



**«CON LA TRADICION
DE TODAS LAS GENERACIONES PASADAS
GRAVITANDO SOBRE LA MENTE DE LOS VIVOS»:
USOS DEL PASADO E INVENCION DE LA TRADICION**

*Claudia Briones**¹

RESUMEN

Una de las transgresiones más interesantes derivadas del boom deconstructivista que se iniciara en los años 80 es la que ha llevado a los científicos sociales a replantearse la función social de las interpretaciones históricas desde perspectivas centradas en el estudio de los “usos del pasado” y de procesos de “invención de la tradición”. Si hasta principios de la década anterior la posibilidad de conjugar Antropología e Historia pasaba fundamentalmente por analizar cómo el pasado se refleja en, produce o condiciona el presente, los nuevos desarrollos proponen reformular el vínculo entre ambas disciplinas concentrándose en el examen del “pasado” como construcción social, siempre (re)creada desde un “presente” local y posicionado. Para sondear los alcances de una transgresión rica en matices y aún en marcha, este artículo propone sistematizar desarrollos recientes según tres enfoques. La discusión de sus aciertos y falencias apunta a identificar interrogantes y desafíos que parecen quedar sin respuesta o insatisfactoriamente teorizados y a sugerir algunos ejes para su redefinición.

* Sección Etnología y Etnografía, I.C.A. / CONICET.

La relación entre Antropología e Historia ha atravesado diferentes etapas de acercamiento y distanciamiento desde que ambas disciplinas se constituyeran como Ciencias “modernas” a fines del siglo XIX. Durante la década los 70, tal relación se convierte en una de notable interés y proximidad mutuos, en el contexto de una crítica a nociones de “estructura” que el estructural-funcionalismo británico había definido como “sistemas en equilibrio” cuasi independientes de contingencias históricas, y el estructuralismo Levistraussiano había imaginado a la manera de “armazones vacías” (Faubion 1993, Ortner 1984). Como ilustración de semejante empresa, Eric Wolf (1982) escribe una historia de “los pueblos sin historia” y John Comaroff (1982: 143) asegura que “no debiera postularse una ‘relación’ entre historia y antropología, ya que, para empezar, no habría división. Una teoría social que no sea también una teoría de la historia, o vice versa, no es teoría en absoluto”². A pesar de los pioneros esfuerzos de Karl Marx y Max Weber por modelizar la dialéctica entre estructura y sujetos sociales, la preocupación por “estructuras” historizadas parecía dominante durante los 70 y el inicio de los 80.³

En lo que hace a relaciones entre Antropología e Historia, la primacía de las estructuras empezará a ser sistemáticamente puesta en cuestión desde que en 1983 Eric Hobsbawm y Terence Ranger (1989) editan “La Invención de la Tradición”. Centrado en los “usos del pasado”, el deconstruccionismo histórico que este libro promueve irá de la mano con un redescubrimiento del sujeto social en tanto “agente”, redescubrimiento reforzado por el auge de análisis centrados en “la crisis de la representación” (Clifford y Marcus 1986, Hall 1989, Tyler 1992).

Después de la fascinación producida por la paradójica afirmación de que las tradiciones son inventadas—fascinación que ha sido acompañada por un creciente interés entre los antropólogos por el análisis de procesos de construcción de la “Nación-como-estado” (Williams 1991 y 1993, Foster 1991)—ciertos indicios de insatisfacción empiezan a aparecer. Pareciera que las relaciones entre sujeto y estructura así como entre pasado y presente—relaciones cuya complejidad es más fácil de postular que de analizar—se desvirtúan al privilegiar sólo uno de los polos. Como síntoma de este descontento, los organizadores de la vigésimo séptima Conferencia Anual de la Asociación de Antropólogos Sociales de Gran Bretaña y el Commonwealth (ASA)—Universidad de East Anglia, Pascua de 1987—proponen trabajar sobre dos preguntas: “cómo es que el pasado ha conducido al presente?” y “cómo es que el presente crea el pasado?” (Chapman, McDonald y Tonkin 1989: 1). En este artículo, me centro en cómo se ha respondido a la segunda de las preguntas, lo que, inevitablemente, invita a repensar la primera.⁴

