funcionamiento de todo sistema social se encuentra siempre un principio legítimo y dominante de visión y de división del mundo. Parafraseando Bourdieu (2000), diría que la producción de categorías interviene en la construcción del mundo social. Sin embargo, los agentes sociales dominantes que producen estas taxinomias afirman que sus taxinomias son la expresión de la realidad, precisamente a través de la imposición de esas como principio legítimo y dominante de su visión-división del mundo. De este modo le confieren a su visión del mundo social, bien especial e históricamente fechada, un carácter universal y atemporal. Sabemos que la visión del mundo social es el resultado de una lucha y que las luchas entre grupos sociales (clases, etnias, etc.) también son luchas de clasificación. Observemos, sin embargo, siguiendo a Bourdieu, que los diferentes agentes en lucha no poseen los mismos recursos sociales. La repartición desigual de las diversas especies de capital (económico, social, político, cultural) provoca que los diferentes agentes no tengan la misma capacidad de acción con respecto al nivel de denominaciones. De modo que la visión legítima del mundo social refleja el estado de las relaciones de fuerzas simbólicas. Esta permanente lucha simbólica la llevan a cabo los agentes colectivos que se enfrentan en el interior de un campo dado (BOURDIEU 2000)¹⁰.

1 b. La noción de frontera

- 24 Tomemos un ejemplo preciso que nos permitirá avanzar en nuestro tema, el del estatus de las poblaciones amerindias en la historia del Nuevo Mundo. Un vasto problema que abordaré desde el ángulo de las denominaciones, y por lo tanto de las identidades, aplicadas o impuestas a las entidades indígenas.
- 25 De modo general, podemos decir que la preocupación de los conquistadores y colonizadores ha sido siempre la de determinar la existencia de «naciones» (período colonial) o de «etnias» (período republicano) indígenas. Preocupación que encuentra su origen en la explícita voluntad de las autoridades de circunscribir en un marco espacio-temporal específico, y a partir de categorías sociopolíticas bien especiales, entidades concebidas a priori como culturalmente homogéneas, funcionando en un equilibrio estable e inscritas en un espacio de fronteras étnico-políticas bien delimitadas. El espacio indígena total aparece de este modo compuesto de entidades culturales y políticas discretas: dividido rígida y fijamente en territorios o segmentos, habitados por grupos supuestamente dotados de una misma lengua, de una misma cultura y de instituciones políticas, cada una de ellas organizando segmentos.
- 26 Con esto queremos decir que, a causa de las necesidades de la conquista y a través de la utilización de la escritura y de otros dispositivos de poder, los agentes colonizadores, tanto de la época colonial como republicana, observaron y construyeron las realidades amerindias a semejanza de sus propias concepciones sociales, políticas y culturales y tendieron a fijar realidades que estaban en aquel tiempo en movimiento, como también, a acentuar la coherencia cultural, de este modo reificadas, clasificadas y ordenadas (AMSELLE 1990). Esta constatación, trivial, no parece haber impedido que, a pesar de una crítica aparentemente acusosa de las fuentes, parte de los estudios etnohistóricos relativos a las zonas fronterizas hayan retomado representaciones coloniales bastante discutibles¹¹.
- 27 Me parece, en efecto, que por una parte, se adoptaron ciertas categorías de la época colonial de modo acrítico y que, por otra, se traspasaron categorías heredadas del siglo XIX, en especial las de estado y de nación, como si éstas pertenecieran al pasado, contribuyendo de este modo a la construcción de una América indígena en gran parte imaginaria.
- 28 Para resumir, diríamos que tanto la antropología como la historia de las poblaciones amerindias de las fronteras o tierras interiores (*hinterlands*) no conquistadas demostraron durante largo tiempo su etnocentrismo, ya que hasta hace muy poco ha sido fundamentalmente una visión fixista, sustancialista y primitivista la que ha orientado la mayoría de los estudios americanistas. Las nociones de estado y de nación son las que han servido de únicos referentes implícitos para la determinación de las realidades indígenas. Estas sociedades llamadas actualmente nativas o originarias, fueron pensadas a partir de una serie de dicotomías absolutamente discutibles, como modernidad/tradición, pureza original/sincretismo o contaminación, etc.
- 29 Recordemos de modo muy sucinto, dos de las expresiones más netas, a mi parecer, de esta aproximación acrítica y etnocéntrica.
- 30 En primer lugar, en la mayoría de los estudios americanistas se tomó sin ninguna otra consideración la noción de frontera que aparece en los primerísimos escritos de la conquista. Incluso es posible encontrar en los mejores manuales de Historia del Nuevo Mundo la distinción entre centro y periferias. ¿Pero, hubo un real interés en las representaciones a las que remite esta noción de frontera, como en la percepción y en la a-percepción del mundo social que implica y supone dicha noción?¹²
- 31 En la América de la conquista se diseñaron de inmediato dos espacios, tanto reales como simbólicos, que dividían el continente: los espacios conquistados y aquellos no conquistados. Como sabemos, los espacios en cuyo seno se ejerció la dominación colonial corresponden grosso modo a los antiguos imperios o a las así llamadas «grandes civilizaciones», mientras

que los espacios no sometidos, los llamados fronterizos, parecían superponerse a las zonas habitadas por sociedades desprovistas de una organización política centralizada.

32 Sin embargo, considero que para caracterizar estos espacios resulta más apropiado el término de límite que el de frontera, porque el límite es cronológicamente y por lógica lo primero, en el sentido de que los elementos que habitaban a los dos lados del límite son concebidos como heterogéneos y en la medida en que todo el trabajo de sometimiento consiste precisamente en transformar este límite en frontera, es decir, para introducir mecanismos de inclusión a través de «un trabajo sobre la liminalidad dirigido a incorporar al Otro» (MOLINIE 1999). Desde entonces, la misión de los intermediarios consistirá en horadar este límite, que las mismas autoridades coloniales habían establecido al principio, con el fin de unir otra vez los grupos entre sí sobre nuevas bases. Y muy a menudo, la transformación del límite en frontera implica sacrificios, violencias, martirios y batallas rituales. En resumen, los dispositivos coloniales crean al salvaje o a la alteridad radical en los márgenes. Este salvaje es sujeto a un proceso de reificación para ser luego incorporado a través de múltiples mecanismos que encontramos en muchas partes de América. Se trata de una operación fundamentalmente contradictoria de puesta en contacto y de establecimiento de separaciones. El requerimiento, la cruz, la capilla, la humillación de los «hechiceros» indígenas, el discurso sobre los salvajes nómades y antropófagos, todos estos dispositivos deben ser interpretados como ritos de liminalidad et de construcción de la alteridad. Este espacio ritualmente cerrado es un espacio cargado de significado, un espacio arrancado al espacio restante con el fin de imprimirle las marcas de una cultura particular. Los «límites-fronteras» indígenas llegan a ser emblemas de la cultura misma. Se pone una diferencia cualitativa entre un lado y el otro del límite. No se trata necesariamente de una frontera territorial. Es una frontera social y cultural que sirve a identificar un ethnos que no está siempre vinculado a un espacio preciso. El límite separa para luego tender a través de su metamorfosis en frontera a establecer una relación. Tal como lo escribe Massenzio (1994), a quien tomamos prestado este modelo interpretativo, el límite tiende por consiguiente a estimular en un primer momento la afirmación de los particularismos.

33 Al considerar la frontera como un hecho y a las etnias salvajes que vivían allí como entidades que siempre existieron, durante largo tiempo los americanistas han reificado sin darse cuenta los actos de dominación, de construcción simbólica y de delimitación territorial que realizaron los agentes coloniales del estado. A menudo, se ha prolongado y reforzado el fenómeno de reificación de las colectividades indígenas de los límites del imperio, mientras se dejaba escapar el interés de un estudio etnológico de las prácticas y representaciones relativas a las construcciones de los límites y de las fronteras consideradas como ritos de conquista y colonización¹³.

34 En ruptura con esta aproximación, el objeto de la perspectiva constructivista que hemos adoptado consiste en pensar la frontera como un espacio transicional ya que para los agentes colonizadores, estaban destinadas a unir dos espacios simbólicos: por un lado, el conquistado, poblado de personas civilizadas o en vías de civilización, y por otro, el no sometido que representa el caos, la no-socialización de pueblos «sin fe, sin rey y sin ley». Y así, al concebir los márgenes del Imperio como fronteras construidas que tienden a no tener límites, o como dispositivos de civilización reales y simbólicos de reificación, creo que se podrá evitar la ficción de un principio único de bipartición del continente precolonial entre civilizados y salvajes. Conviene señalar que los ritos de conquista generadores de alteridad y de etnicidad tienden, en razón a su carácter violento (guerra a sangre y fuego), a tener efectos profundos sobre los grupos fronterizos. Antes caracterizada por un tejido social muy flexible, las organizaciones sociales tienden a retractarse a la vez que aparecen nuevas unidades políticas. Estos procesos de concentración política, impulsados por la necesidad de resistir al invasor y determinados por la violencia del primer choque bélico, han sido analizados en dos libros

recientes que plantean el problema de la «tribalización» de las entidades indígenas como consecuencia de la conquista militar llevada a cabo por los Estados (HASS, ed. 1990, FERGUSON & WHITEHEAD, eds. 1992, SIDER 1994).

35 Más adelante nos referiremos a varios casos que nos permitirán probar que las «naciones»¹⁴ y las divisiones «étnicas» consideradas como precolombinas son en realidad construcciones coloniales, entidades mestizas que, por una parte, no estaban allí eternamente y que, por otra, fueron el objeto de un proceso sistemático de etnificación. Daremos de inmediato varios ejemplos sacados de las fronteras más famosas del continente americano: el sur de Chile, el norte de México y el Caribe.

36 Cuando los testigos del siglo XVI dicen que los confines del reino de Chile estaban poblados de grupos araucanos «sin fe, sin rey y sin ley», es conveniente advertir que el término araucano tiende a connotar el salvajismo de las poblaciones meridionales no conquistadas. Por lo tanto, en ningún caso debe comprenderse como un etnónimo. Observemos de paso que estas *behetrías*, que los antropólogos rápidamente clasificaron bajo la categoría de «sociedad igualitaria sin estado», pueden ser fuertemente jerarquizadas o, en función del contexto, pueden experimentar notables variaciones morfológicas e institucionales¹⁵. Y por último, y en la misma medida en que la frontera española o criolla representa, según mi criterio, un operador de delimitación del cuerpo social, al igual que lo son las otras supuestas territorialidades autóctonas, pondremos en duda la realidad de las divisiones espaciales que emanan de documentos con el fin de restituir «cadenas de sociedad». Como lo señala muy justamente Jackson (1999), los españoles a menudo crearon en su totalidad distinciones pseudoétnicas.

37 Encontramos este mismo tipo de mecanismo en Nueva Vizcaya donde, a partir de la segunda mitad del siglo XVII, todos los indios rebeldes son clasificados bajo la categoría de tobosos. Es así como William Griffen (1969) retomó este término y transformó a los tobosos en una de las etnias más feroces del norte de Nueva Vizcaya. Sin embargo, como lo demuestra Alvarez (2000) en un estudio reciente¹⁶, los tobosos de la segunda mitad del siglo XVII no representan una etnia sino más bien una categoría política genérica. Y con respecto a los tobosos «reales» de principios del mismo siglo, sabemos muy pocas cosas, y entre estas que no eran los feroces nómades y *tlatoleros* descritos por Griffen sino más bien grupos de horticultores sedentarios bastante pacíficos.

38 Otro caso, el de los Tarahumaras. Cuando Spicer (1962) escribe que es posible distinguir entre los Tarahumaras de las tierras bajas y los de las tierras altas, más belicosos: ¿conviene concluir que existían dos etnias o dos tribus Tarahumaras? ¿O debemos más bien discernir la huella de los jesuitas de la época según los cuales los pueblos salvajes se ubican necesariamente en los montes y en las sierras mientras que los otros, los indios pacíficos, viven en los llanos domesticados? Muy a menudo, la metáfora sierra/llano sirve para decir o crear diferencias étnicas entre grupos indómitos y grupos pacificados¹⁷.

39 Esta misma dicotomía entre gente salvaje y gente dócil funcionó en el Caribe donde la oposición contrastada entre Carib y Aruaca aparece claramente como una construcción colonial temprana. En efecto, tal como lo han demostrado Whitehead (1999, 1996, 1992, 1990) y Dreyfus (1992, 1980-1981), lejos de constituir un espacio compuesto de unidades étnicas discretas que definen identidades rígidas, el Caribe se presenta como un sistema sociocultural organizado en base a extensas redes económicas que abarcaban desde las Antillas hasta la Amazona. Las diferenciaciones culturales e identitarias remiten a la circulación de objetos de oro, de piedras sagradas y de cautivos entre las Antillas, la costa venezolana y el interior de las tierras de Colombia. Estas extensas redes donde los individuos comercian y llevan a cabo guerras de captación de identidad fueron trastocadas por la irrupción europea y los conflictos entre potencias imperiales. Y es precisamente en el nuevo contexto de organización de raids para capturar esclavos que eran luego vendidos a los europeos contra armas de fuego que el grupo de los Carib surge como un protagonista central. Pero nada nos permite hablar de

una oposición contrastada entre Carib y Aruaca antes de la llegada de los Españoles. Una vez más, se trata de reconectar las sociedades indígenas y de interrogarse sobre la emergencia de formaciones sociales y de entidades culturales nuevas.

40 En resumen, los límites y las fronteras constituyen espacios que permitían que los conquistadores y los colonizadores pensarán, controlarán y sujetarán al Otro. Se cometería un grave error al considerarlos como la materialización colonial de un espacio precolombino segmentado y rígido. Como también sería una equivocación considerar estos espacios fronterizos como los últimos bastiones de una América indígena pura e inmemorial, ya que al examinar el lado inverso del límite o el otro lado de la frontera, se observa que es a menudo en estas zonas donde se operan los cambios más radicales. Y por último, es conveniente volver a situar estos espacios en sus dimensiones regionales y continentales. Se trata pues de reconectar las sociedades y las historias que el prisma ideológico colonial por un lado y las historiografías nacionales por el otro contribuyeron a des-conectar (GRUZINSKI 2001, SUBRAHMANIAM 1997). Los indígenas evolucionaban en diversos espacios fronterizos y sacaban un feliz provecho de los antagonismos que se producían entre potencias europeas, al igual que de las tensiones que existían incluso dentro de los espacios coloniales hispano-criollos.

41 Sabemos por ejemplo, que los mapuches recorrían por lo menos cuatro espacios fronterizos: el Bío-Bío, Valdivia, Cuyo y Buenos Aires. Los miskitus se aprovechaban de las rivalidades entre los colonizadores ingleses y españoles y circulaban entre la costa atlántica y el interior de Nicaragua y de Honduras. Los wayu comerciaban con los holandeses y alternativamente hacían la guerra o desarrollaban relaciones comerciales con los hispano-criollos (PICON 1983). Los jumanos de Nueva España septentrional se ubicaban en una situación de «interface» entre los españoles y los indígenas del Texas. Numerosos son los ejemplos que nos conducen a redefinir por lo menos en dos aspectos el enfoque tradicionalmente adoptado en la comprensión de las dinámicas socioculturales en las zonas fronterizas o en los límites del Nuevo Mundo. En primer lugar, conviene llevar a cabo un análisis pormenorizado de la organización cultural del espacio y del simbolismo de las fronteras en las zonas no dominadas. Es lo que yo llamo una antropología de la frontera o de la liminalidad en la conquista. En segundo lugar, se hace necesario restituir el conjunto de los puntos de vista. En otras palabras, debemos deshacernos de la perspectiva etnocéntrica que consiste en estudiar una etnia desde una sola frontera. Pues es precisamente a través del dominio de espacios regionales y del juego entre varias fronteras que los indígenas pudieron escapar a la empresa de colonización y sujeción. Realizar malocas en las estancias argentinas y firmar la paz en Chile, controlar las redes comerciales, la producción y la distribución de los bienes a lo largo de un amplio territorio que unía la Araucanía, las Pampas y el norte de Patagonia tales fueron los mecanismos que permitieron a los indígenas del área pan-mapuche escapar al dominio español y no ser sometido a la transferencia de valor que muy a menudo caracterizó el intercambio desigual entre sociedades indígenas y coloniales (DELÂGE 1991).

42 De este modo podemos afirmar que los límites que se desprenden de los documentos envían a un principio de visión y de división producido por el mundo occidental, y a priori no tenemos ninguna razón para pensar que ellos correspondían a la territorialidad y a las dinámicas identitarias amerindias. El uso acrítico de las fuentes a llevado a menudo a poblar de quimeras el continente americano.

