

**Marco Curátola Petrocchi\***

Pontificia Universidad Católica del Perú

## LOS CINCO SENTIDOS DE LA ETNOHISTORIA

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

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

---

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

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

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

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

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

## LOS ORÍGENES DE LA ETNOHISTORIA Y SU RELACIÓN CON LA ARQUEOLOGÍA<sup>1</sup>

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

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

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

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

---

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

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

Además, Bandelier se preocupó de explicitar el procedimiento que seguía en la reconstrucción de la historia de las culturas indígenas, el cual -según sus propias palabras- consistía en proceder “desde lo conocido hacia lo desconocido, paso a paso”: a saber, desde contextos etnográficos y realidades históricas documentadas a través de testimonios escritos, al pasado precolonial difícilmente conocible únicamente a través de las evidencias materiales. Por este método de investigación interdisciplinario y “regresivo” (cfr. Wachtel 1990), desde el presente hacia el pasado, o “a contracorriente” (*upstream direction*) como a veces es llamado (Krech 1996: 424), Bandelier puede ser considerado un verdadero precursor, además que de la etnohistoria, también del *direct historical approach*, una metodología arqueológica preconizada en 1913 por Ronald B. Dixon<sup>2</sup> y formalizada y aplicada con notables resultados

---

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

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

### **LA ETNOHISTORIA COMO SUBCONJUNTO DISCIPLINARIO ENTRE HISTORIA, ETNOGRAFÍA Y ARQUEOLOGÍA**

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

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

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

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

## **LA ETNOHISTORIA COMO HISTORIA DE LAS SOCIEDADES COLONIZADAS POR LOS EUROPEOS**

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

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

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

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

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

## LA ETNOHISTORIA COMO *ETNOGRAFÍA HISTÓRICA*

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

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

## LA ETNOHISTORIA COMO ETNO-ETNOHISTORIA

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

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

## LA ETNOHISTORIA COMO *HISTORIA ORAL*

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

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

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

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

## CONCLUSIONES

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

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

## BIBLIOGRAFÍA

Abercrombie, Thomas A.

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

Baerreis, David A.

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

Bandelier, Adolph F.

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

Betanzos, Juan de

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

Brunschwig, Henry

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

Castro, Cristóbal de y Diego de Ortega Morejón

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

Dixon, Ronald. B.

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

Fogelson, Raymond D.

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

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

Gibson, Charles

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

Guaman Poma de Ayala, Felipe

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

Hidalgo Lehuedé, Jorge

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

Hudson, Charles

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

Hyslop, John, y Elías Mujica B.

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

Knapp, A. Bernard (ed.)

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

Krech III, Shepard

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

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

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

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

León Portilla, Miguel

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

Lorandi, Ana María y Guillermo Wilde

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

Lorandi, Ana María y Mercedes del Río

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

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

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

MacCormack, Sabine

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

Macera, Pablo

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

Molina, Cristóbal de

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

Murra, John V.

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

Nutini, Hugo C.

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

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

Salomon, Frank

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

Spore, Ronald

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

Strong, William D.

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

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

Sturtevant, William C.

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

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

Taylor, Gerald (ed.)

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

Trigger, Bruce G.

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

Vansina, Jan

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

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

Wachtel, Nathan

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

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

Wedel, Waldo R.

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

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

Wiley, Gordon R. y Jeremy A. Sabloff

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

Wissler, Clark (ed.)

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

Zuidema, R. Tom

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