I. LA INVENCION DE LA TRADICION Y LOS USOS DEL PASADO: TRES ENFOQUES

Uno de los mayores méritos del libro editado por Hobsbawm y Ranger (1989) ha sido el de invertir la pregunta hasta entonces dominante—cómo el pasado se “refleja” en el presente—para iniciar una reflexión sistemática acerca del cómo el presente organiza, construye, interpreta el pasado.⁵ Concretamente, los editores proponen interrogarse acerca del papel que juega la idea de la “tradicción” dentro de una forma de organización jurídico-política y cultural (el estado-nación) que se adjudica “raíces profundas” para convertir valores relativos y contingentes en verdades absolutas, universales, atemporales (Hobsbawm 1989a y b, 1992).

Es difícil evaluar hasta qué punto los editores se propusieron cambiar “el nombre del juego” en Ciencias Sociales. Lo cierto es que, una vez popularizada, la noción de “invención” trasciende el campo de los estudios históricos sobre “tradiciones” determinadas y comienza a usarse para explicar la génesis de nociones dispares. Así, esfuerzos sistemáticos empiezan a centrarse en el análisis de “la invención de la etnicidad” (Neils et al. 1992; Sollors 1989), “la invención de la heterosexualidad” (Katz 1990), “la invención de la sociedad primitiva” (Kuper 1991), y hasta “la invención de la invención” (Desai 1993).

A lo largo de sucesivas reapropiaciones, la idea de invención irá adquiriendo vida propia, una vida no necesariamente exenta de matices y contradicciones. Obviamente, el tema de los “orígenes” no es una preocupación nueva en Antropología. Bajo la influencia de posturas evolucionistas y difusionistas, los cientistas sociales siempre estuvieron interesados en “los orígenes de la familia” (Engels 1942), “el origen de la religión” (Hopkins 1924), “los orígenes del estado” (Lowie 1954), o “los orígenes de la agricultura” (Rindos 1984). Sin embargo, el progresivo abandono de la noción de “origen” parece comportar sentidos propios. Lo que parece ser nuevo es cómo, desde paradigmas que de una manera u otra son funcionalistas, se empiezan a explicar procesos de producción cultural a través de una noción de “invención” selectivamente investida con connotaciones peyorativas. Antes de rastrear parte de esta historia, debemos precisar en qué direcciones abrieron el uso del concepto los autores que contribuyeron al volumen citado.

I.a. *TRADICIONES “NON-SANCTAS”*

Según Hobsbawm (1989a: 1-2), la noción de “tradicción inventada” refiere a un conjunto de prácticas ritualizadas que buscan inculcar ciertos valores y normas de conducta por repetición, lo que automáticamente implica una continui-

dad con un “pasado histórico conveniente” que, en verdad, es “artificial”. Estas tradiciones, prosigue Hobsbawm (1989a: 2-3), deben diferenciarse de las “costumbres” y de las “rutinas”. Las “costumbres”, aunque flexibles, adhieren formalmente a prácticas precedentes. Las “convenciones o rutinas” son menos ritualizaciones ideologizadas que prácticas técnicas que se repiten por conveniencia o eficiencia. Las “tradiciones inventadas”, en cambio, usan materiales antiguos para sancionar prácticas nuevas que sirven propósitos igualmente novedosos (1989a: 6). Por tal motivo, también son diferentes de las “tradiciones genuinas” que “reviven”—no inventan—modos de vida antiguos aún vigentes (1989b: 8). En términos de funciones, habría tres tipos superpuestos de tradiciones inventadas desde que la revolución industrial tuvo lugar. Algunas buscan establecer o simbolizar cohesión social o membresía en ciertas comunidades reales o imaginadas. Otras establecen o legitimizan instituciones, status o relaciones de autoridad. Por último, ciertas “tradiciones” tienen como meta principal la socialización, el inculcar creencias, sistemas de valores y convenciones de conducta (1989a: 9).