43 La fabricación de estas Américas indias imaginarias se ha visto reforzada por otros dos tipos de fenómenos que sería demasiado largo de detallar aquí, pero que bien merecen ser mencionados.

44 El primero lo constituye el paradigma del estado-nación evocaba anteriormente y que orienta nuestra visión del pasado hacia la determinación de entidades culturales y políticas homogéneas, en cuyo seno las identidades se inmovilizan, se encierran y se definen por la

coincidencia a sí-misma. Este panorama fijista y constreñido de territorialización de la nación, impide pensar la mezcla, las construcciones identitarias interdigitadas (MARTINEZ 1998), la fluidez de identidades múltiples y nomades. En resumen, lo que Amselle (1996) nombró un principio raciológico continua informando la lectura de los pasados tanto nacionales como éxóticos.

45 Nos remitimos ahora a la segunda dificultad que representa una cierta tradición antropológica e histórica que se basa en una gestión discontinuista y «deshistorizante». No contenta de extraer, clasificar, de purificar, con el objeto de desprender tipos políticos, religiosos, étnicos y culturales (AMSELLE 1990) la razón etnológica dominante reduce la historicidad de las sociedades primitivas a una operación de esterilización del devenir histórico (BOCCARA 2000, HILL 1998, 1996, TAYLOR 1988). Según esta tradición antropológica, estas sociedades eran concebidas como sociedades frías, radicalmente diferentes de las nuestras y claramente diferenciadas entre ellas, que sólo se transformaban por contaminación o como una mácula, incluso hasta negarles a veces toda capacidad de innovación¹⁸: no pueden escapar a su ser tradicional, a su destino arcaizante. La alternativa se propone entonces de la siguiente forma: ya sea que estas sociedades entran en un proceso de aculturación (espontánea o impuesta), o resisten encarnizadamente para defender una tradición ancestral e inmemorial. Sólo muy recientemente se han empezado a observar los procesos de etnificación y de etnogénesis y se ha empezado a indagar con respecto a la fluidez de las construcciones identitarias: hay una zona de mestizaje entre resistencia y aculturación, dentro de la cual se desplaza la mayoría de las poblaciones fronterizas.

46 Es así como desde hace poco, ha sido cuestionada esta gran dicotomía que separa por un lado las sociedades modernas y cálidas y por otro, las sociedades tradicionales y glaciales. Las cosas resultan ser mucho más complejas, ya que una misma sociedad puede experimentar variaciones en su modo de «ser en la historia», pasando de una época de gran efervescencia e innovación a otra, de aparente apatía y de rechazo de adaptación. Pero además, es posible que en el seno de una misma sociedad coexistan al mismo tiempo estas dos lógicas, creando así desfases entre la economía, la política, y la religión que alimentan tensiones políticas entre los diferentes agentes tanto colectivos como individuales. Y por último, resulta carente de seriedad considerar estas sociedades primitivas o tradicionales como un todo indiferenciado. Al igual que Maurice Bloch (1998), yo diría que es posible distinguir, en el seno mismo de esta imprecisa categoría de sociedades tradicionales, sociedades platónicas y sociedades aristotélicas. Pero también existen tipos intermedios entre las primeras, platónicas, que consideran que todo está dado ya desde un principio y que la experiencia no agregará nada de fundamental a las verdades primitivas, y las otras, aristotélicas, que piensan que la gente se va construyendo a través del aprendizaje y para las cuales el espíritu, al igual que la arcilla se va moldeando a través de la experiencia. De modo que mientras ciertos campos más móviles y maleables de la sociedad reciben sin inconvenientes la marca del exterior, otros delimitan la persistencia de su ser en la inmovilidad, por lo menos ideológicamente.

1 c. Globalización y cambio de perspectiva

47 Antes de pasar a ilustrar mis palabras con la presentación de varios casos concretos, nos parece indispensable agregar algunas observaciones con respecto a las condiciones sociales e históricas de la producción de este cambio de perspectiva en la aprehensión de las dinámicas socioculturales y de los procesos históricos, con lo que podremos apreciar hasta qué punto los cuestionamientos historiográficos y antropológicos son tributarios de su contexto.

48 Citaremos al desgaire algunos de los numerosos fenómenos que determinaron este cambio de percepción:

49 En primer término, el ocaso del marco mental y político del estado-nación que provocó la pérdida del carácter de evidencia de esta forma ideológica y política (HABERMAS 1998,

- ELIAS 1996)¹⁹. «El estado no es la sociedad» escribía Bakounine (1972:319)²⁰ y la nación debe diferenciarse de modo preciso de otras formas de colectividades históricas y culturales.
- 50 En segundo lugar, la necesidad de explicar y comprender los efectos culturales del proceso de globalización en las construcciones identitarias nos conduce a reflexionar sobre los mestizajes, los flujos migratorios, los cruces y entrecruzamientos culturales.
- 51 En tercer término, el dinamismo político y cultural que presentan las poblaciones amerindias en estos últimos treinta años, invalida la idea de que estos pueblos serían esencialmente pasivos y reacios a cualquier innovación.
- 52 En cuarto lugar, las luchas por los derechos cívicos que se han llevado a cabo en los Estados Unidos y las descolonizaciones, conducen a repensar el asunto de la etnicidad batiendo en retirada la situación de casi-monopolio que gozaban las sociedades occidentales en el enunciado del discurso legítimo y dominante del mundo social. Estas herejías minoritarias, indigenistas o africanas, junto al hecho de incitar al investigador a dar muestras de humildad (porque en realidad no vimos nada de lo que se aproximaba), socavan el poder simbólico de las sociedades dominantes, cuestionan el *nomos* y al mismo tiempo invitan a cambiar nuestra lectura del pasado colonial. La definición de «etnia se forja actualmente desde el interior en vez de ser atribuida desde el exterior» (TAYLOR 1998)²¹. Las antiguas delimitaciones de las entidades culturales tienden a relativizarse y son vistas más como relacionadas con las ideologías dominantes socio-históricamente determinadas que con realidades indígenas reales. En resumen, se tiende a aprehender la cultura no como una cosa sino que como un proceso conflictual y político de construcción de la diferencia (WRIGHT 1998). La polémica con respecto a la autoridad del discurso antropológico sobre los grupos étnicos es, como lo señala Jonathan Friedmann, «la expresión directa de la fragmentación de la estructura hegemónica del sistema mundial» (FRIEDMANN 1992: 332). En realidad es un problema político, de «política de la etnografía» y de «política de la identidad» (*ibid.*, *ibidem*).
- 53 El problema de la redefinición de nuestras categorías no es un asunto específico de nuestras disciplinas, sino que es un problema general de poder y de representación a través de la definición de un nuevo orden mundial que se caracteriza por «la emergencia de numerosas fuerzas que impiden el ejercicio de la soberanía nacional» (APPADURAI 1999: 258). Como señala el mismo autor, «no cabe duda que ha terminado la época en el cual dominaba el sistema de los estados-naciones sin compartir el control (*gouvernance*) internacional». Vivimos en «un mundo definido esencialmente por la circulación», en un mundo en el cual la imaginación informa la vida cotidiana y en el cual «la localidad no es una realidad primaria, inmóvil, un hecho preexistente a todo aquello que pueda llegar del exterior» (*ibid.*: 260). La localidad se produce, «no es un hecho sino que un proyecto»²². Las construcciones identitarias contemporáneas pueden trascender los límites territoriales establecidos o puede fabricarse en el seno de un espacio virtual o desterritorializado. De modo que la gente no tiene entonces necesidad de encontrarse reunida en un mismo espacio físico concreto. Pueden reformular, en el Net, su identidad en función de un espacio africano imaginario e idealizado, como por ejemplo, en el caso del proceso de reafricanización de los negros cubanos, brasileños y americanos (CAPONE 2000, 1999).
- 54 ¿Será tan diferente el mecanismo de fabricación de estas identidades contemporáneas dispersas o desterritorializadas, de aquella colonial, estudiada por Martínez (2000, 1998), de los grupos Chicha, Lipez, Atacama y Humahuaca de la puna salada de los Andes meridionales?²³
- 55 Cuestionar las posibles analogías entre fabricaciones identitarias contemporáneas y mecanismos identitarios amerindios coloniales, de hecho equivale a cuestionar la larga y prejuiciosa desviación por las ideologías vinculadas a la forma Estado-Nación en la aprehensión de las dinámicas socioculturales del Nuevo Mundo. Da la impresión de que el proceso de globalización, dentro del cual la crisis de las categorías antropológicas tradicionales

no es más que un síntoma, nos conduce a una relectura del pasado de las poblaciones indígenas a partir de un marco dinámico y político que integra a la vez las estrategias de los agentes, los contextos sociohistóricos y los sistemas de representación en un momento dado de la historia. Con esto no quiero decir que las nuevas teorías relativas al fenómeno de la globalización sean del todo válidas. Solamente observo que las prácticas socioculturales y las representaciones así como también las interpretaciones vinculadas a este fenómeno nos conducen a pensar desde ahora sin las categorías de etnia definida, de territorio delimitado, de identidad fija, como tampoco con la de cultura concebida como un todo homogéneo, consistente y autónomo (ASSAYAG 1998: 206). Tal como lo señala Assayag en su análisis crítico al libro de Appadurai, *Modernity at Large*, las teorías antropológicas de la globalización y las manifestaciones de la globalización nos conducen a abandonar la perspectiva cultural según la cual «normas y valores estarían localmente compartidas por un bloque de humanidad arraigado en una tierra» en base a lo cual se desarrollaría una identidad primordial (ASSAYAG, *ibid.*, *ibidem*). Del mismo modo, la deconstrucción hecha por los antropólogos de la post-modernidad de las nociones de «primordialismo», «patriotismo» y «localidad», nociones fundacionales para las comunidades y los Estado-Nación, nos permite, después de un largo desvío, releer el pasado colonial (ASSAYAG, *ibid.*: 209). El hecho de que esas teorías analicen la reconfiguración de las identidades individuales y colectivas en un mundo transnacional y que no confundan la globalización con la homogeneización o con un movimiento que iría del centro a las periferias, invita a repensar las realidades coloniales ya no en base a las nociones sin duda reductoras de resistencia, occidentalización, hispanización y aculturación sino más bien a partir de conceptos tales como la hibridación, el mestizaje, la etnogénesis, la metamorfosis²⁴. Sin embargo, y en esto concuerdo con las críticas formuladas por Assayag (1998) y Amselle (2000), no tenemos que perder de vista las estructuraciones de las sociedades y los regímenes de poder que están en funcionamiento. Tal como lo señalan entre otros Gruzinski (1999), Hill (1996), Sider (1994) y Whitehead (1996), los fenómenos de mestizaje, etnogénesis, creación y adaptación culturales son ante todo fenómenos políticos. Remiten tanto a las adaptaciones creativas de las sociedades indígenas como a la compleja obra de construcción de las diferencias por parte de los agentes coloniales. Es este segundo aspecto el que definiremos bajo el término de etnificación y, en algunos casos, etnicización. Y si retomamos la idea de John Locke según la cual la identidad remite fundamentalmente a la consciencia de si-mismo²⁵, podemos entonces observar todo lo que la definición de las identidades debe al contexto histórico y a las relaciones de fuerza que caracterizan un campo sociopolítico dado. Las identidades son ante todo sociopolíticas. Son culturales solamente de modo secundario.

56 Retomando una formulación de Amselle, diría que este cambio de perspectiva no representa un adiós a la antropología. Pues para el antropólogo se trata desde ahora de «remitir la historia al principio de las diferencias tratadas espontáneamente como naturales o milenarias» (BOURDIEU 2000: 54). El error fundamental que se producía corrientemente, fue buscar la base de la identidad en la entidad cultural aislada, cuando ella sólo se encuentra en colectividades históricas asociadas. Así es como resulta absolutamente necesario, condenar definitivamente la concepción primordialista de la entidad cultural que «procede por una identificación previa de las poblaciones a las cuales se les atribuyen rasgos culturales específicos vistos como sus posesiones y cuyo mantenimiento queda garantizado de modo endógeno por el proceso de socialización» (POUTIGNAT & STREIFF-FENART 1995: 192) de modo independiente de los procesos sociohistóricos y de las interacciones sociales. En fin, este trabajo sobre el carácter histórico de las creaciones de y representaciones de las diferencias culturales tiene como objetivo evitar el peligro de naturalización de la cultura.

2. Etnogénesis, etnificación y mestizaje en las fronteras americanas.

- 57 En esta segunda parte, quisiéramos ilustrar lo expuesto anteriormente a través de varios casos concretos de reconfiguraciones étnicas en las fronteras americanas. Pero antes de empezar a recorrer las fronteras septentrionales y meridionales del continente, dedicaremos algunas palabras a las nociones (etnogénesis, etnificación, *middle ground*, mestizaje) que emplearemos.
- 58 De uso poco común en Francia (COMBES & SAIGNES 1991), la noción de etnogénesis es hoy en día empleada con frecuencia del otro lado del Atlántico. Este término hizo su entrada «oficial» en la literatura antropológica norte-americana bajo la pluma de William Sturtevant en un artículo de 1971 titulado *Creek into Seminole*²⁶. En este estudio pionero, Sturtevant mostraba que los Seminole habían emergido en tanto que «etnia» a causa de las múltiples presiones ejercidas por los colonizadores ingleses en el sudeste de norteamérica entre los siglos XVII y XVIII. Según él, es a raíz de la migración de un grupo de origen Creek que luego se mezcló con otros indígenas sureños y con negros fugitivos que surgió esta nueva etnia Seminole. El movimiento de los lower Creek hacia la Florida se habría producido por etapas para finalmente desembocar, a fines del siglo XVIII, en la desvinculación de este grupo de la Confederación de los Creek. Es interesante observar que el término Seminole significa cimarrón o *runaway* en muskogee y que servía también para designar animales o plantas silvestres. Esta nueva entidad que emerge a través de un doble proceso de fisión con la Confederación Creek y de fusión con los indios nativistas Red Stick y los esclaves fugitivos tendrá que enfrentar varias guerras contra las tropas norte-americanas, lo que la llevó a refugiarse cada vez más al sur de la Florida. Según Sturtevant, nos encontramos aquí frente a un caso típico de etnogénesis, es decir de emergencia de un nuevo grupo a causa de la llegada de los europeos.
- 59 Retomada luego por numerosos estudiosos norteamericanos, la noción de etnogénesis experimentó un notable cambio semántico en los últimos tiempos. Pues si para Sturtevant los fenómenos de etnogénesis remitían estrictamente a la emergencia «física» de nuevos grupos políticos, se tiende hoy en día a utilizarla para caracterizar procesos muy diversos de transformaciones no solamente políticas sino que también en las formas de definición identitarias de un mismo grupo a través del tiempo. Al desvincular la noción de etnogénesis de su acepción estrictamente biológica, los estudios recientes pusieron énfasis en las capacidades de adaptación y de creación de las sociedades indígenas y empezaron a considerar la posibilidad de que nuevas configuraciones sociales se dibujaran no sólo a través de los procesos de fisión y fusión sino también a vía la incorporación de elementos alógenos y mediante las consecutivas modificaciones en las definiciones del *Self*. Por otra parte, se considera desde ahora que los procesos de etnogénesis no pueden ser estudiado sin tomar en cuenta los fenómenos de etnificación y de etnocidio que los acompañan (BOCCARA 1998, SIDER 1994, WHITEHEAD 1996, WHITTEN 1976).
- 60 La noción de *middle ground* acuñada por White (1991a) pone énfasis en los hechos de comunicación y en la creación de una cultura común entre los indígenas y los europeos. Se trata de salir del enfoque tradicional y sin duda reductor del encuentro o malencuentro en términos de una simple confrontación entre dos bloques monolíticos, los indios por un lado y los colonizadores por el otro. Pues las múltiples interacciones desembocaron en la formación de nuevos espacios y de nuevas instituciones de comunicación así como también en la definición de nuevas pautas de comportamiento. Producto de la mezcla de distintas «tradiciones», el *middle ground*, concebido como espacio real a la vez que simbólico, es la expresión de la creación de Nuevos Mundos en el Nuevo Mundo. Tenemos aquí una definición de los fenómenos de *Middle Ground* que se aproxima bastante de las características de este *pensamiento mestizo* analizado recientemente por Gruzinski (1999).