La agenda impulsada por Hobsbawm y colaboradores nos propone un doble esfuerzo que, a primera vista, es provocativo y loable. Por un lado, existe la intención de demostrar que las “naciones”—“artefactos culturales” que argumentan una naturaleza “eterna e inmodificada” (1989a: 10)—han tenido orígenes históricos “trazables” y, sobre todo, recientes. Por el otro, se busca enfatizar y estudiar cómo ciertas formas de “representar” a la nación se convierten en (funcionan como) herramientas para inculcar y manipular nociones de “patriotismo”, “lealtad” y “deber cívico”. A pesar de su interés declarado por analizar “perspectivas desde abajo”, Hobsbawm pone a prueba su concepto mediante el análisis crítico de prácticas de estados europeos que, entre 1870 y 1914, se abocan a “inventar” cargos, ceremonias y monumentos públicos y a revestirlos con halos de “tradicición” (1989b).

Este interés en prácticas impuestas “desde arriba” es compartido casi por la mayoría de los otros autores. El volumen en su conjunto deja flotando en el aire la sensación de que toda tradición inventada es necesariamente “non sancta”. Excepto por el artículo de Ranger (1989), el “viejo” adagio antropológico de que, incluso en las llamadas “sociedades primitivas”—y entre grupos subordinados, agregaríamos nosotros—mitos y ritos también forman parte de un lenguaje para la controversia y la disputa política (Leach 1990) constituye una significativa ausencia en este volumen.⁶

Desgraciadamente, Hobsbawm parte de una concepción romantizada de grupos ‘no’ o ‘pre’ modernos a los que identifica como “sociedades agrarias”

(1989a: 11). Tal romantización resulta de considerarlos “exentos” de las “calamidades” (básicamente, compulsiones externas de la economía, la tecnología y la organización burocrática estatal) que tradiciones Weberianas asocian con la Modernidad, en tanto proceso de creciente “racionalización”. Este punto de partida lleva a Hobsbawm a introducir una dudosa distinción entre tradiciones “antiguas” y tradiciones “inventadas”. Tal distinción abre un espacio de interpretación de procesos culturales bastante equívoco. De alguna manera, su distinción entre tradiciones “genuinas” y otras que no lo son queda a medio camino entre lo que Handler y Linnekin (1984: 275, 281 y 286) caracterizan como dos tipos de definiciones de tradición. La una, propia de un “sentido común” que naturaliza ciertos aspectos de la vida en sociedad, trata a la tradición como “depósito objetivo” de la memoria social. Para esta perspectiva, reforzada por ciertas teorías sociales clásicas, la tradición se concibe a modo de objeto natural cuya estructura molecular nos permitiría abordarlo como esencia delimitable o como corpus de rasgos más o menos inmodificables que ocupan un lugar en el espacio y duran en el tiempo. La otra definición, ésa que los autores proponen como herramienta para estudios antropológicos, predica que la vida social no es nunca algo naturalmente “dado”, que toda tradición está simbólicamente constituida y construida, y que la noción de “autenticidad” con la que se inviste ciertas prácticas es más el resultado de un proceso de interpretación que atribuye significado en el presente haciendo referencia al pasado, que una cualidad objetiva de ese pasado. Para esta segunda perspectiva, entonces, la distinción entre tradiciones genuinas y espurias resultaría de desconocer que no hay fenómeno social que exista aparte de cómo esos fenómenos son interpretados (1984: 288).⁷

A este respecto, Hobsbawm (1989a: 13) no es completamente ingenuo, pues reconoce que los investigadores que trabajan sobre imágenes que forman parte de la esfera pública pueden contribuir inadvertidamente con argumentos que favorecen ciertas “invenciones”. Sin embargo, el status de las interpretaciones científicas queda sin discutir. Mi impresión es que existe entre los colaboradores del volumen la idea de que los observadores se limitan fundamentalmente a “descubrir” o “identificar” qué es genuino y qué no—una especie de empresa desmistificadora—como si el carácter espurio o genuino de ciertas tradiciones existiera “aparte” de la interpretación científica. Cuando el esfuerzo de deconstrucción aplicado a las interpretaciones sociales no se complementa con un cuestionamiento paralelo de hasta qué punto y en qué formas los “hechos” que parecen “dados” a la investigación científica son también construidos por las mismas preguntas que el investigador propone (Landsman y Ciborsky 1992: 438), se abre la posibilidad de que, desde puntos de partida éticos no siempre explícitos,

“invenciones” e “interpretaciones” de los “legos” tiendan a verse como síntoma de prácticas culturales fraguadas. Más aún, no sólo se corre el riesgo de que cualquier proceso de simbolización social sea visto como maquinación orquestrada, sino también el de asumir que los “sujetos” tienen la historia en sus manos. Como demostrarán los ecos producidos por trabajos posteriores—ecos que una cierta teoría de acción social definiría como “consecuencias no buscadas” (Giddens 1986) de la acción—el problema aquí radica en que no sólo “tradiciones” activadas ponen en juego una cierta idea de continuidad simbólicamente construida. El mismo juicio experto acerca de qué prácticas merecen el rótulo de “genuinas” o “antiguas” habilita y queda preso de la contienda política por medio de la cual continuidades particulares se sancionan o deniegan.