61 Observemos que las nociones de etnogénesis, *middle ground* y pensamiento mestizo remiten
a fin de cuenta al mismo de tipo de preocupación: se trata de salir de los modelos rígidos,
etnocéntricos y «etnicizantes» anteriores con el fin de restituir toda su complejidad a la realidad
colonial.

62 Ilustremos ahora nuestro propósito a través de varios ejemplos concretos.

2 a. Los jumanos

63 Siempre ha existido la duda con respecto a la identidad y la cultura de los jumanos. Estos
indígenas, que aparentemente no contaban con ningún tipo de organización sociopolítica
estable, parecía que tampoco poseían territorios de límites definidos de modo preciso.
Evolucionaban como si estuvieran dotados de una suerte de don de ubicuidad en un espacio
extremadamente vasto. Se mencionaba su presencia en Nuevo México, al este de Texas, en
Nueva León, en Nueva Vizcaya y al norte del río Arkansas. Eran de enorme movilidad y
establecían alianzas con los más diversos pueblos, como los «Pueblos», los «hasinai» y los de
«Quivira». La identidad de los jumanos se torna aún más problemática cuando a principios del
siglo XVIII, esta nebulosa étnica se disipa, y esta «extendida nación» desaparece furtivamente,
al igual que como había aparecido, en los intersticios de la historia, sin grandes rebeliones
ni resistencias estruendosas. Ubicuidad, diseminación, pasaje, mezcla y desaparición, son
fenómenos que crean problema.

64 El enigma que presentan los jumanos cuestiona de modo directo nuestras categorías de análisis.
La identidad y la entidad mezcladas de estos indígenas remecen nuestros hábitos intelectuales.
Sin embargo, tenemos que reconocer que no son ellos quienes constituyen un problema, sino
que es nuestra manera de aprehender los mundos mezclados, las identidades múltiples y las
constantes metamorfosis (GRUZINSKI 1999: 19-20).

65 Para liberar nuestra mirada -y con el objeto de resolver el enigma jumano que los mismos
etnohistoriadores contribuyeron a crear- se hace indispensable modificar por lo menos tres
aspectos del enfoque tradicional:

66 En primer lugar, tenemos que considerar esta sociedad en lo que ella es, es decir, una sociedad
compuesta fundamentalmente de *passieurs* o de intermediarios. Luego, debemos pensar la
identidad de estos aborígenes en términos de diferenciación. Por último, conviene interpretar
su desaparición en términos de mutación.

67 A continuación, me referiré brevemente al caso de los jumanos. Pues para estudiar esta
historia en forma detalla, sería necesario abordar las configuraciones y re-configuraciones
étnicas regionales de los llanos del sudoeste entre los siglos XVI y XIX. Lo que resulta
una empresa por demás hazarosa en la medida en que los especialistas de esta región recién
empiezan a descubrir el carácter absolutamente arbitrario de las antiguas parcelaciones étnicas.
Éstas entregaban la imagen de un espacio compuesto de unidades culturales y sociopolíticas
discretas, de fronteras bien delimitadas: los «apaches», los «cheyennes», los «kiowas», los
«comanches», etc. De modo que si evoco aquí el problema jumano, lo hago en especial para
proponer algunos interrogantes en relación a nuestro modo de abordar las etnias²⁷.

68 La antropóloga norteamericana Nancy Hickerson (1996, 1994) propuso recientemente, una
nueva lectura del pasado jumano entre los siglos XVI y XVIII, realizando básicamente el
trabajo de reconstrucción histórica a través del análisis minucioso de las fuentes más ancianas:
de Cabeza de Vaca (1533-1535), Coronado (1541), Espejo (1582-1583), Castaño de Sosa
(1590-1591), Oñate (1598-1601) y Benavides (1630). Es así como determinó las principales
zonas de implantación y las características socioeconómicas de los jumanos. Dispersos en
un vasto territorio, el conglomerado jumano estaba compuesto por grupos cibolos, caguates,
cholomes, otomoacas, tanpochoas, etc. Vivían exclusiva o temporalmente en aldeas en Nuevo
México, o en campamentos situados en los llanos. En otoño, realizaban expediciones de
caza y giras comerciales a los valles del sur y a Texas. Lo que sí es seguro es que estos
indios eran comerciantes y cazadores de bisontes. Hacían circular objetos y cumplían el rol

de intermediarios comerciales entre los indios de Texas (caddoan), los Pueblos y los wichitas de Quivira. La adopción del caballo desde 1570 se produce muy rápidamente, dado el rol central que cumplen estos indios en los intercambios regionales, ya que los caballos, además de acelerar las comunicaciones, duplican su capacidad comercial, aumentan su capacidad de transporte al agregarles una carreta y al mismo tiempo, desarrollan su crianza, lo que les permite luego venderlos como monturas a los otros indígenas.

69 De este modo, lo que distingue a estos indios de otros pueblos de la región es lo que podríamos llamar su «cultura del comercio». Ellos hacen de fase intermedia (interface) entre los pueblos cazadores nómades de las llanuras y los agricultores de los valles del río Grande. Ya que nos encontramos ante la ausencia total de características culturales bien definidas, quizá resulte más adecuado entender el término jumano como una categoría que designa a los comerciantes. Por consiguiente, estos indios se distinguirían de los otros, esencialmente por el tipo de actividad que realizan y no, en función de una supuesta serie de atributos culturales. Bien podría ser que ser jumano se refería a tener el estatus de comerciante, como parece confirmarlo su historia posterior. Pues al ser desplazados de su posición de mediadores y de comerciantes por los «apaches» a fines del siglo XVII, los jumanos desaparecen en cuanto supuesta etnia, para renacer más al norte, pero esta vez bajo el nombre de kiowa, también pueblo comerciante y cazador de bisontes.

70 Por consiguiente, si la identidad social de los jumanos se definía en función de su actividad económica, resulta lógico que la pérdida de su signo distintivo a causa de los cambios en las relaciones de fuerza en la región, haya conducido a la desaparición, conversión y migración de los miembros de este grupo. Aquí vemos ilustrado lo que afirmábamos anteriormente, es decir que las identidades culturales y los mestizajes son ante todo fenómenos políticos que remiten al tejido sociopolítico existente en un sistema regional dado, en un determinado momento de la historia.

71 Los españoles intentaron hacer de los jumanos una nación en el sentido político del término. Reforzaron su rol como intermediarios en las comunicaciones con los indios de Texas con el objeto de crear una zona colchón o como baluarte defensivo contra las invasiones de las potencias extranjeras. En los años 1630-1640 los franciscanos iniciaron sus obras misioneras en la zona de Salinas. En la segunda mitad del siglo XVII, el líder Juan Sabeata, nacido en 1630 en la provincia de Tompiro y que se decía cristiano, fue nombrado «gobernador de los cibolos, de los jumanos y de las naciones del norte» por el gobernador de Nueva Vizcaya. Sin embargo, la intensificación de los raids y de la presencia apache transformó radicalmente las relaciones de fuerza en la región. No era novedad la guerra entre apaches y jumanos. Pero durante todo el siglo XVII, los apaches aumentaron considerablemente su poder militar. Al atacar a los Pueblos, extendieron sus territorios hacia el sur y hacia el este, apropiándose de este modo de los ejes comerciales controlados anteriormente por los jumanos. Los grandes trastornos provocados por las invasiones apaches explican en gran parte la dispersión de los jumanos que además, debe entenderse como una mutación. Como decíamos, mientras que una parte de los jumanos se unieron con los apaches conquistadores, otra emigró hacia el este y participó en la formación de los kiowas. Aliados a los caddoan, los antiguos jumanos reorientaron su comercio hacia el norte en dirección al Missouri. Durante el siglo XVIII, posiblemente bajo la presión de los comanches, los kiowas se instalaron más al norte, en la región de Arkansas, zona ideal para el pastoreo. Es así como los kiowas llegaron a ser los intermediarios comerciales entre los wichitas, los franceses de Luisiana y los indios de los valles del norte. Al igual que los antiguos jumanos, practicaban el comercio, la crianza de ganado y la caza.

72 De esta manera, los jumanos desorganizados, participan con su conversión identitaria a la génesis de una nueva nación: los kiowas, también compuesta, y que mantenía relaciones de intercambio, de alianzas político-matrimoniales con los crow, los mandans, los arikaras y los hidatsas. Y por último, la ironía de la historia, los kiowas se aliaron con los comanches

a principios del siglo XIX, abriéndose de este modo la puerta hacia el sur. Unos cien años después de la partida de los jumanos, los kiowas, sus llejanos herederos, volvían a encontrar las tierras del río canadiense y los espacios texanos y mexicanos.

2 b. Los karankawan

73 Tomemos ahora un ejemplo que ilustra la idea de cambio en la continuidad. Me refiero a la adopción de la misión por parte de los karankawan de la costa central de Texas en el siglo XVIII. Un reciente estudio de Robert Ricklis (1996) nos permite observar el fenómeno de asentamiento de las misiones en tierras americanas desde el punto de vista autóctono. Estos indígenas llamados Cujanes, son considerados en la literatura colonial como extremadamente belicosos. Famosos por haber destruido el fuerte de Saint Louis en 1688 se caracterizan por su rechazo total a toda reducción en las misiones españolas entre los años 1722 y 1780. Luego de la migración del bisonte hacia el norte de Texas, se especializan en la realización de raids en contra de los establecimientos españoles en busca de ganado bovino. Sin embargo, a fines del siglo XVIII, estos indígenas cambian de actitud al aceptar la presencia franciscana. ¿Como conciben los kujanes la institución misional? ¿Y porque, después de un rechazo radical durante más de medio siglo, aceptan que los hermanos se instalen en sus territorios?

74 Mezclando datos arqueológicos e históricos en su análisis, Ricklis muestra que los grupos indígenas efectuaban migraciones estacionales. Reunidos en grandes aldeas costeras en otoño e invierno su principal recurso alimenticio provenía de la pesca. En los meses de marzo y abril, los kujanes se desplazaban hacia el interior para establecerse en pequeñas rancherías dispersas durante el periodo estival. Ahora bien, Ricklis observa que la presencia indígena en la misión de Rosario corresponde precisamente al momento en que se inicia la dispersión de los grupos indios hacia los llanos costeros. Plantea entonces la posibilidad de que la aceptación tardía de la misión pueda ser vista como la integración de esta institución al sistema económico y ecológico indígena, ya que los alimentos distribuidos por los misioneros (carne y cereales) corresponden precisamente a los recursos que buscan los kujanes en esta época del año. Ricklis encuentra una confirmación de su hipótesis en el hecho de que los kujanes hubiesen pedido a los misioneros de instalarse no muy lejos de las costas. Y de hecho el asentamiento de la primera misión de Rosario a unos 70 kilómetros de la costa había resultado en un fracaso. Al penetrar de unos 40 kilómetros más al sur, los españoles hicieron posible que los indígenas integrasen la misión a su ecosistema tradicional. A principios del siglo XIX, los karankawan ya aceptaban de ser bautizados y se decían cristianos. Nos encontramos aquí frente a un caso típico de construcción de un *Middle Ground* y podemos observar que los cambios se cuelean a través de estructuras conocidas. Este cambio en la continuidad permite a los indígenas mantener un *pattern* económico y ecológico prehispánico. Notemos finalmente que se hace necesario situar esta aceptación de la institución misional en las transformaciones del contexto político regional de la época, ya que frente a la nueva amenaza representada por los comanches los karankawan necesitaron protección y buscaron nuevos aliados.

2 c. Los miskitus

75 El tercer caso que recordamos es el de los miskitus, que muestra muy netamente que una identidad colectiva no se reduce a una herencia cultural, sino que se construye como un sistema de distanciamiento y de diferencias en relación a «otros significantes en un contexto histórico y social determinado» (POUTIGNAT & STREIFF-FENART 1995: 192). Proporciona, además, un perfecto ejemplo de etnia como creación colonial y representa un caso de etnogénesis en el sentido estricto de la palabra.

76 La costa centroamericana del caribe, poblada de indios considerados como «belicosos» y pobre en minerales, poco atraía a los primeros españoles que de preferencia se establecieron en la costa del Pacífico²⁸. Recién en el siglo XVII se realizaron contactos regulares entre los indígenas de la región y los nuevos llegados negros e ingleses. De acuerdo a las primeras

descripciones, los indígenas se organizaban en rancherías dispersas. Eran seminómades y de acuerdo a su localización en la costa o al interior, practicaban la caza, la recolección, la horticultura y la pesca. El paisaje lingüístico se caracteriza por su diversidad y parecen haber sido frecuentes las guerras entre indígenas. El bloque de población así llamado «sumu» que habita la región, se divide en varios subgrupos que hablaban dialectos diferentes. La nación miskitu surge del subgrupo de dialecto bawhika del cabo de Gracias a Dios. Según Nietschmann, lo que caracteriza a estos indios y los distingue de otros grupos de la región es su «cultura marítima» (1993: 23-26). Esta precisión tiene su importancia ya que fue precisamente su conocimiento profundo del litoral que hará de ellos los intermediarios casi exclusivos de los ingleses.

- 77 Luego de un breve contacto con los puritanos de la isla de Providencia en los años de 1630 (GARCIA 1999, 1996), un segundo mestizaje biológico se produjo en 1641, con ocasión del naufragio de un barco que transportaba esclavos africanos. Los naufragos que fueron capturados por los indios de la zona del cabo de Gracias a Dios, se asimilaron rápidamente y se casaron con mujeres de la sociedad de acogida. Luego de esta primera incorporación que selló desde su origen la distinción entre zambos miskitus e indios miskitus, la historia parece acelerarse. Numerosos esclavos negros fugitivos encuentran refugio en la costa de Mosquitos. El mestizaje biológico y cultural se intensifica por las relaciones que entrelazan los indios con los bucaneros y los comerciantes ingleses. El servicio doméstico y sexual de las mujeres y ciertos productos locales (carne seca de tortuga, madera, piel de ciervo y de jaguar, índigo, cacao, canoas, goma, etc.) se intercambian por cuchillos, vestimentas, clavos, anzuelos, pólvora, hachas y armas de fuego. La posesión de armas de fuego, la intensificación del comercio con los piratas y comerciantes ingleses y la amplitud del mestizaje, son precisamente los que transformaron el sistema de relaciones interétnicas de la región. En un paisaje etnológico caracterizado anteriormente por su fluidez, se comienzan a distinguir progresivamente dos grandes bloques de población: por un lado los miskitus, guerreros, saqueadores y comerciantes que se encuentran abiertos hacia el exterior y que se adaptan fácilmente a los cambios, y por otro, los sumus, dominados, sometidos a las incursiones de los miskitus en busca de esclavos y poco dispuestos a mezclarse con los nuevos llegados. La formación de estas dos naciones remite por lo tanto fundamentalmente a los efectos de la irrupción colonial. Los miskitus, fuertes por el aporte demográfico externo, mejor armados y abiertos a las nuevas oportunidades que ofrecía el comercio, extendieron progresivamente su dominación al conjunto del litoral que se extiende entre río Negro al norte y río Escondido al sur. La génesis de esta nación, que se manifiesta a través de importantes reestructuraciones en los campos económico y social, se materializa en 1687, luego del establecimiento del reino miskitu bajo impulso de los ingleses. Cuarenta años después de instituir el primer rey, el reino sufre una nueva transformación política. Queda compuesto de cuatro *parcialidades*: dos *zambas*, dirigidas por el rey y un general y dos *indias* a cuya cabeza se encontraba un gobernador y un almirante (GARCIA 2000). Es durante este período que los miskitus, aliados a los ingleses, se convierten en temibles piratas, comerciantes y cazadores de esclavos, cuyo radio de acción se extiende a lo largo del litoral central del caribe y penetra bien adentro al interior del territorio. Atacan por mar y por tierra los villorrios indios y los establecimientos españoles de Honduras, de Nicaragua, de Costa Rica y de Panamá. Entre 1654 y 1743, expediciones anglo-miskitu destruyen en cinco ocasiones la ciudad de Nueva Segovia. El rey miskitu fuerza a los sumu y los rama a entregarle un tributo en canoas, anzuelos y *hawksbill shell*. Ante la imposibilidad de repeler los ataques de los miskitus, las autoridades de la Audiencia de Guatemala y de Nicaragua, después de haber pensado en el puro y simple exterminio y deportación de «*esta clase de zambos compuesta de pocos indios puros, de algunos blancos y mulatos forajidos y de mestizos de negro e indiano*»²⁹, no pudieron impedir que se desarrollara localmente una política de *paz por compra*. Convertidos en cierta forma

en tributarios de los indios, cada año las autoridades locales envían el «*regalo del Rey Mosco*» a los habitantes de la costa de Mosquitos (GARCIA 1999: 104).

78 La penetración miskitu en el interior, el rol de intermediario comercial que juegan entre los sumus y los europeos de la costa y la dominación política y económica que ejercen en la región, contribuyen a que el dialecto miskitu se imponga como *lingua franca*.

79 Entre los fenómenos que permiten explicar el ascenso político y económico de los miskitus, conviene considerar la importancia de la caza de tortuga, cuya carne seca producida en cantidades considerables constituía un componente principal del régimen alimenticio de indios y europeos de las costas caribeñas de América Central, como también de los trabajadores de las plantaciones de azúcar de Jamaica. Y sucede que los *turtlemen* más experimentados de la región eran precisamente los miskitus quienes dominaban esta especie como los indios de los valles norteamericanos controlaban el bisonte y los de la Araucanía y de las pampas, los animales bovinos y equinos.

80 Así es como a principios del siglo XVIII, la economía y la sociedad miskitu se encuentran completamente vuelta hacia el exterior. Retomando el término de Mary Helms (1971, 1969), podemos hablar de la entidad miskitu como de una *purchase society*. Los hombres se ausentaban de sus villoríos durante varios meses cuando realizaban expediciones guerreras y comerciales que los llevaban a lo largo de las costas del caribe centroamericano que en ese entonces dominaban casi por completo. La estabilidad de su alianza con los británicos y su gusto por la cultura inglesa sólo es comparable a la repulsión y al odio que les inspiraban los españoles: «consideran al rey de Inglaterra como su soberano, aprenden nuestra lengua y consideran al gobernador de Jamaica como uno de los más grandes príncipes del mundo» escribe un testigo de la época³⁰.

81 En 1787, cuando los ingleses dejan el litoral, los miskitus son más poderosos que nunca. El rey Jorge II domina la «parcialidad» de los *zambos* entre los ríos Coco y Sandy Bay, y el gobernador Colville Briton se encuentra a la cabeza de la de los *indios*, más al sur. Los conflictos internos que se desarrollan entre *zambos e indios* entre los años 1787 y 1792, bajo un fondo de intervención española, bien merecen ser recordados. Luego de la partida de los ingleses, los españoles intentan dominar el reino miskitu. Como el rey Jorge se encontraba poco dispuesto a tratar con las autoridades de Nicaragua, los españoles tratan de explotar las tensiones existentes entre las dos *parcialidades*. Comprometen al gobernador Briton a devolver a los esclavos españoles que tiene en su poder y frente a su deseo de casarse con una de sus cautivas españolas, le proponen realizar una unión cristiana. Poco después, Briton se convierte al catolicismo y es bautizado en León y se casa con María Manuela Rodríguez. Este bautizo absolutamente político se acompaña de una serie de acuerdos que consideran la liberación de las mujeres españolas cautivas y el ingreso de misioneros franciscanos a tierras indias. Estas medidas que atan de una nueva manera y de modo más restrictivo a los miskitus a una nación extranjera aborrecida, atenta por añadidura contra el comercio de esclavos, provocando el descontento de los *zambos* del rey Jorge y de los súbditos del gobernador. En 1789, Briton es asasinado. El nuevo gobernador de los *indios*, Alparis, sobrino de Briton, reivindica entonces la corona Miskitu. Como «*verdadero indio*»³¹, rechaza la autoridad del rey Jorge al igual que la supremacía de los *zambos* sobre los *indios*. Ante la amenaza que representa Alparis para su «*nación*», Jorge lo hace ejecutar en 1792. Jorge queda así el único dueño de las dos *parcialidades*, unifica el reino miskitu, echa a los misioneros y pone término a las pretensiones españolas de conquistar la *Costa de Mosquitos*. De hecho, el reino miskitu existirá hasta 1860, fecha en la que los ingleses reconocen la soberanía de Honduras y de Nicaragua y dejan definitivamente los territorios costeros. Resulta interesante observar que los miskitus continuarán sintiéndose atraídos por la cultura anglosajona y no se sentirán jamás integrados al estado nicaragüense que a fines del siglo XIX tuvo que recurrir a las armas para conquistar sus territorios.

- 82 Considerándose más civilizados que los criollos y los mestizos del Pacífico, los miskitus dirigirán siempre su mirada hacia el Atlántico. Nacidos del contacto entre ingleses y negros, no corresponden en nada al estereotipo de la sociedad tradicional a la cual nos ha acostumbrado cierta etnología exotizante. El rey Jorge Augusto Federico que reinó entre 1845 y 1864 había estudiado en Jamaica, decía que era más inglés que los ingleses y tenía una biblioteca que contenía, fuera de libros sobre América Central y la costa de Mosquitos, obras de Shakespeare, Byron y Walter Scott de los que él se daba el gusto de citar pasajes a sus visitantes de categoría (GARCIA 1996: 50).
- 83 Luego del golpe de fuerza militar de 1893, el último rey miskitu se exilia en Jamaica. A fines del siglo XIX, el reino ya no existe, pero hasta hoy estos indios no han dejado de cultivar su diferencia, rechazando los elementos culturales y simbólicos hispano-criollos e incorporando aquellos que provienen de la cultura anglosajona. La incorporación de la alteridad en la construcción dinámica de sí mismo se ha realizado de manera selectiva a través de un juego de distanciamiento y de diferencias en relación a otros significantes. La etnia miskitu no ha existido desde siempre y no ha existido jamás como monada cultural. Su génesis y su funcionamiento seguirán siendo incomprensibles si no se toma en cuenta en el análisis la totalidad de los protagonistas, presentes o imaginados. Como tampoco podríamos comprender la historia de esta etnia si sólo la percibiéramos a través de la idea de un largo proceso de desculturación de indios originariamente puros. La identidad miskitu nos remite fundamentalmente a ese pensamiento mestizo cuyos mecanismos intentó demostrar recientemente Serge Gruzinski (1999). Ya que es precisamente en la metamorfosis que se encuentra la verdadera continuidad de las cosas miskitus.

2 d. Los mapuches (reche)

- 84 El mundo de los reches-mapuches también adquiere una mejor comprensión si se lo concibe de modo dinámico, si se lo acepta tal cual es en su realidad polimorfa. También en esto veremos como los efectos de la conquista repercutieron hasta las extensiones más profundas de las pampas, de modo que no podremos darnos por satisfechos con el mero análisis de esta historia en términos de aculturación y de resistencia. Veamos brevemente algunos jalones cronológicos.
- 85 Fue en los años 1550 que se emprende la conquista del centro-sur del Chile actual. Mientras que los territorios situados al norte del río Bío-Bío fueron dominados sin grandes dificultades, la marcha hacia el sur se vio interrumpida por los «araucanos». Estos indios, que en realidad se llamaban reche (la verdadera gente), resultaron ser feroces guerreros. El carácter accidentado del territorio, el rigor del clima y la naturaleza multicéfala de la organización sociopolítica indígena fue un impedimento para que los españoles pudieran establecerse en forma permanente. Sus fuertes eran constantemente atacados, el «camino real» constantemente cortado, de modo que lejos de llevar a una rendición de parte de los indígenas, todo esto no hacía más que reforzar su determinación a no dejarse someter.
- 86 En 1598, es decir, más de cuarenta años después de la primera rebelión general que le costó la vida a Pedro de Valdivia, los indios se sublevaron de nuevo. Esta vez, expulsaron definitivamente de sus tierras al invasor. Los siete establecimientos españoles fueron saqueados y destruidos, ejecutado el gobernador Martín García de Loyola, los españoles fueron obligados a retroceder al norte del Bío-Bío que se instituyó desde entonces en la frontera meridional del reino de Chile. Es entonces que se inicia la «guerra de la maloca». Hasta los años 1655, y a pesar de las tentativas de pacificación política que promovían los jesuitas, los territorios indios fueron objeto de sistemáticas razzias. Fueron aniquiladas sus cosechas, sus siembras y sus chozas, capturados los rebeldes y reducidos a esclavitud y deportados. Frente a lo cual, los indios no se quedaron impávidos. Los reches centrales que habían adoptado ya el caballo, emprenden a su vez *malocas* o *malones* en el territorio enemigo. Es así como la razzia y la crianza de ganado se van diseñando poco a poco como los nuevos polos de la

economía indígena. Los reches se apropian de los animales de las estancias hispano-criollas y de las reducciones de los indios amigos de la frontera. La captura de «piezas» se intensifica. Las mujeres blancas que eran muy valoradas, pasan a ser un símbolo de estatus. Las jóvenes cautivas son integradas a la máquina productiva al igual que los hombres cuando éstos no son sometidos al ritual caníbal o incorporados a la tropa (BOCCARA 1999a, 1998).

- 87 En la segunda mitad del siglo XVII, la dinámica de las guerras hispano-indígenas sufre un cambio. Por causas que resultan muy largas de señalar aquí, las autoridades coloniales fueron adoptando progresivamente otra política de conquista. Y desde entonces se propone pacificar la frontera meridional por medio de la misión y el parlamento (BOCCARA 1999b, LAZARO 1999). Los jesuitas, a quienes se le confía el trabajo de «civilización» de esos «salvajes incorregibles», establecen sus misiones y efectúan correrías. Es el momento de la conquista espiritual en el que florecen capillas y cruces en el territorio «pagano». Al término del siglo XVII, se institucionaliza y tiende a generalizarse, según la terminología de la época, el parlamento o gran reunión política hispano-india, el segundo pilar de la nueva política de pacificación, durante los cuales se llevan a cabo acuerdos económicos, militares, políticos y religiosos. Las autoridades ambicionan reunir en un mismo espacio y durante un tiempo preciso, a la totalidad de las parcialidades indígenas de la frontera y de las tierras del interior.
- 88 Los hispano-criollos van a utilizar estas dos tecnologías de poder, el parlamento y la misión, hasta el fin del período colonial. Pero cuando se producen las guerras de independencia, aún no habían sido conquistadas las tierras situadas entre los ríos Bío-Bío y Toltén. Será el ejército chileno el que cincuenta años más tarde (1860-1883) va a proceder a su incorporación a los territorios de joven estado-nación.
- 89 Luego de presentar este resumido escenario, pasemos a continuación a la historia de este contacto bajo el ángulo privilegiado de los procesos de etnificación y de etnogénesis. En primer término, vamos a observar en perspectiva un hecho masivo que permite comprender la dimensión del cambio que ocurrió en el seno de las poblaciones indígenas entre los siglos XVI y XVIII. Los documentos de los primeros tiempos de la conquista son unánimes: la organización sociopolítica indígena se caracteriza por su dispersión. No existe ninguna institución política central, ningún jefe que ejerza un poder de representación permanente o que exija algún tributo. Tampoco, ninguna coordinación institucionalizada de las diferentes unidades, fuera de la elección de un jefe, el *toki* en período de guerra. La trama social indígena aparece así muy floja y las múltiples parcialidades deben ser conquistadas una a una. Las unidades políticas autónomas que definen las partes más grandes son los *rewe* y los *ayllarewe*, que comprenden una multitud de *quiñelob* o nexus endógamos. Finalmente, estos indígenas se llaman reche.
- 90 Al término del período colonial: desde entonces, los documentos se refieren a la existencia de unidades políticas macro-regionales, los *futamapu* o grandes tierras, que reunían a varios *ayllarewe*. Estas unidades que dividían la Araucanía en tres grandes espacios longitudinales, se caracterizan por su permanencia. Compuesta de varias miles de personas, cada una de estas tierras tiene un gran jefe o *apoulmen* a su cabeza. Los indios de los tres *futamapu* se autodenominan mapuche, y los que pertenecen a una tierra grande consideran extranjeros, *camapuche*, a quienes pertenecen a los otros *futamapu*. Sin embargo, los mapuches de los tres *futamapu* hacen alianza para oponerse a los *wingka*, al Otro máximo, al Español (BOCCARA 1998).
- 91 El contraste es tan fuerte que resulta difícil hablar de reche y de mapuche como de un solo y mismo pueblo. Estos cambios radicales en sus estructuras objetivas y en sus formas de definición identitaria presentan el problema de las continuidades. Sin embargo hay que enfrentar sin temor el problema de los cambios para luego poder determinar la existencia de las permanencias. Como lo escriben Bensa y Leblic (2000: 5), los cambios son los que iluminan las permanencias.

- 92 Recordemos entonces brevemente las transformaciones indígenas y tratemos de determinar los efectos combinados de las presiones exteriores y del movimiento interno que condujeron al surgimiento de una nueva etnia.
- 93 En primer término se hace evidente que el parlamento, la misión y las otras tecnologías del saber-poder (*escuela de indios, caciques embajadores, capitanes de amigos, comisario de naciones*), contribuyeron a fijar las cosas, a reificar las diferencias y a organizar el espacio. El parlamento no es un espacio neutro de la libre comunicación y es mucho más que el lugar de un «pacto colonial» como afirman algunos estudios recientes (LEON 1993, 1992a). Es un espacio de imposición de una norma jurídico-política (BOCCARA 1999b). Es un dispositivo de control de estado. Su objetivo es más el de crear una *commune mesure* que el de reprimir los crímenes de lesa majestad. En primer término, pretende cuadrricular un espacio. Los grupos indios que asisten son clasificados, ordenados y censados. Las parcialidades sueltas deben integrarse de modo permanente a conjuntos más vastos y aunque los caciques presentes tienen derecho a la palabra, pesa más la de los delegados ubicados en lo alto de la jerarquía. En este sentido, es significativo que sólo las declaraciones de los representantes de las unidades políticas superiores hayan sido transcritas en las actas. El parlamento tiende a ser exhaustivo y en la medida en que se hace general, se propone reunir en un solo y mismo lugar a la totalidad de las unidades indias. Los nombres de los caciques son cuidadosamente establecidos y se utilizan las actas anteriores para recordarle a los jefes indios su deber de respetar los acuerdos de paz con las autoridades coloniales que firmaron sus antepasados y parientes.
- 94 Por lo tanto, primer aspecto: el parlamento fija realidades e inmoviliza las identidades. Un indio pertenece exclusivamente a una de las tres grandes tierras. El orden socio-territorial que impone el parlamento se aplicará por igual a este «mosaico étnico» constituido por los así llamados pehuenches, indios de la cordillera. Estos pehuenches que no constituían una etnia homogénea fueron sometidos a un intenso proceso de etnificación en la medida que a través de la designación de delegados y de caciques gobernadores y con la distribución de medallas y de bastones de mando a los supuestos representantes de esta nación, los hispano-criollos crearon por completo esta entidad étnica. La etnificación incluso fue contemporánea a un proceso de *etnicización* ya que los conflictos que oponían a los indios de los Andes septentrionales a los de los Andes meridionales fueron interpretados como luchas fratricidas y hereditarias entre dos etnias, los pehuenches y los huilliches. Sin embargo, las divisiones entre pehuenches y huilliches no remiten en absoluto a distinciones «étnicas» o «culturales»³². La «pehuencheidad» se definía fundamentalmente en función del contexto político, militar y económico de fines del siglo XVIII. Los pehuenches, como grupo político y no como etnia, eran aliados de los españoles. Recibían de estos últimos un apoyo logístico apreciable en sus guerras por el control de las vías andinas de comunicación, de las minas de sal y de lugares de pastoreo. Su nuevo estatus de intermediario y el surgimiento de una coordinación política entre diferentes unidades anteriormente dispersas, terminaron en la formación de una entidad que no existía anteriormente. Las autoridades coloniales contribuyeron en gran parte a la fabricación de esta etnia nombrando al jefe Pichintur *cacique general de la pehuenchada*. En un acto de esencialización que provoca aún muchas víctimas entre los etnohistoriadores (LEON 1999), proclamó la *reconciliación entre ambas naciones*, la pehuenche y la huilliche. Sin embargo, se observa que los así llamados huilliches andinos representaban a fines del siglo XVIII un conglomerado político muy complejo. Constaba de grupos de indios de las pampas, de los llanos de la Araucanía e incluso miembros de la así llamada etnia pehuenche. En fin, se caracterizaban por su ubicuidad. Su presencia es de hecho mencionada en todas las fronteras españolas de la área pan-mapuche.
- 95 Segundo aspecto: el parlamento tiende a inventar una tradición a través de la escritura, tradición que los indios harán suya, reclamando que se llevara a cabo un parlamento a cada cambio de gobierno.