I.b. “ELLOS TAMBIEN INVENTAN”

En 1989, Allan Hanson publica en *American Anthropologist* un artículo que causará revuelo en arenas no académicas y ocupará bastantes páginas en la sección “Comentarios” de la revista. Bajo el título “La Fabricación de lo Maori: La Invención Cultural y Su Lógica” (Hanson 1989), el autor enfatiza que no sólo los grupos políticamente dominantes inventan tradiciones para mantener asimetría en las relaciones de poder: los grupos subordinados también inventan sus propias tradiciones para legitimar o santificar alguna realidad presente o aspiración. Como si fuera poco, agrega que los antropólogos también son “inventores de cultura” (1989: 890).

Así, Hanson sostiene que el “culto de Io”, así como relatos de descubrimiento y migración que fueron contruidos (inventados) por las teorías difusionistas de principios de siglo—muchas de las cuales procuraban demostrar que los Maori poseían una sofisticación cultural digna del hombre moderno y que podían ser aceptados como miembros plenos de la nación—pronto fueron vistos por los Maori como su bagaje cultural auténtico (1989: 893). Sin embargo, la mayor preocupación de Hanson pasa por examinar cómo “lo Maori” se redefine actualmente, cuando el movimiento político “Maoritanga” (Maoridad) o “Mana Maori” (Poder Maori) procura no ya demostrar la “humanidad” de los Maori, sino afirmar su especificidad cultural para obtener para el grupo un lugar favorable y distintivo dentro de la nación neozelandesa.

De acuerdo con este autor, la estrategia para que la cultura Maori sea respetada como distinta a—aunque igualmente válida que—la cultura Pakeha o nacional consiste en demostrar que la primera constituye un contrapeso ideal a

las falencias de la segunda (1989: 894). Como la mayor parte de los investigadores que han trabajado sobre cuestiones Maori comparten con el grupo el objetivo de crear una Nueva Zelandia bicultural, los mismos han sido “participantes activos en la invención de la tradición que Maoritanga presenta al mundo” y han puesto su prestigio al servicio del movimiento (1989: 895). Entonces, la llamada “cultura tradicional” aparece hoy tan colmada ya de interferencias, que no habría esfuerzo interpretativo capaz de desbrozar qué es “objetivamente” Maori. En verdad, Hanson destaca, las “distorsiones” se han vuelto parte de la cultura: la gente no sólo habla sobre ellas sino que las ha incorporado en su vida cotidiana. En tal sentido, la idea de cultura como invención no debe producir sospechas o desencanto. Antes bien, el caso Maori tal como lo presenta Hanson sirve para enseñarnos que las invenciones son la materia prima de toda realidad cultural, y que los analistas no deben preocuparse por “disectar” las porciones inventadas o “inauténticas” de cultura, sino que deben analizar los procesos por los cuales ciertas prácticas han adquirido “autenticidad” (1989: 898).

Aún así, Hanson diferencia “invención” de reproducción social cotidiana. Para hacerlo, define “invención” como aquellos procesos de sustitución de signos, donde los signos sustituyentes guardan considerable distancia respecto de aquéllos sobre los que son moldeados. Estos procesos, además, se caracterizarían por ser selectivos y por manifestar sistemáticamente la intención de imponer una cierta agenda, política o de otro tipo (1989: 899). Si bien la cualidad de invención de procesos de sustitución de signos no siempre es evidente desde un punto de vista nativo, la misma sería accesible para observadores que, enfrascados en sus propios procesos de sustitución de signos pero “al margen” de contiendas particulares, sean capaces de contrastar las imágenes de cultura Maori que se promueven con las agendas políticas de sus promotores. Respaldándose en la propuesta Cliffordiana de decentramiento interpretativo del observador (Clifford 1988), Hanson concluye que reconocer la presencia de “invenciones” patrocinadas por la Antropología en nada afecta la capacidad de la disciplina para “ubicar la verdad y contribuir al conocimiento”. Después de todo, como los estudios centrados en “la crisis de la representación” habrían demostrado suficientemente — estudios que, incluyendo los trabajos sobre tradiciones inventadas, son considerados por Hanson como eje de un nuevo paradigma en el sentido Kuhniano — “no existe ningún discurso que descansa sobre fundaciones permanentes” (1989: 899).

Las respuestas a afirmaciones tan provocativas no se hacen esperar. Algunos críticos de temple orgullosamente positivista se centran en proveer “evidencia” consistente de que las migraciones Maori no han sido “inventadas” y

de que el grupo en algo forma parte del stock caucásico (Langdon 1991). Otros más sensibles a las políticas de representación acusan a Hanson de desconocer que las redefiniciones Maori se dan en un contexto donde lo que se busca reinterpretar a través del debate sobre la cultura Maori es más la naturaleza, legitimidad y estructura del estado neozelandés, que la cultura Maori como fin en sí mismo (Levine 1991: 445).

Urgiendo a reconocer la diferencia entre “invención cultural” y “retórica étnica” (como proceso de elaboración ideológica), Levine afirma que, en todo caso, las relaciones entre ciertas construcciones de “lo Maori” y las ideas, valores y conductas del pueblo Maori no son explicadas por la noción de invención que Hanson propone (1991: 446). En un tono fuertemente satírico, este comentarista también refiere al hecho de que prensas locales hayan comentado el artículo de Hanson bajo el titular “Expertos estadounidenses dicen que la cultura Maori es inventada”. Como titulares de este tipo pronto fueron aprovechados por quienes deniegan legitimidad a los reclamos políticos del grupo, Levine concluye que, de acuerdo con la versión fuerte del “paradigma de invención” propuesto por Hanson, resulta claro que los antropólogos no sólo han inventado la cultura Maori, sino que también han inventado las reacciones contra ella (Levine 1991: 446). En el mismo corpus de intercambio de opiniones, tanto Hanson (1991) como Linnekin (1991) enfatizan que la noción de invención no es peyorativa y que los antropólogos tienen poco control sobre el proceso por el cual sus trabajos son públicamente consumidos.

Entre otras cosas, lo que la polémica desatada por el artículo de Hanson sí deja claro es que el modelo de “invención de la tradición” pensado para prácticas nacionales y estatales provoca problemas tanto teóricos como ideológicos cuando es aplicado a los procesos de construcción del pasado entre grupos subordinados.⁸ En lo teórico, los efectos políticos de prácticas llevadas a cabo desde posiciones hegemónicas son distintos a los producidos desde posiciones subordinadas. Aún cuando los procesos de construcción de hegemonías particulares conservan cierta unicidad y ningún sector de la comunidad política en cuestión queda totalmente afuera de ella (aunque éste pueda ser el proyecto político de algunos sectores), no todos los grupos sociales tienen el mismo poder para fijar las coordenadas dentro de las cuales se define la formación de los distintos grupos (Williams 1989) o para “inventar” la historia.⁹ En lo ideológico, la comodidad y firmeza con la que Hobsbawm (1989b) desacredita prácticas culturales instauradas por estados-nación europeos se convierte en un arma de doble filo cuando es ensayada por antropólogos que simpatizan con los reclamos territoriales y culturales de las

comunidades por ellos estudiadas. Como el mismo Hanson (1991: 450) acaba reconociendo, aunque la aproximación teórica sea válida, “la respuesta a mi ensayo en Nueva Zelandia me lleva a la conclusión de que cuando la noción de invención se aplica a la cultura y la tradición es una expresión sistemáticamente engañosa que no debería ser perpetuada.” De todas maneras, los problemas no acaban aquí. Sigue analíticamente pendiente el examen de los contextos sociales en los que las interpretaciones se confrontan, anulan, transforman o adoptan, así como las consecuencias que la coexistencia de interpretaciones dispares tienen sobre la autoimagen de los grupos interpretados e interpretantes.