- 96 Y por último, un tercer aspecto, que recuerda los efectos de la razón gráfica en las sociedades de tradición oral que analizó Goody, el parlamento proporciona a los indígenas una representación resumida de la totalidad de su espacio.
- 97 Tanto a nivel de las estructuras cognitivas como en las estructuras objetivas es que operan los mecanismos de reificación, en la misma medida que la convocatoria regular de estas grandes reuniones obligaba a las unidades indias a institucionalizar un mecanismo de delegación de poder. En cierto modo, algunos jefes se convierten en una especie de «profesionales de la representación», se transforman en intermediarios privilegiados y tienden a acumular las diferentes especies de capital. Sabemos que el objetivo de las autoridades coloniales fue la de crear «cabezas». Se trataba de «establecer una equivalencia perfecta entre el representante y los supuestos representados»(BOURDIEU 2000: 100). El *parlamento* se propone crear un pueblo mapuche con el objeto de poder luego substituirlo. Comprendemos entonces el sentido de instituir los caciques embajadores. Estos representantes mapuches en Santiago debían poder comprometerse y comprometer a sus pueblos desde la capital. Incluso las autoridades llegan a pensar en cambiar los parlamentos que resultaban muy caros y políticamente poco rentables, por esta institución. Y en verdad, ¿para qué soportar el placer que tienen los indios por la palabra y tolerar sus «ceremonias salvajes», cuando esta innovación política permitiría tener a mano a los plenipotenciarios indígenas que saben mejor que el pueblo mapuche lo que es mejor para el pueblo, y que sobretodo le entregaría un poder absoluto a los españoles. Las invenciones organizacionales que constituyen el parlamento y los caciques embajadores tienden a crear unidades indias discretas para absorberlas luego en el estado.
- 98 El parlamento funciona, además, como un mecanismo extremadamente poderosos de integración del campo político indígena. Llegó a ser de tan capital importancia participar en él, que los indígenas que lo rechazan fueron expulsados de las esferas de poder³³. Sin embargo, este incontestable proceso de etnificación viene acompañado de una dinámica endógena, ya que si bien los indios de Araucanía participan en la vida política en su frontera septentrional, ellos aprovechan las contradicciones propias a todo espacio fronterizo. Los vagabundos, *conchavadores* y otros «malentretidos» del Bío-Bío intercambian cabezas de ganado robadas y aguardiente por ponchos indígenas. El capitán de amigos, que estaba destinado a vigilar y civilizar a los salvajes, vive de hecho «a la usanza». En cuanto a los misioneros, si los indios los toleran es porque éstos distribuyen bienes y se constituyen en un aliado político capital que proporciona licencias para el comercio fronterizo y puede resultar rentable en el orden espiritual. Pero consentir en la presencia de los misioneros no significa en ningún caso plegarse a la moral cristiana ni a la naciente disciplina capitalista (BOCCARA 1998)³⁴.
- 99 Los indios juegan el juego del parlamento, pero tienen más de una cuerda en su arco. Las fronteras meridionales de Valdivia y las orientales de las pampas les permite hacer la paz por el norte, al mismo tiempo que acometen con razzias otros espacios. A partir de la segunda mitad del siglo XVII los indígenas de la Araucanía integran las inmensas pampas transandinas a su ámbito de operaciones. Cazan al ganado cimarrón, atacan las estancias hispano-criollas y se mezclan con los indígenas de las pampas. La expansión indígena hacia el oriente durante todo el siglo XVIII es contemporánea del movimiento de centralización y de cristalización del poder político. La economía se organiza desde entonces alrededor de tres polos: la razzia, el comercio y la crianza de ganado. El desarrollo de esta economía de depredación, de comercio y de pastoreo viene acompañada por una transformación de la naturaleza de las prácticas esclavistas. Las mujeres robadas hilan y tejen los famosos ponchos. Los hombres y los niños son vendidos en las fronteras o circulan al interior de un territorio indígena que desde entonces se extiende entre los dos océanos. La sociedad mapuche, animada por un poderoso movimiento interno no parece retroceder ante ninguna innovación, salvo que ésta conllevara el peligro de la heteronomía.

- 100 Y es aquí donde calamos hondo en el principio fundamental del funcionamiento de la máquina social indígena: la construcción de sí mismo en un movimiento de apertura hacia el Otro. Sabemos que los reches de los primeros tiempos de la conquista adoptaron muy rápidamente el caballo, diversos cultígenos y el fierro. Y que también incorporaban las cualidades del Otro máximo a través del trabajo ritual en el cuerpo del enemigo capturado en combate. Los jefes mapuches se sentían atraídos por las mujeres *wingka* y los niños que nacían de estas uniones mixtas eran integrados totalmente a la sociedad indígena. Los cautivos experimentaban un proceso de «recheización» forzado. Los misioneros que fueron tomados inicialmente por chamanes y luego secularizados, no pudieron librarse del lugar que los indios les asignaron en su universo mental y social. En el siglo XVIII, los mapuches sacaron tan buen partido del comercio, que la sociedad colonial de la frontera quedó sin ganado porque lo habían cambiado por los ponchos que en ese entonces los indios producían por millares. Los grandes caciques mapuches del siglo XVIII eran generalmente mestizos o *sang-mêlé*. Sabían español, aunque se negaban a hablarlo y cultivaban con distinción el mapudungún. Tenían a la vez nombres mapuches y cristianos, se bautizaban y recibían con honor el título de *soldado distinguido* del ejército real, a cambio por supuesto de un sueldo y de algunos presentes. Enviaban a algunos de sus jóvenes parientes a estudiar al colegio de hijos de caciques de Chillán o de Santiago y se aseguraban de los servicios de un *escribano*. En resumen, los *ulmen* (caciques) mapuches no corresponden en nada a la imagen estereotipada y arcaica del feroz guerrero emplumado que sólo tenía por arma una lanza de caña a la cual habría adaptado, en un acceso de locura innovadora, una punta de fierro!
- 101 Si los contactos pluriseculares y polimorfos con el invasor *wingka* determinaron el surgimiento de la etnia mapuche, observamos que sus efectos se sintieron también, por rebote, al oriente de la cordillera, ya que durante los siglos XVII, XVIII y XIX, se advierte un verdadero trastorno de la configuración étnica pampeana. Los estudios etnohistóricos no permiten aún medir exactamente la dimensión de este fenómeno. Pero sabemos por lo menos que el así llamado proceso de «araucanización de la pampa» consta de varias etapas. A un primer momento de difusión de «elementos culturales» mapuches (lengua, tejidos, agricultura), habría sucedido una verdadera intensificación de los flujos migratorios oeste-este. Lo que es seguro es que la intensidad de la circulación entre los dos lados de los Andes, el establecimiento de redes comerciales, las alianzas político-matrimoniales hacen de este inmenso espacio un laboratorio privilegiado para quien desee analizar los procesos de mestizaje y de etnogénesis en los *hinterlands* americanos. Sólo recientemente ha sido cuestionado el cuadro interpretativo dominante que reposa sobre la hipótesis de un mestizaje unilateral predominantemente araucano (MANDRINI & ORTELLI 1995, ORTELLI 1996). Al igual que ha sido cuestionado el uso de macro-categorías pseudoétnicas como las de tehuelche, pampa y auca (NACUZZI 1998). De hecho, lejos de postular la existencia de cualquier etnia, hay que conocer su proceso de fabricación, más aún si nos encontramos en presencia de territorios sometidos a tales trastornos.
- 102 Es así como los ranqueles del sur de Mendoza y de San Luis no son ni «araucanos de pura cepa» ni oriundos de las pampas. Estos grupos que aparentemente surgieron de un primer mestizaje entre indios andinos de los alrededores de Neuquén con los autóctonos de mamülmapu, hicieron su aparición en la pampa central en el último cuarto del siglo XVIII. Practicaban la crianza de animales y mantenían en sus campamentos centenares de cautivos (indios y no indios). Unían una política de aproximación con las autoridades coloniales a la empresa maloquera. Uno de sus más famosos caciques, Llanquetruz, tenía una esposa blanca y numerosos consejeros cristianos. Baigorrita, otro de sus jefes, era un mestizo de madre criolla. Incluso existía un cierto cacique Blanco, de ojos azules y barba rubia. La unidad sociocultural de estos indios, tal como la concibe tradicionalmente la etnohistoria, acarrea problemas ya que en 1781, Zizur menciona dos poblaciones, los «ranquichules» y los «peguenichis» en la zona de

Salinas (FERNANDEZ 1998: 66). ¿Sería posible que treinta años después de su emigración, los indios andinos continuasen cultivando su especificidad? Y si hubiese sido así, ¿por qué persiste esta diferenciación?

103 Por otra parte, sabemos que la práctica intensa de la esclavitud, la incorporación de refugiados chilenos patriotas y realistas, de unitarios, montoneros y otros fugitivos hicieron que la distinción entre ranqueles y gauchos resulte difícil de establecer. Al igual que muchos otros aspectos similares del proceso de mestizaje que experimentaron los cherokees de América del norte (DELANOE 1982, PERDUE 1979), la etnogénesis de los ranqueles nos obliga a abandonar nuestras categorías tradicionales, sobretodo cuando sabemos que estos indios, a través de su participación en los parlamentos (1794 en Lloucha al sur de Mendoza y en 1799 en Mendoza con el comandante de la frontera Juan Francisco Amigorena) experimentaron los efectos de etnificación al que nos hemos referido anteriormente: Amigorena entregó un pasaporte a los indios y designó a Carripilon «cacique gobernador principal caudillo de la nación Ranquelche» (FERNANDEZ 1998: 84-85). A partir del gobierno de Rosas se acompaña la etnificación (proceso por el cual se cristalizan elementos culturales y políticos anteriormente fluidos) de un proceso de etnicización, es decir, de lectura de la realidad social y política a partir de un prisma racial y étnico-cultural. La conquista del desierto convertirá a los indios enemigos del joven estado-nación en indígenas de origen chileno. Guerra de limpieza y de consolidación de territorios argentinos, la conquista del desierto se realizará como guerra de independencia. De cierto modo, podríamos decir que se nacionalizó como chilenos a los indios enemigos. Por último, en los años 1878-1879, acelerando la instauración de un cuadro jurídico único, las autoridades argentinas obligaron a los indios a repensar sus instituciones al igual que su relación con el territorio. En la medida en que los tratados firmados entre caciques y autoridades comprometían al conjunto de los miembros de una supuesta nación india, los jefes debían vigilar a sus miembros. En caso de que los indios sueltos violaran el tratado, se tomaban represalias contra toda la nación y sus representantes. Como es de suponer, no fueron pocos este tipo de accidentes y es así como Roca justificó la guerra contra los ranquelinos, guerra que terminó en 1880 con «*la desaparición de la raza ranquelina*»³⁵.

104 Es necesario precisar que la modificación del contexto económico jugó un rol crucial en la recomposición y en la rigidificación de la configuración étnica de las pampas. La extinción del ganado cimarrón y la expansión criolla de la crianza de ganado convirtieron al territorio en un asunto central. No se trataba ya de tener el acceso a los recursos de ciertos espacios de límites inciertos, sino que de determinar los derechos de propiedad de territorios desde entonces claramente delimitados. Como lo ha demostrado muy certeramente Kristine Jones, la construcción del estado nacional argentino bajo Rosas se acompañó de una sedentarización de los grupos indios (JONES 1984). A la trashumancia estacional y a la multiplicidad de grupos domésticos se fueron substituyendo progresivamente entidades políticas sedentarias. Cambió la naturaleza del poder que ejercían los caciques y aparecieron poderosos cacicatos. El territorio ya no tenía sólo un valor de uso, sino que tenía un valor en sí. Luego de las campañas que Rosas llevó a cabo a principios del año 1830, las sociedades indígenas se establecieron en territorios relativamente bien circunscritos cuyos derechos fueron reconocidos en diferentes tratados. El paisaje geoétnico amerindio, anteriormente caracterizado por la movilidad, se fijó y se llegó a distinguir en función de criterios étnicos, los indios de las Salinas Grandes, los tehuelches de río Negro, los voroganos, los indios del país de la manzana, los ranqueles, etc. Desde entonces, todos estos grupos fueron identificables y se registraron a sus caciques. Los conflictos que los oponían eran desde entonces interpretados en términos étnicos y se hicieron de ellos entidades culturalmente distintas. Estas técnicas e ideologías de sustancialización que tienden a crear fetiches y a fijar las identidades, se acentuaron entre 1860 a 1880 terminando en una representación extremadamente simplificada del paisaje etnológico de las pampas y de

la Patagonia en tres grandes unidades: los pampas, los tehuelches y los araucanos. Sabemos que esta tripartición constituirá el punto de partida de muchos estudios etnohistóricos.

105 En cuanto a nosotros propondremos la siguiente hipótesis: si admitimos que estas diferencias étnicas son el producto de una historia y que antes de que se dibuje un paisaje cultural hecho de segmentos, prevalecen «cadenas de sociedades» y espacios sociales configurados en base a redes de identidades interdigitadas, parece entonces más apropiado interpretar la formación de estas unidades en función de un sistema de transformación en el cual el operador sería la intensidad de los lazos de dependencia política y económica de los diversos grupos frente al mercado y al poder colonial³⁶. Una simple hipótesis, por supuesto, pero que los recientes estudios de los etnohistoriadores argentinos tienden a confirmar³⁷.

106 De este modo para explicar la formación de las etnias de Araucanía, de las pampas y del norte de la Patagonia hay que tomar en cuenta una multiplicidad de causas. Las etnias mapuche, ranquelche, pehuenche o huilliche, no son materiales preconstruídos, sino que son el producto conjunto de diversos ajustes coloniales y surgen luego de la aparición de nuevas necesidades económicas y políticas.

107 Antes que los dispositivos de poder y las tipologías trazadas por los colonizadores produjeran sus efectos, estas unidades sociales amerindias se situaban en un continuum sociocultural, de modo que lo que podríamos llamar la «mapuchidad», la «ranquelidad», etc., no son posibles de definir fuera de las relaciones de fuerza de las épocas estudiadas. Como lo afirma Bensa (2000: 11), ninguna investigación etnológica puede ahorrarse un trabajo histórico. El registro de identidades, la puesta en marcha de mecanismos de delegación de poder, la territorialización de las unidades sociales, la determinación de los atributos culturales, en resumen, todas las innovaciones políticas, contemporáneas a la formación del estado burocrático moderno y de la expansión capitalista, se sitúan en la base de la invención de muchas de las culturas indias supuestas tradicionales. Como lo advierte Amselle para el caso africano, la razón etnológica dominante no ha hecho más que prolongar estos cortes realizados por los administradores coloniales y por los padres de los jóvenes estados-naciones latinoamericanos. Los especialistas, no sólo han estado ciegos a los procesos de etnificación, sino que casi no han tomado en consideración la facultad de innovación de las así llamadas sociedades tradicionales, reconociéndoles como mucho, a las más primitivas y rebeldes, una notable capacidad de resistencia. Recién comenzamos a descubrir que «nada es menos tradicional que una sociedad primitiva» (AMSELLE 1990: 57) y que todo lo que es diferente a nosotros no es necesariamente exótico, tradicional, desconectado o fuera de la historia (THOMAS 1998).

A modo de conclusión

108 Más allá de la diversidad de los casos y contextos sociohistóricos abordados aquí, nos parece posible sacar algunas enseñanzas generales en cuanto a las modalidades del contacto euro-indígena así como también acerca de la lógica social que parece manifestarse a través de las experiencias miskitu, mapuche y jumano.