I.c. *DE LA DECONSTRUCCION A LA CONSTRUCCION: “TODOS INVENTAMOS Y, ADEMÁS, ES SANO”*

No parece casualidad que en 1992, año del quinto centenario, el primer “Foro de Temas Contemporáneos” presentado por *American Anthropologist* haya tenido por tema “Pasados Disputados y la Práctica de la Antropología”. Su organizador, Jonathan Hill (1992: 809), enmarca los propósitos de un espacio destinado a repensar los discursos profesionales y las consecuencias de practicar la disciplina en un “período de resurgencia étnica y desautorización del poder (neo)colonial”. Sostiene que el reciente interés en complejos procesos de construcción de identidad así como la creciente reflexión acerca del papel que la Antropología ha jugado históricamente en ellos aconsejan no reducir nuestros análisis al puro dominio de la representación y del discurso. Por el contrario, representaciones y discursos deben verse siempre como parte de procesos sociales e históricos con consecuencias económicas y políticas reales. Sólo la comprensión de los contextos generales de relaciones de poder y de sus condiciones materiales puede servir de base a posturas constructivistas interesadas en “los modos cultural y lingüísticamente específicos a través de los cuales distintos pueblos dan forma y significado a los eventos, socializando el pasado en narrativas y otras manifestaciones de conciencia histórica que adquieren significación en circunstancias contemporáneas” (Hill 1992: 814). La “metáfora del 92” descrita por Hill—una metáfora que desafía a los antropólogos a cambiar el rol de “observadores silenciosos de los otros” por el de practicantes de una disciplina entendida como el “proceso históricamente situado de escuchar, contextualizar e interpretar los discursos históricos de pueblos contemporáneos” (1992: 815)—enfatisa los tres ejes sobre los que se desplaza la agenda propuesta por Hobsbawm y Ranger: “escuchar” a los “de abajo” y no sólo a los “de arriba” (tarea en la que los antropólogos pueden

acreditar cierta experiencia), tomar en cuenta los condicionamientos dentro de los que actúan los sujetos sociales, y “construir” más que “deconstruir”.

En su colaboración al Foro, Friedman (1992a) se propone discutir las relaciones entre procesos de interpretación histórica y procesos de construcción de identidad. Tales relaciones son enmarcadas en lo que el autor considera la encrucijada de los años 90: la forma en que crecientes procesos de globalización provocan también crecientes impulsos de deshomogenización que llevan a la (re)producción de múltiples identidades locales.¹⁰

Para Friedman, las reformulaciones nativas del pasado para construir identidades presentes “no son mera invención” (1992a: 844) ni un juego de “substitución de signos”. Por el contrario, “la construcción del pasado es un acto de auto-identificación y debe ser interpretada en su autenticidad, es decir, en términos de la relación existencial entre sujetos y la constitución de un mundo significativo” (1992a: 856). Después de criticar la perspectiva modernista occidental acerca del conocimiento—perspectiva en donde incluye las posturas que explican la interpretación del pasado en términos de “invención” (1992a: 850-1)—Friedman afirma que la constitución de identidades y las definiciones de cultura sólo son negociables para los expertos. Para los actores, en cambio, forman parte de un “elaborado y mortalmente serio juego de espejos”, que se practica siempre en circunstancias histórica, espacial y socialmente determinadas (1992a: 853), circunstancias sistemáticamente generadas dentro de un proceso global de deshomogenización de identidades (1993: 1003). En este juego, la condición de “ser” depende de la posibilidad de “recordar” (1992a: 856).

En un artículo publicado el mismo año, Friedman (1992b: 194-5) desarrolla con más amplitud la noción de identidad que lo lleva a desdibujar fronteras entre mito e historia. Aclara allí que las interpretaciones históricas son producto de posiciones sociales determinadas. Estas posiciones constituyen las condiciones de existencia y los formantes de espacios de identificación que—definidos a la manera del “habitus” Bourdieuano¹¹—seleccionan y organizan discursos e historias específicos acerca de la noción de “persona”. En vez de juzgar la verdad de tales historias desde una Historia que no escapa a la lógica de representar al pasado para establecer una identidad en el presente, el observador debe tratar de entender el interjuego de factores implicados en la producción de distintas historias.¹²