109 En primer lugar, haremos observar que estos ejemplos ilustran de manera concreta lo que avanzaba en mi introducción en términos generales, a saber que algunas etnias amerindias son producciones coloniales que emergieron a través de un doble proceso de etnificación y etnogénesis. Los múltiples registros, los parlamentos y tratados, la delegación del poder político, la imposición externa de identidades fijas, todo lo que llamaría los dispositivos de saber-poder, contribuyeron de manera capital en la etnificación de esos grupos³⁸. Sin embargo, y parafraseando a Foucault (1991), haré notar que si bien los agentes coloniales sabían lo que hacían y porqué lo hacían, no pudieron medir las consecuencias de lo que hacían. En otros términos, se puede afirmar que estos dispositivos de reificación produjeron efectos perversos, en el sentido que Boudon (1977) da a este término. Las construcciones pluriétnicas

pan-mapuche, las dinámicas socio-económicas y guerreras vinculadas a la emergencia de la entidad miskitu, la metamorfosis de los jumanos en kiowas, constituyen fenómenos que no fueron previstos por los colonizadores. Son estas adaptaciones y resistencias creadoras de transformaciones que trascienden a menudo las conciencias individuales las que llamo etnogénesis. Esta misma constatación, pero considerada ahora desde el punto de vista de las formas de definición identitaria y de las identidades étnicas, nos permite apuntar hacia la existencia de una relación dialéctica entre la definición interna de un grupo y la categorización externa. Las identidades no son fijas, sino que resultan ser el objeto de negociaciones y de reformulaciones (GARCIA 1996: 29). Es así como las trayectorias históricas de los mapuches, miskitus y jumanos demuestran que los colonizadores, a través de sus sistemas económicos, políticos y religiosos, se volvieron un elemento estructural de las sociedades indígenas de las fronteras. Sin los invasores, tales sociedades nunca hubieran existido. Es por ello que para re-encontrarnos con estas sociedades de las fronteras, se hace necesario mantenerse lo más cerca posible del contexto sociohistórico. Pues es sólo a través de un análisis *terre à terre* que podremos evitar los escollos etnocéntricos y esencialistas que marcaron las investigaciones etnohistóricas hasta hace poco. Conviene desconstruir el objeto étnico a través del estudio de las imágenes que se han aplicados a estas sociedades en distintos momentos de la historia. Hacer estallar el carácter de evidencia del objeto étnico es demostrar su naturaleza fundamentalmente relativo. Conviene también adherirse lo más posible a la realidad con el fin de evitar el «occidentalismo» (ROTTER 2000), esta nueva forma de esencialismo, que consiste en darle al proceso de colonización una coherencia ficticia y a la sociedad colonial un carácter monolítico que nunca tuvo. Mantenerse pegado al contexto nos lleva finalmente a rechazar la *univocidad* y el *culturalismo* de ciertas concepciones del mestizaje. La transferencia de tecnologías, la circulación de objetos y personas o la adopción de elementos exógenos no se efectuaron en un sentido único, desde las sociedades coloniales «euro-criollas» hacia las sociedades indígenas (ALBERRO 1992, ARES & GRUZINSKI, eds. 1997, BERNAND & GRUZINSKI 1992). Del mismo modo y en contradicción con la perspectiva culturalista queremos insistir sobre el hecho de que el mestizaje remite ante todo a fenómenos políticos. Las mezclas, hibridaciones y transformaciones socioculturales no son un asunto de esteta. Los individuos y grupos no mezclan las cosas por el placer de mezclarlas. Lo hacen por razones de supervivencia física y social. El mestizaje constituye «*a crucial domain of struggle*» (SIDER 1994: 120). Decir esto significa recolocar al conflicto y a la violencia en el centro de los procesos de socialización (BLOCH 1997, LORAUX 1997, SIMMEL 1995). Supone también reconocer que las identidades están siempre en movimiento y dependen del contexto, del momento de la vida social y de la naturaleza del contacto. Conviene pensar la relación con el exterior como un elemento estructural de la reproducción interna de una sociedad. En otros términos, no se puede pensar la construcción del *socius* sin lo que Bloch llama la «*violence en retour*», es decir la conquista «*en retour*» de la vitalidad externa en la segunda fase del establecimiento de un orden social trascendente y legítimo (BLOCH 1997: 129, 157, 192-193, 204-206).

- 110 En segundo lugar, insistiremos sobre el carácter fundamentalmente relativo de las categorías de ascripción en el sentido de que estas dependen de la perspectiva adoptada. Según la documentación oficial, los indígenas rebeldes de las Pampas son «araucanos». Son pensados y clasificados como invasores. De suerte que la categorización de esos indios remite a la manera como la nación argentina se construyó y se imaginó pero en ningún caso a una realidad indígena que pre-existiría (por lo menos en esos términos) a la elaboración de la mitología nacional argentina (JONES 1984, cap. 7). La manera como esta nación se imaginó contribuyó al doble proceso de reificación del indio colonial y de «invisibilización» del indio republicano. Como lo demuestran los recientes estudios de Quijada (1999, 1998), la «conquista del desierto» representó una operación de exclusión real y simbólica de los indios

del territorio nacional. Por lo tanto no es una casualidad si reaparecen, en el contexto actual de pan-indianismo y de globalización, entidades étnicas que muchos pensaban desaparecidas para siempre: algunos grupos mapuches argentinos, aunque aculturados desde un punto de vista antropológico tradicional, reivindican con vigor su identidad indígena. Los huarpes, invisibles desde más de dos siglos, vuelven a aparecer en la escena de San Juan en el nuevo contexto de integración del Mercosur que tiende a generar un espacio económico transnacional. Las comunidades neo-huarpes pretenden situarse en la continuidad aborígen de Cuyo, denuncian el proceso de invisibilización de que fueron víctimas y ponen en tela de juicio las delimitaciones territoriales rígidas que condujeron a la desarticulación de las redes de intercambio transandino. La ironía de esta historia es que estos neo-aborígenes comparten ahora el mismo interés que los grandes empresarios San Juanino en cuanto a la revalidación de espacios regionales transnacionales (ESCOLAR 2000). La producción de lo local se encuentra revigorizado en el nuevo contexto de globalización y en un período en que el marco estatal y nacional parece ser inadecuado, rígido y artificial (BOCCARA 2000)³⁹.

111 En tercer lugar, nos parece que las trayectorias históricas de las sociedades mapuches y miskitus entre los siglos XVI y XIX remiten a una forma bien específica de inscripción en las dinámicas coloniales que Helms (1969) definió bajo el término de *purchase society*⁴⁰. Aunque la propuesta de Helms no tuvo posteridad, creemos conveniente reconsiderarla ya que estas sociedades de las fronteras representan un tipo bastante interesante de vinculación total con los mercados coloniales acompañado de la preservación de la autonomía política. Nos encontramos frente a unas sociedades que combinan en menor o mayor grado la organización de razzias, la producción masiva de bienes para los mercados coloniales, la esclavitud, la diplomacia, la incorporación de un número considerable de individuos alógenos y el expansionismo territorial. A través de la estructuración de este complejo económico-bélico, estos grupos logran escapar a los tres pilares de la empresa colonial, a saber: la explotación económica, la dominación social y simbólica, la sujeción política⁴¹. Correspondería profundizar en el análisis comparativo de estas dinámicas fronterizas de las que emergieron entidades territoriales extremadamente potentes y marcadas por el cosmopolitismo.

112 En cuarto lugar, haremos notar que los casos analizados aquí permiten destacar la existencia de una lógica social específica cuyo principio sería la incorporación del Otro en la construcción dinámica de Si-Mismo. De suerte que para los mapuches, los miskitus o los jumanos, el Otro no aparece como un límite sino como un destino (VIVEIROS DE CASTRO 1993). Sea bajo la forma de la antropofagia ritual, de la esclavitud, de la guerra, del comercio, de las alianzas matrimoniales o de la adopción, es esta lógica mestiza la que produce lo indígena. Es a través de mecanismos sutiles de diferenciación y de incorporación que se juega la fluidez de las identidades indígenas de las fronteras consideradas aquí. Esta lógica mestiza de apertura al Otro aparece como una dimensión fundamental del pensamiento de estos grupos. En fin, lejos de ser frías, estas sociedades resultan ser extremadamente calientes. Parecen animadas por un perpetuo desequilibrio dinámico a la vez que se nutren de una filosofía caliente (LEVI-STRAUSS 1991: 316-317). Sin embargo, y para no caer en otro tipo de esencialismo (NAEPELS 2000), diría que es en la génesis dinámica de la acción que debemos buscar la manera como estos grupos lograron dar formas indígenas al mestizaje (LENCLUD 1998)⁴².

Bibliografía

ABAO, Alberto G.

1993. *La frontera del Chaco en la gobernación del Tucumán (1750-1810)*. Universidad de Cádiz.

ABLER, Thomas S.

1992. «Beavers and Muskets: Iroquois Military Fortunes in the Face of European Colonization», en Ferguson, Brian R. & Neil L. Whitehead, eds., *War in the Tribal Zone. Expanding States and Indigenous Warfare*. Santa Fe, School of American Research Press: 151-174.

ALBERRO, Solange

1992. *Les espagnols dans le Mexique colonial. Histoire d'une acculturation*. Paris, Ed. Armand Colin/EHES.

ALVAREZ, Salvador

2000. «Agricultores de paz y cazadores-recolectores de guerra: los tobosos de la cuenca del río Conchos en la Nueva Vizcaya», en M. A. Hers, et al., *Nómades y sedentarios en el norte de México*. México, UNAM: 304-354.

AMSELLE, Jean Loup.

2000. «La globalisation. "Grand partage" ou mauvais cadrage?», *L'Homme* 156: 207-225.

1996. *Vers un multiculturalisme à la française. L'empire de la coutume*. Paris, Ed. Aubier.

1990. *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris, Ed. Payot.

1987. «L'ethnicité comme volonté et comme représentation: à propos des Peul du Wasolon», *Annales ESC* 2: 465-489.

ANDERSON, Gary C.

1999. *The Indian Southwest, 1580-1830. Ethnogenesis and Reinvention*. Norman, University of Oklahoma Press.

1984. *Kinsmen of another Kind. Dakota-White Relations in the Upper Mississippi Valley; 1650-1862*. St. Paul, Minnesota Historical Society Press.

APPADURAI, Arjun

1999. «Mondialisation, recherche et imagination», *Revue Internationale des Sciences Sociales* 160: 257-267.

1996. *Modernity at Large. Cultural Dimension of Globalization*. Minneapolis & London, University of Minnesota Press.

ARES, Berta & Serge GRUZINKI, eds.

1997. *Entre dos mundos: fronteras culturales y agentes mediadores*. Sevilla, EEHA.

ASSAYAG, Jackie

1998. «La culture comme fait social global? Anthropologie et (post)modernité», *L'Homme* 148: 201-223.

BAKOUNINE, Mijael

1972 (1882). «Dieu et l'État», en *Œuvres*, tomo 1. Paris, Ed. Stock: 295-357.

BENSA, Alban

2000. «Le chef kanak. Les modèles de l'histoire», en A. Bensa & V. Leblic, bajo la dir. de, *En pays Kanak*. Paris: 9-48.

BENSA, Alban, & Véronique LEBLIC, bajo la dir. de

2000. *En pays Kanak*. Paris, Maison des sciences de l'homme.

BERNAND, Carmen

1998. *La solitude des renaissants*. Paris, Ed. L'Harmattan.

BERNAND, Carmen, & Serge GRUZINSKI

1993 & 1991. *Histoire du Nouveau Monde. 2 volumes*. Paris, Ed. Fayard.

1992. «La redécouverte de l'Amérique», *L'Homme* 122-124: 7-38

BLACK-ROGERS, Susan

1986. «Varieties of "Starving": Semantics and Survival in the Subarctic Fur Trade, 1750-1850», *Ethnohistory* 3-4: 353-383.

BLOCH, Maurice

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

1997. *La violence du religieux*. Paris, Ed. Odile Jacob.

BLOCK, David

1994. *Mission Culture on the upper Amazon. Native Indians, Jesuit Enterprise, & Secular Policy in Moxos, 1660-1880*. University of Nebraska Press.

BLU, Karen I.

1980. *The Lumbee Problem. The Making of an American Indian People*. Cambridge, Cambridge University Press.

BOAS, Franz

1938. *The Mind of Primitive Man*. New York.

BOCCARA, Guillaume

2000. «Antropología diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político», en *Lógica Mestiza en América*, G. BOCCARA & S. GALINDO, eds. Universidad de La Frontera.

1999a. «Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII)», *Hispanic American Historical Review* 79-3: 425-461.

1999b. «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.

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

1996. «Notas acerca de los dispositivos de poder en la sociedad colonial-fronteriza, la resistencia y la transculturación de los Reche-Mapuche del centro-sur de Chile», *Revista de Indias* 208: 659-695.

BOCCARA, Guillaume & Sylvia GALINDO

2001. «Bibliografía selectiva: antropología histórica de la Araucanía, de las pampas y del norte de la Patagonia», *Pentukun* 12 (forthcoming).

BOHORQUEZ, Carmen L.

1997. *El resguardo en la Nueva Granada*. Bogotá, Ed. Nueva América.

BOUDON, Raymond

2000. *Études sur les sociologies classiques*. Paris, PUF.

1977. *Effets pervers et ordre social*. Paris, PUF.

BOURDIEU, Pierre

2000. *Propos sur le champ politique*. Lyon, Presses Universitaires de Lyon.

1981. *Leçon sur la leçon*. Paris, Ed. de Minuit.

BRIONES, Claudia

1994. «“Con la tradición de todas las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos”: usos del pasado e invención de la tradición», *Runa* XXI: 99-129.

BROWN, Jennifer S. H. & Elizabeth VIBERT, eds.

1996. *Reading Beyond Words. Contexts for Native History*. Broadview Press.

CAPONE, Stefania

2000. «Entre Yoruba et Bantou: l'influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines», *Cahiers d'études africaines* 157-XL-1: 55-77.

1999. «Les dieux sur le Net. L'essor des religions d'origine africaine aux Etats-Unis», *L'Homme* 151: 47-74.

CARNEIRO DA CUNHA, ed.

1992. *Historia dos Indios no Brasil*. Sao Paulo, Companhia das Letras.

- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, & Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, eds.
1993. *Amazonia: etnología e historia indígena*. Sao Paulo, Núcleo de Historia Indígena e do Indigenismo.
- COMAROFF, John & Jean
1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. Westview Press.
- COMBES, Isabelle
1992. *La tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani*. Presses Universitaires de France.
- COMBES, Isabelle & Thierry SAIGNES
1991. *Alter Ego: naissance de l'identité Chiriguano*. Ed. Ecole des hautes études en sciences sociales.
- CRAMAUSSEL, Chantal
2000. «De cómo los españoles clasificaban a los indios: naciones y encomiendas en la Nueva Viscaya central», en M. A. Hers, et al., *Nómades y sedentarios en el norte de México*. México, UNAM: 275-305.
- CRONON, William, George, MILES, & Jay, GITLIN, eds.
1992. *Under an Open Sky. Rethinking America's Western Past*. W.W. Norton & Company.
- DAUTON, Martin & Rick, HALPERN, eds.
1999. *Empire and Others. British Encounters with Indigenous Peoples, 1600-1850*. University of Pennsylvania State.
- DELÂGE, Denys
1991. *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, 1600-1664*. Ed. Boréal.
- DELANOE, Nelcya
1982. *L'entaille rouge. Terres indiennes et démocratie américaine, 1776-1980*. Ed. Maspero.
- DIECKHOFF, Alain
2000. *La nation dans tous ses États. Les identités nationales en mouvement*. Paris, Ed. Flammarion.
- DREYFUS, Simone
1992. «Les réseaux politiques indigènes en Guyane occidentale et leurs transformations aux XVII^e ème et XVIII^eème siècles», *L'Homme* 122-124: 75-98.
1980-1981. «Notes sur la chefferie Taino d'aiti: capacités productives, ressources alimentaires, pouvoirs dans une société précolombienne de forêt tropicale», *Journal de la Société des Américanistes* LXVII: 229-248.
- ELIAS, Norbert
1996 . *Le temps*. Paris, Ed. Fayard.
- ESCOLAR, Diego
2000. «Integración transnacional y la emergencia de los neohuarpes: pasados eludidos y pasados solicitados en la (des)articulación nacional de la provincia de San Juan», en *Ciudad Virtual de Natropología y Arqueología*, Ciberespacio.
- FERNANDEZ, Jorge C.
1998. *Historia de los Ranqueles. Orígenes, elevación y caída del cacicazgo ranquelino en la pampa central (siglos XVIII-XIX)*. Buenos Aires, INAPL.
- FERGUSON, Brian R. & Neil L. WHITEHEAD, eds.
1992. *War in the Tribal Zone. Expanding States and Indigenous Warfare*. School of American Research Press.
- FITZHUGH, William W., ed.
1995. *Cultures in Contact. The European Impact on Native Cultural Insitutions in Eastern North America, A.D. 1000-1800*. Smithsonian Institution Press.
- FIXICO, Donald L., ed.