Al respecto, Friedman señala que las “fantasías” que saturan las historias locales (“fantasías” que yo preferiría conceptualizar como “eventos epitomizantes”¹³) adquieren una realidad durable sólo cuando son exitosamente comunicadas a

través de procesos de “oficialización” que las convierten en historia. Tal comunicación, Friedman (1992b: 196) observa, es en sí misma un acto constitutivo de identidad cultural. Desde esta perspectiva, entonces, la atribución de significados resulta siempre de estructuras de deseo y motivación que—“empotradas” en realidades condicionadas por procesos locales, regionales y globales, tanto económicos como sociales (1992b: 205)—nos llevan a anclar el presente en un “pasado viable”, lo que es “tan cierto para nuestra propia historia como para la de cualquier otro” (1992b: 207).

Desde su experiencia con organizaciones Maya, Fischer (1993) le criticará a Friedman el correlacionar procesos de deshomogenización cultural con un debilitamiento de la hegemonía cultural occidental. Para Fischer, el hecho de que ciertas prácticas Maya estén hibridizadas y descansen sobre presuposiciones acerca del mundo que se han desarrollado en Europa y en los Estados Unidos demostraría que la hegemonía occidental es más efectiva que nunca (1993: 1001). La respuesta de Friedman va a reubicar la discusión en términos más interesantes que los de poner en cuestión quién es el “dueño” de ciertas prácticas e ideas. Los procesos de deshomogenización en los que se enmarcan los usos del pasado no implican para Friedman ni una creación de culturas enteramente nuevas ni un retorno a culturas prístinas. Más bien, el problema se expresa a través de la emergencia de proyectos autónomos y oposicionales al interior de hegemonías culturales determinadas, como los proyectos patrocinados por movimientos culturales Maya (Friedman 1993: 1003).

En su estudio de procesos de decentramiento y recentramiento de subjetividades entre inmigrantes hindúes a los Estados Unidos, Ganguly (1992) también enfatiza que las memorias del pasado crean un terreno discursivo crucial para reconsolidar la identidad personal y colectiva: al fijar o “des-ambiguar” el ayer, tales memorias permiten dar sentido a las incertidumbres presentes. No obstante, a lo largo de su análisis, Ganguly destaca un aspecto que Friedman menciona pero no desarrolla. Para esta autora, la subjetividad es más que mera proposición reactiva; se forma no sólo en relación a circunstancias presentes, sino también con respecto a sistemas de significación heredados del pasado, sistemas que afectan el proceso interpretativo porque están encarnados en experiencias sociales.

Para Landsman y Ciborski (1992) también, la construcción y representación de cualquier historia es un proceso inmerso en relaciones sociales cuyo tenor afecta la forma, el contenido de las representaciones y las estrategias de argumentación empleadas por quienes participan en la disputa. Lo que hace particu-

larmente interesante su trabajo es que, para explicar los enfrentamientos que se dan entre Iroqueses, antropólogos e historiadores que buscan textualizar concertadamente la historia de la Nación Iroquesa, los autores tienen en cuenta tanto los contextos amplios a los que alude Friedman, como los sistemas de significación heredados que destaca Ganguly.

Lo que Landsman y Ciborski provocativamente sugieren es que, en el caso que examinan, la forma prevalente de explicar la confrontación no sólo la obscurece sino que también la agudiza. Para las partes intervinientes, el problema radica simplemente en que “coexisten” distintas “versiones” de los mismos hechos. Esta visión estimula precisamente las peleas para definir quién “posee” la versión “Ur” y verdadera. Para estos analistas, en cambio, el problema radica en que existen “visiones alternativas” acerca de la noción de historia (1992: 438). Sin embargo, historiadores Iroqueses y no Iroqueses no hablan desde mundos inconmensurables. Como Landsman y Ciborski también observan, si la conciencia histórica ha sido para los indios norteamericanos un factor clave en su pervivencia, ello no se debe a un valor inherente a tal conciencia, sino más bien del poder validante que la misma ha adquirido dentro de la sociedad mayor en la que ellos deben vivir, representar su identidad y reconstruir un “pasado viable” (1992:436).