1997. *Rethinking American Indian History*. University of New Mexico Press.
- FOUCAULT, Michel
1991. «Revenir à l'histoire», *Représentations 2*: I-VIII. Université de Tokyo.
- FRIEDMANN, Jonathan
1992. «Narcissism, roots, and postmodernity: the constitution of selfhood in the global crisis», en S. LASH & J. FRIEDMANN, eds., *Modernity and Identity*. Blackwell: 331-366.
- GALINIER, Jacques
2000. «Penser hors de soi. Miroirs identitaires en mésoamérique», *Recherches Amérindiennes au Québec* XXX-1: 9-18.
- GARCIA, Claudia
2000. «Género, etnia y poder en la Costa de Mosquitos (siglos XVII-XVIII)», manuscrito, 28 p.
1999. «Interacción étnica y diplomacia de frontera en el reino miskitu a fines del siglo XVIII», *Anuario de Estudios Americanos* LVI-1: 95-121.
1996. *The Making of the Miskitu People of Nicaragua. The Social Construction of Ethnic Identity*. Acta Universitatis Upsaliensis.
- GIUDICELLI, Christophe
2000. *Guerre, identités et métissages aux frontières de l'empire espagnol: le cas Tepehuan en Nouvelle Biscaye au début du XVIIème siècle*. Thèse, Université de Paris III.
- GRIFFEN, William B.
1969. *Culture Change and Shifting Population in Central Northern Mexico*. The University of Arizona Press.
- GRUZINSKI, Serge
2000. «Les mondes mêlés de la Monarchie Catholique et autres "connected histories". Premiers jalons d'une enquête», *Annales*, forthcoming.
1999. *La pensée métisse*. Ed. Fayard.
- GRUNZINSKI, Serge & Nathan WACHTEL, bajo la dir.
1996. *Le Nouveau Monde, mondes nouveaux. L'expérience américaine*. Paris, Editions Recherches sur les Civilisations.
- GUY, Donna J. & Thomas E. SHERIDAN, eds.
1998. *Contested Ground. Comparative Research on the Northern and Southern Edges of the Spanish Empire*. The University of Arizona Press.
- HAAS, Jonathan, ed.
1990. *The Anthropology of War*. Cambridge University Press.
- HABERMAS, Jürgen
1998. *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*. Ed. Fayard.
- HAVARD, Gilles
2000. *Empire et métissages: la naissance du Pays d'En Haut, une région franco-amérindienne, 1660-1715* (2 vol.) Thèse, Université de Paris VII.
- HELMS, Mary W.
1971. *Asang. Adaptations to Culture Contact in a Miskito Community*. University of Florida Press.
1969. «The Purchase Society: Adaptation to Economic Frontiers», *Anthropological Quarterly* 42: 325-342.
- HERDER, Johann G.
- 2000 (1774). *Histoire et Cultures. Une autre philosophie de l'histoire*. Paris, Ed. Garnier-Flammarion.
- HERS, M. A., et al.,

2000. *Nómades y sedentarios en el norte de México*. México, UNAM.
- HICKERSON, Nancy P.
1996. «Ethnogenesis in the South Plains: Jumano to Kiowa?», en J. Hill, ed. *History, Power, & Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. University of Iowa Press: 70-89.
1994. *The Jumanos, hunters and traders of the South Plains*. University of Texas Press.
- HILL, Jonathan
1996. «Introduction. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992», en J. Hill, ed., *History, Power, & Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. University of Iowa Press: 1-19 .
- HILL, Jonathan, ed.
1996. *History, Power, & Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. University of Iowa Press.
1988. *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. University of Illinois Press.
- HINE, Robert V. & John M. FARAGHER
2000. *The American West. A New Interpretative History*. Yale University Press.
- HOBBSBAWM, Eric & Terence RANGER
1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press.
- HOLLAND BRAUN, Kathryn
1991. «The Creek Indians, Blacks, and Slavery», *The Journal of Southern History* LVII-4: 601-636.
- HOXIE, Frederick E., ed.
1988. *Indians in American History. An Introduction*. Harlan Davidson Inc.
- HUDSON, Mark J.
1999. *Ruins of Identity. Ethnogenesis in the Japanese Islands*. University of Hawai'i Press.
- HUDSON, Charles & Carmen CHAVES TESSER
1994. *The Forgotten Centuries. Indians and Europeans in the American South, 1521-1704*. The University of Georgia Press.
- HUGONIOT, Christophe
2000. *Rome en Afrique. De la chute de Carthage aux débuts de la conquête arabe*. Ed. Flammarion.
- HURST THOMAS, David, ed.
1989. *Columbian Consequences. Vol. 1. Archeological and Historical Perspectives on the Spanish Borderlands West*. Smithsonian Institution Press.
- HURTADO, Albert L. & Peter IVERSON, eds.
1994. *Major Problems in American Indian History*. Arizona State University.
- JACKSON, Robert H.
1999. *Race, Caste, & Status. Indians in Colonial Spanish America*. University of New Mexico Press.
- JACKSON, Robert H. & Erick D. LANGER, eds.
1995. *The New Latin American Mission History*. University of Nebraska Press.
- JARA, Alvaro
1961. *Guerre et société au Chili. Essai de sociologie coloniale*. Paris, Institut des hautes études de l'Amérique latine.
- JONES, Kristine
1984. *Conflict and adaptation in the Argentina Pampas, 1750-1880*. Chicago, Ph. D.
- JOURNAL de la Société des Américanistes*, LXXI, 1985.
- KAVANAGH, Thomas W.

1996. *The Comanches. A History, 1706-1875*. University of Nebraska Press.
- KICZA, John, ed.
1993. *The Indian in Latin American History. Resistance, Resilience, and Acculturation*. Scholarly Resources Inc.
- L'HOMME. *Revue Française d'Anthropologie* 122-124
1992. «La Redécouverte de L'Amérique».
- L'HOMME. *Revue Française d'Anthropologie* 126-128
1993. «La Remontée de l'Amazone».
- LAMAR, Howard R. & Leonard THOMPSON, eds.
1981. *The Frontier in History*. Yale University Press.
- LAZARO A., Carlos
1999. «Parlamentos de paz en la Araucanía y las Pampas: una visión comparativa (1604-1820)», *Memoria Americana. Cuadernos de Emohistoria* 7: 29-60.
- LEACH, Edmund
1954. *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*. London.
- LEACOCK, Eleonor B. & Nancy O. LURIE, eds.
1971. *North American Indian in Historical Perspectives*. Random House.
- LENCLUD, Gérard, *et al.*
1991. «URSS. Les anthropologies russe et soviétique», en P. Bonte & M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Ed. PUF: 730-732.
- LENCLUD, Gérard
1998. «L'historien et l'anthropologue. Les Grecs, les autres "et nous" –note critique–», *Annales* 3: 695-713.
- LEON, Leonardo
1999. «Pinchitur de Malalhue (Mendoza). Cacique general de la Pehuenchada, 1787-1796», *Contribuciones Científicas y Tecnológicas* 122: 27-75 (Santiago).
1993. «El parlamento de Tapihue, 1774», *Nütram* 32 (Santiago).
- 1992a. «El pacto colonial hispano-americano y el parlamento de 1692», *Nütram* 30 (Santiago).
- 1992b. «Política y poder en la Araucanía: apogeo del toqui Ayllapangui de Malleco, 1769-1774», *Cuadernos de Historia* 12: 7-68.
1991. *Maloqueros y conchavadores en Araucanía y las Pampas, 1700-1800*. Ed. Universidad de la Frontera.
- LEVI-STRAUSS, Claude
1991. *Histoire de Lynx*. Ed. Plon.
- LIMERICK, Patricia N.
1987. *The Legacy of Conquest. The Unbroken Past of the American West*. Norton & Company.
- LIMERICK, Patricia, Clyde A., MILNER, & Charles E., RANKIN
1991. *Trails. Toward a New Western History*. University of Kansas Press.
- LOCKE, John
- 1998 [1694]. *Identité et différence. L'invention de la conscience*. Nueva ed. presentada y traducida por E. Balibar. Ed. du Seuil.
- LORAUX, Nicole
1997. *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*. Paris, Ed. Payot.
- MALLON, Florencia E.

1994. «The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latinamerican History», *American Historical Review* 99-5: 1491-1515.
- MANCALL, Peter & James, H. MERRELL, eds.
2000. *American Encounters. Natives and New Comers from European Contact to Indians Removal, 1500-1850*. Routledge.
- MANDRINI, Raúl & Sara ORTELLI
1995. «Repensando viejos problemas: observaciones sobre la araucanización de las Pampas», *Runa* XXII: 135-150.
- MARTINEZ, José Luis
2000. «Ayllus e identidades interdigitadas. Las sociedades de la puna salada», en G. Boccara & S. Galindo, eds., *Lógica mestiza en América*. Universidad de La Frontera: 85-112.
1998. *Pueblos del Chañar y el Algarrobo. Los Atacamas en el siglo XVII*. Dibam Ediciones.
- MARY, André
2000. «L'anthropologie au risque des religions mondiales», *Anthropologie et Sociétés* 24-1: 117-135.
- MASSENZIO, Marcello
1999. *Sacré et identité ethnique. Frontières et ordre du monde*. Ed. EHESS.
- MERRELL, James H.
1984. «The Racial Evolution of the Catawba Indians», *The Journal of Southern History* L-3: 363-384.
- METCLAF, Richard P.
1974. «Who Should Rule at Home? Native American Politics and Indian-White Relations», *The Journal of American History* LXI-3: 651-665.
- MOLINIE, Antoinette
1999. «Te faire la peau pour t'avoir dans la peau. Lambeaux d'ethnopsychanalyse andine», *L'Homme* 149: 113-134.
1988. «Sanglantes et fertiles frontières. A propos des batailles rituelles andines», *Journal de la Société des Américanistes* LXXIV: 48-70.
- MURRA, John, Nathan WACHTEL, & Jacques REVEL, eds.
1986. *Anthropological History of Andean Polities*. Cambridge University Press.
- MOLINIE, Antoinette & Aurore BECQUELIN, (comp.)
1993. *Mémoire de la tradition*. Société d'Ethnologie.
- NACUZZI, Lidia
1998. *Identidades impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en le norte de la Patagonia*. Sociedad Argentina de Antropología.
- NAPELS, Michel
2000. «Un chemin de crête», *L'Homme* 156: 259-264
- NIESTCHMANN, Bernard
1973. *Between Land and Water. The Subsistence Ecology of the Miskito Indians, Eastern Nicaragua*. Seminar Press.
- ORTELLI, Sara
1996. «La "araucanización" de las pampas: ¿Realidad histórica o construcción de los etnólogos?», *Anuario del IEHS* 11: 203-225.
- PERDUE, Theda
1988. «Indians in Southern History», en F. Hoxie, ed., *Indians in American History. An Introduction*. Harlan Davidson Inc.: 137-155.
1979. *Slavery and the evolution of Cherokee Society*. University of Tennessee Press.

PERTTULA, Timothy K.

1993. «Kee-Oh-Na-Wah'-Wah. The Effects of European Contact on the Caddoan indian of Texas, Louisiana, Arkansas, and Oklahoma», en D. J. Rogers, ed., *Ethnohistory and Archeology*. Plenum Press: 89-109.

PETERSON, Jacqueline

1981. *The People In Between: Indian-White Marriage and the Genesis of Metis Society and Culture in the Great Lakes Region, 1680-1830*. University of Illinois, Ph. D.

PETERSON, Jacqueline & Jennifer S.H. BROWN, eds.

1985. *The New Peoples: Being and Becoming Metis in North America*. The University of Manitoba Press.

PICON, François René

1983. *Pasteurs du Nouveau Monde. Adoption de l'élevage chez les indiens guajiros*. Ed. Maison des sciences de l'homme.

POLONI-SIMARD, Jacques

2000. «Redes y mestizaje. Propuestas para el análisis de la sociedad colonial», en G. Boccara & S. Galindo, eds. *Lógica mestiza en América*. IEI-UFRO: 113-128.

1999. «Problèmes et tentatives d'identification des métis à travers la documentation coloniale. L'exemple de Cuenca», en B. Lavallé (dir.), *Transgressions et stratégies du métissage en Amérique coloniale*. Presse de La Sorbonne Nouvelle: 1-31.

POUTIGNAT, Philippe & Jocelyne STREIFF-FENART

1995. *Théories de l'ethnicité*. Presses Universitaires de France.

POWELL, Philip^W.

1977. *La guerra chichimeca (1550-1600)*. Fondo de Cultura Económica.

PRAKASH, Gyan

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

QUIJADA, Mónica

1999. «La ciudadanización del "indio bárbaro". Políticas oficiales y oficiosas hacia la población indígena de la Pampa y la Patagonia», *Revista de Indias* LXI-217: 675-704.

1998. «La question indienne», *Cahiers Internationaux de Sociologie* CV: 305-323.

RENARD-CASEVITZ, France Marie, Thierry SAIGNES, & Anne-Christine TAYLOR

1986. *L'Inca, l'espagnol et les sauvages. Rapport entre les sociétés amazoniennes et andines du XVème au XVIIème siècle*. Ed. Recherches sur les Civilisations.

RICKLIS, Robert

1996. *The Karankawan Indians of Texas. An ecological study of cultural tradition*. University of Texas Press.

ROTTER, Andrew J.

2000. «Saidism without Said: Orientalism and US Diplomatic History», *American Historical Review* 105-4: 1205-1217.

SALAS, Adalberto

1992. *El Mapuche o Araucano (fonología, gramática y antología de cuentos)*. Ed. Mapfre.

SALOMON, Frank

1999. «Testimonies: The Making and Reading of Native South American Historical Sources», en F. Salomon & S. Schwartz, eds., *The Cambridge History of the Native peoples of the Americas. South America, Part I*: 19-95.

SALOMON, Frank & Stuart B. SCHWARTZ,

2000. «New Peoples and New Kinds of People: Adaptation, Readjustment, and Ethnogenesis in South American Indigenous Societies (Colonial Era)», en F. Salomon & S. B. Schwartz, eds., *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas. South America, Part 2*. Cambridge University Press: 443-501.
- SALOMON, Frank & Stuart B. SCHWARTZ, eds.
- 2000 & 1999. *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas. South America, Part 1 & 2*. Cambridge University Press.
- SATTER, Richard A.
1996. «Remnants, Renegades, & Runaways: Seminole Ethnogenesis Reconsidered», en J. Hill, ed., *History, Power, & Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. University of Iowa Press: 36-69.
- SCHROEDER, Susan, ed.
1998. *Native Resistance and the Pax Colonial in New Spain*. University of Nebraska Press.
- SCOTT, James
1998. *Seeing like a State*. Yale University Press.
- SENAC, Philippe
2000. *L'occident médiéval face à l'Islam. L'image de l'autre*. Paris, Ed. Flammarion.
- SIDER, Gerald
1994. «Identity as History. Ethnohistory, Ethnogenesis, and Ethnocide in the Southeastern United States», *Identities* 1 (1): 109-122.
1993. *Lumbee Indian Histories. Race, Ethnicity, & Indian Identity in the Southern United States*. Cambridge University Press.
- SIMMEL, Georg
1995. *Le conflit*. Paris, Ed. Circé.
- SLEEPER-SMITH, Susan
2000. «Women Kin, and Catholicism: New Perspectives on the Fur Trade», *Ethnohistory* 47-2:423-451.
- SPICER, Edward H.
1962. *Cycles of Conquest. The Impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*. The University of Nebraska Press (11th printing 1997).
- SPICER, Edward H., ed.
1961. *Perspectives in American Indian Culture Change*. The University of Chicago Press.
- STEEL, Daniel
1999. «Trade Goods and Jívaro Warfare: the Shuar 1850-1957, and the Achuar, 1940-1978», *Ethnohistory* 46-4: 745-776.
- STERPIN, Adriana
1993. «La chasse aux scalps chez les Nivacle du Gran Chaco», *Journal de la Société des Américanistes* LXXIX: 33-66.
- STOCKING, George G., ed.
1991. *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. University of Wisconsin Press.
- STURTEVANT, William C.
1971. «Creek into Seminole», en E. LEACOCK & N. O. LURIE, eds., *North American Indian in Historical Perspectives*, Random House:92-128.
1966. «Anthropology, History, and Ethnohistory», *Ethnohistory* 13-1-2: 1-51.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay
1997. «Connected Histories: Notes Towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia», en V. Lieberman, ed., *Beyond Binary Histories. Re-Imagining Eurasia*. The University of Michigan Press: 289-315.

SYSTÈMES de Pensée en Afrique Noire 14.

1996. «Destins de meurtriers».

TAYLOR, Anne-Christine

1994. «Génesis de un arcaísmo: la Amazonia y su antropología», en C. Bernand, comp., *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*. Fondo de Cultura Económica: 91-126.

1991. «Ethnie», en P. Bonte & Michel Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Presses Universitaires de France: 242-244.

1988. «Les modèles d'intelligibilité de l'histoire», en P. Descola, et al., *Les idées de l'anthropologie*. Armand Colin: 151-192.

TAYLOR, William B. & Franklin PEASE, eds.

1994. *Violence, Resistance, and Survival in the Americas*. Smithsonian Institution Press.

THIESSE, Anne-Marie

1999. *La création des identités nationales. Europe XVIIIème-XXème siècle*. Ed. Seuil.

THOMAS, Nicolas

1998 [1989]. *Hors du temps. Histoire et évolutionnisme dans le discours anthropologique*. Ed. Belin.

1994. *Colonialism's Culture*. Princeton University Press.

TODOROV, Tzvetan

1982. *La conquête de l'Amérique. La question de l'Autre*. Ed. Seuil.

TRIGGER, Bruce

1985. *Natives and Newcomers. Canada's «Heroic Age» Reconsidered*. McGill's University Press.

1982. «Ethnohistory: Problems and Prospects», *Ethnohistory* 29-1: 1-19.

1976. *The Children of Aetaensis: A History of the Huron People to 1660*. 2 vols., McGill Queen's University Press.

TRIGGER, Bruce & Wilcomb E. WASHBURN, eds.

1996. *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. Vol; 1, North America, part 2*. Cambridge University Press.

TURNER, Frederick Jackson

1994 [1893]. «The Significance of the Frontier in American history», en David Weber & Jane Raush, eds., *Where Cultures Meet. Frontiers in Latin American History*, Jaguar Books: 1-18.

TURNER, Terence

1991. «Representing, Resisting, Rethinking: Historical Transformations of Kayapo Culture and Anthropological Consciousness», en G. W. Stocking, ed., *Colonial Situations*. The University of Wisconsin Press: 285-313.

VIAU, Roland

1997. *Enfants du néant et mangeurs d'âmes. Guerre, culture et société en Iroquoisie Ancienne*. Ed. Boréal

VILACA, Aparecida

1999. «Devenir Autre: chamanisme et contact interethnique en Amazonie Brésilienne», *Journal de la Société des Américanistes*: 239-260.

VITAR, Beatriz

1997. *Guerra y misiones en la frontera chaqueña del Tucumán (1700-1767)*. Madrid, CSIC.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1998. «Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien», en E. ALLIEZ (bajo la dir. de), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*. Institut Sybthélabo: 429-462.

1993. «Le marbre et le myrte. De l'inconstance de l'âme sauvage», en A. Molinié & A. Becquelin, comp., *Mémoire de la tradition*. Nanterre, Société d'Ethnologie: 365-431.

WACHTEL, Nathan

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

1974. «L'acculturation», en J. Le Goff & P. Nora (dir.), *Faire de l'Histoire. Nouveaux Problèmes*. Ed. Gallimard-Folio: 174-202.

1971. *La vision des vaincus*. Ed. Gallimard.

WHITE, Richard

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

1991b. *"It's Your Misfortune and None of My Own". A New History of the American West*. University of Oklahoma Press.

WHITEHEAD, Neil L.

1999. «The crisis and transformations of invaded societies: The Caribbean (1492-1580)», en F. Salomon & S. Schwartz, eds., *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. South America, part I*. Cambridge University Press: 864-903.

1996. «Ethnogenesis and Ethnocide in the European occupation of Native Surinam, 1499-1681», en J. HILL, ed., *History, Power, & Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. University of Iowa Press: 20-35.

1992. «Tribes Make States and States Make Tribes. Warfare and the Creation of Colonial Tribes and States in Northeastern South America», en B. Ferguson & N. L. Whitehead, eds., *War in the Tribal Zone. Expanding States and Indigenous Warfare*. School of American Research Press: 127-150.

1990. «The Snake Warriors – Sons of the Tiger's Teeth: A descriptive Analysis of Carib Warfare, ca. 1500-1820», en J. HAAS, ed., *The Anthropology of War*, Cambridge University Press: 146-170.

WHITTEN, Norman E. Jr.

1976. *Ecuadorian Ethnocide and Indigenous Ethnogenesis: Amazonian Resurgence amidst Andean Colonialism*. IWGJA Doc.

WOLF, Eric

1982. *Europe and the People without history*. University of California Press.

WRIGHT, Susan

1998. «The politicization of "culture"», *Anthropology Today* 14-1: 7-15.

Notas

1 La bibliografía es abundantísima. Basta con mencionar las obras de síntesis más recientes: ARES & GRUZINSKI (1997), BERNAND & GRUZINSKI (1993, 1991), CARNEIRO DA CUNHA & VIVEIROS DE CASTRO, eds. (1993), CARNEIRO DA CUNHA, ed. (1992), GRUZINSKI & WACHTEL, eds. (1996), HERS, *et al.* (2000), HILL, ed. (1996, 1988), MURRA, WACHTEL, & REVEL, eds. (1986), MOLINIE & BECQUELIN, comp. (1993), RENARD-CASEVITZ, SAIGNES & TAYLOR (1986), SALOMON & SCHWARTZ, eds. (2000, 1999), TRIGGER (1985), así como los números especiales de la revista *L'Homme* (1993, 1992) y del *Journal de la Société des Américanistes* (1985).

2 La bibliografía es abundantísima por lo que sólo señalaremos las obras de síntesis en las cuales se encuentran mencionados los principales estudios: CRONON, MILES, & GITLIN, eds. (1992), FIXICO, ed. (1997), GUY & SHERIDAN, eds. (1998), HINE & FARAGHER (2000), HOXIE, ed. (1988), HURST THOMAS, ed. (1989), HURTADO & IVERSON, eds. (1994), LAMAR & THOMPSON (1981), LIMERICK (1987), LIMERICK, MILNER, & RANKIN (1991), MERRELL (1984), METCALF (1974), PERDUE (1979), WHITE (1991a,

1991b). Sobre la necesidad de tomar en cuenta los negros en el análisis de las dinámicas socioculturales euro-indígenas, véase entre otros: HOLLAND BRAUN (1991), MERRELL (1984) y PERDUE (1988).

3 Para una síntesis con respecto a la influencia ejercida por los *Subaltern Studies* sobre la historiografía norte-americana relativa a América Latina véase MALLON (1984).

4 Véase entre otros los estudios siguientes: ABLER (1992), FITZHUGH (1995), HUDSON & CHAVES TESSER (1994), MANCALL & MERRELL (2000), HICKERSON (1996, 1994), ANDERSON (1999, 1984), LEACOCK & LURIE (1971), PERTTULA (1993), PETERSON (1981), PETERSON & BROWN, eds. (1985). La misma tendencia se advierte en la producción etnohistórica canadiense. Véase en otros: TRIGGER (1985, 1976), DELÂGE (1991), BROWN & VIBERT, eds. (1996), VIAU (1997).

5 Sobre este tema véase también: BLOCK (1994); HELMS (1971, 1969), KICZA, ed. (1993), JACKSON (1999), SCHROEDER, ed. (1998), TAYLOR & PEASE G. Y., eds. (1994).

6 Véase BENSA (2000).

7 Al interrogarse sobre los distintos modos que tienen las sociedades de enfrentar la historia, Bloch escribe: «(...) *we must return to the varied context-specific ways in which people see themselves in the real world and how their abilities are engaged in the context of their own theories, purposes and conditions*» (1998: 69). Sobre este tema véase también J. & J. COMAROFF (1992).

8 BERNAND (1998), BLU (1980), PERDUE (1979), SIDER (1993).

9 Sobre este tema véase JACKSON (1999) y POLONI-SIMARD (2000, 1999).

10 Numerosas luchas políticas se desarrollaron también a propósito de cómo nombrar a las actividades indígenas que iban en contra de los procesos de conquista, colonización, sujeción política y explotación económica. No era lo mismo llamar rebelión, sublevación o guerra a tales actos de resistencia. Sobre este tema y a propósito de las fronteras norte de México y sur de Chile véase Jara (1961), Powell (1977) y Giudicelli (2000).

11 La etnohistoriografía americanista no es la única en seguir cometiendo el «pecado capital» de la reificación y del etnocentrismo. Es así como encontramos bajo la pluma del medievalista Philippe SENAC, la definición siguiente de las supersticiones: «*En Gaule (...) on célèbre encore [au VIIIème siècle] le déroulement des saisons par des beuveries où les dérèglements sexuels ne sont pas absents. La superstition faisait partie de la vie de tous les jours. On prêtait attention au passage des oiseaux, on choisissait un jour favorable pour voyager, pour filer la laine, pour se marier*» (2000: 16).

12 Para un análisis crítico aplicado a otra noción (*starving*) véase BLACK-ROGERS (1986).

13 Para una análisis de las nociones de frontera y región en América del norte véase HAVARD (2000).

14 En la época colonial la nación se define como una unidad territorial políticamente organizada habitada por gente natural (los naturales). Sin embargo, observamos que muy a menudo las naciones indias mencionadas en los documentos no corresponden a las entidades indígenas existentes, como tampoco reflejan el modo de organización político-territorial y sociocultural indígena. Véase las definiciones de nación, provincia y reino en el *Tesoro de la lengua Castellana* de Sebastián Covarrubias (1611) y en el *Diccionario de autoridades* (1737).

15 Recordemos aquí el estudio pionero de Edmund Leach (1954). Al criticar la noción de equilibrio estable de los funcionalistas, Leach ponía el énfasis sobre los cambios estructurales de los grupos kachin de Birmania así como también sobre las estrategias sociales de los agentes individuales. Este estudio constituye una reflexión central para la construcción de una antropología social dinámica pues pone en tela de juicio las clasificaciones étnico-políticas tradicionales, plantea el problema de la coexistencia de diversas entidades culturales en el seno de una misma estructura social y considera el tema de la cultura y de la identidad en una perspectiva política.

16 Sobre la clasificación de los pueblos indígenas en el México colonial véase también CRAMAUSSEL (2000).

17 Sobre este tema véase Giudicelli (2000).

18 Franz Boas habla de «conservatismo de la sociedad primitiva» y de «resistencia a lo que es nuevo» (1938).

19 Las reflexiones de Habermas son interesantes no tanto por lo que aportan de nuevo a la discusión sobre la mundialización sino más bien porque ilustran la dificultad que tienen algunos autores para desligarse del principio raciológico, estadista y nacional dominante. Es así como Habermas habla del carácter «pre-político y culturalmente homogéneo de la comunidad de individuos que se ubicó en la base de la integración de los ciudadanos» -i.e. de la construcción de los Estado-Nación democráticos occidentales- (1988: 131).

20 A diferencia de un Tommaso Campanella que identifica Estado y Sociedad (*La cité du soleil*, 1623).

21 Véase también GARCIA (1996) y HUDSON (1999).

22 Retomando una idea de Assayag (1998), diría que siempre ha sido así y que esta circulación y producción de lo local en un contexto global es un fenómeno universal. Véase también APPADURAI (1996).

23 Sobre este tema véase MARY (2000).

24 En este aspecto, los aportes teóricos e interpretativos de la antropología amazonista han sido fundamentales. Desde la noción de sistema social multiétnico, hasta los estudios pormenorizados sobre la noción de persona, el complejo guerrero-caníbal y las conceptualizaciones indígenas del medio ambiente, los estudiosos amazonistas han participado de la elaboración de esta nueva mirada sobre la manera como se construye el *socius* y la memoria indígena. Las nociones de «*altérité constituante*», de «perspectivismo», de «captación de la alteridad» permiten pensar la elaboración de las identidades afuera del paradigma sustancialista y objetivista tradicional. Tal como lo advierten los estudiosos amazonistas, el mundo propuesto por las ontologías amazonianas es profundamente transformacional. El estatuto relativo y relacional del *prédateur* y de la presa es una buena prueba de ello. Conviene notar que el carácter dinámico de los dispositivos simbólicos indígenas ya había sido considerado por Lévi-Strauss (1991) quien habló de dualismo asimétrico y de la presencia «en creux» del Otro en el pensamiento amerindio. Una vez más, el estructuralismo de Lévi-Strauss no se reduce a la imagen estereotipada y empobrecida que entrega una supuesta antropología dinámica. Una buena muestra de los aportes de la antropología amazonista se encuentra en: *L'Homme* 126-128 (1993), *Journal de la Société des Américanistes* LXXI (1985) y *Systèmes de Pensée en Afrique Noire* 14 (1996).

25 «*Consciousness makes the same person, consciousness makes personal identity, & consciousness alone makes self*» [1998 (1694)].

26 Sobre la dimensión histórica en el estudio de los procesos de etnogénesis presente en la antropología soviética véase HUDSON (1999) y LENCLUD *et al.* (1991). Para un análisis crítico de las reconstrucciones de Sturtevant a partir de una relectura de las fuentes y de un uso más extendido de la noción de etnogénesis véase SATTLER (1996).

27 Sobre este tema véase las contribuciones de ANDERSON C. (2000) y KAVANAGH (1996).

28 Bernand y Gruzinski escriben al respecto: «la présence d'indiens païens, de corsaires protestants et de Noirs marrons tout le long de la côte atlantique délimite un no man's land en rupture avec la couronne d'Espagne et le catholicisme» (1993: 401).

29 «Modos de restaurar la Costa de Mosquitos», s.f., citado por GARCIA (2000: 9).

30 Dijo esto el navegante William Dampier quien visitó la región en 1681 (cit. por NIESTCHMANN 1973: 32).

31 Citado por GARCIA (1999: 120).

32 El término huilliche (*huilli*: sur, *che*: gente) es un deíctico que corresponde al castellano sureño. Véase SALAS (1992) y BOCCARA (1996).

33 Sobre este tema véase los estudios de Leonardo León. De valor muy irregular y con propuestas teóricas e interpretaciones poco convincentes o a veces francamente etnocéntricas, la producción de este historiador se caracteriza sin embargo por un amplio manejo de las fuentes de archivos.

34 Para un análisis de las instituciones fronterizas y del uso que los indígenas hicieron de ellas en otra frontera, la chaqueña del Tucumán, véase ABAO (1993) y VITAR (1997).

35 «Carta del General Rancedo al General Julio Roca, 21 de agosto de 1879», cit. por FERNANDEZ (1998), p. 229.

36 AMSELLE, 1990, cap. 3.

37 Me refiero entre otros a los trabajos de Martha BECHIS, Juan JIMENEZ, Raúl MANDRINI, Lidia NACUZZI, Sara ORTELLI, Miguel Angel PALERMO, Sylvia RATTO, Daniel VILLAR citados en BOCCARA (2000) y BOCCARA & GALINDO (2001).

38 En otros lugares de América son los resguardos que contribuyeron a desconstruir para luego reconstruir y fijar comunidades indígenas que no tienen nada de prehispánico (BOHORQUEZ 1997).

39 Sobre el renacimiento de los nacionalismos y de los regionalismos en el contexto de globalización véase DIECKHOFF (2000).

40 Se podría decir lo mismo de los grupos comanches, navajos, apaches, iroqueses, kiowas, guajiros, etc. A propósito de este tipo de sociedad Mary Helms escribe: «*The crucial difference between peasant and purchase societies lies in the nature of their respective ties to the states with which they are involved. Peasantry came into being with the evolution of agrarian states and all aspects of peasant life must somehow take account of the state's superior political organization [...]. Purchase societies, in contrast, are tied to the state not by compelling, asymmetrical political holds, but by the balance of commercial activities [...]. Geographically, purchase societies can be found on economic frontiers of states, in territory that is beyond de facto state political control (...) but lying within economic reach of state activities. From the point of view of the local society, the over-riding factor (...) is the needs (...) for items of foreign manufacture. [...]. In order to promote commercial activities social relations may be re-structured to provide the necessary links and independence required for successful trade relations, and new forms of socio-political organization may arise to effect the same goals*» (1969: 328-329).

41 Helms escribe: «*(...) their involvement with wider society is characterized not by coercitive demands by state powerholders for payment of various rents to the state, but solely by engagement in trade or wage labor to obtain items of foreign manufacture which have become cultural necessities for them. In order to participate successfully in this wider economic network, internal socio-political and economic structures may adapt in any number of ways so as to facilitate the formation of outside economic ties*» (1969: 340).

42 Es así como convendría interrogarse a propósito del posible vínculo entre la desaparición progresiva de la antropofagia ritual y la vinculación de las economías indígenas fronterizas a los mercados euro-criollos. La emergencia de un equivalente general y el desarrollo de una economía monetaria incipiente condujeron quizás a una mutación profunda en las representaciones indígenas del mundo. Sobre este tema véase BOUDON (2000, cap. 3) acerca de la sociología del conocimiento de Georg Simmel.

Para citar este artículo

Referencia electrónica

Guillaume Boccara, « Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates, 2001, Puesto en línea el 08 février 2005. URL : <http://nuevomundo.revues.org/index426.html>

Guillaume Boccara

CNRS-CERMA

Licencia

© Tous droits réservés

Geográfico : Ecuador, América

Licence portant sur le document : © Tous droits réservés