Lo que resulta sorprendente es que incluso esos autores que reconocen el peso que procesos económicos, políticos e ideológicos globales tienen al momento de construir identidades sociales tiendan a enfatizar que los procesos de interpretación histórica apuntan a crear un “pasado viable”. En mi experiencia con poblaciones Mapuche, la autoimagen devuelta por relatos históricos no siempre es una de orgullo y autoestima (Briones 1988). Aún dentro de situaciones sociales favorables para la construcción de imágenes grupales positivas, se da la coexistencia de interpretaciones que cuestionan estereotipos dominantes (por ejemplo, “dicen [los Wínkas o no Mapuche] que somos pobres porque somos vagos, pero nosotros somos pobres porque ellos tomaron nuestras mejores tierras y nos pusieron a vivir en un risquero”), con interpretaciones estigmatizadas (por ejemplo, “eran muy herejes los antiguos de antes”). La pregunta que los estudios centrados en la invención de la tradición o los usos del pasado poco ayudan a responder es por qué ciertos miembros del grupo “se niegan” a “inventar tradiciones” o “usar el pasado” de manera autocomplaciente y funcional a su “interés” por preservar una identidad Mapuche positiva.

Para empezar a responder tal pregunta, para que interpretaciones paradójales puedan verse como procesos activos de producción de sentido, debemos situarlas

en los mundos de poder y significado que les han dado vida (Comaroff y Comaroff 1992: 17) y, sobre todo, centrarnos en el estudio de cómo diversas experiencias afectan interpretaciones históricas que dan cuenta de “comunidades imaginadas” (Anderson 1990). Con esta pregunta en mente, el acápite siguiente intenta reintroducir la pregunta de “cómo el pasado ha conducido al presente”, para recapitular puntos que se han discutido sólo de forma limitada. Básicamente, hasta qué punto el pasado se deja “usar”.

II. EL PESO DE LA HISTORIA O “LA TRADICION DE TODAS LAS GENERACIONES PASADAS GRAVITANDO SOBRE LA MENTE DE LOS VIVOS” ¹⁴

En “El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte” Karl Marx propone una forma de ver las relaciones entre estructura y sujeto, entre pasado y presente, que nos invita a desembarazarnos de dos falacias: si es falaz decir que en tanto sujetos sociales estamos (pre)determinados como autómatas por estructuras de cualquier tipo, también es falaz sugerir que nuestra “agentividad” no conoce límites. Dice Marx:

“Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen simplemente como a ellos les place; no la hacen bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo circunstancias directamente encontradas, dadas y transmitidas desde el pasado (Marx 1978: 595).”

En términos de “construcción del pasado desde el presente” pareciera que lo que falta enfatizar es precisamente que “los sujetos interpretan su propia historia (y la historia de los otros), pero no lo hacen simplemente como a ellos les place, pues la interpretan bajo circunstancias que ellos no han elegido”. En otras palabras, las interpretaciones históricas se manejan dentro de lo que, parafraseando a Chambers (1991), definiría como un “márgen para la invención” o “márgen para la interpretación”.¹⁵ ¿Qué factores afectan este “márgen”? ¿Cómo repensar las “condiciones” de las que hablaba Marx para explicar las interpretaciones históricas entre grupos subordinados? Argumentaría que tales “condiciones”—condicionamientos corporizados en experiencias de vida personales y grupales que son las que proveen los términos a través de los cuales los procesos de representación cultural operan (Comaroff y Comaroff 1992: 60)—pueden empezar a pensarse desde tres puntos de vista.

Primero, ante tanto afán por “descubrir” invenciones o explicar manipulaciones que parecen extemporáneas, vale la pena detenerse a “recordar” en voz alta que la narrativización del “sentido de devenir” (Taylor 1989) puede cambiar

parcialmente significados atribuidos al pasado, pero no puede modificar lo que pasó (Hanchard 1993: 81). Los Mapuche pueden cuestionar pero no pueden “borrar” la llamada “Conquista del Desierto”. Frente a esta imposibilidad, los grupos que han sido colonizados “deben no sólo soportar su situación sino también hacer sentido de ella” (Beckett 1993: 675). Sin caer en una dudosa distinción entre “real” y “social”, Hanchard ha prudentemente dirigido nuestra atención hacia una perspectiva que, de alguna manera, ya había enfatizado Immanuel Wallerstein. Para este autor, “habitualmente, se considera que el pasado está inscripto en piedra y es irreversible. Ciertamente, el pasado real está inscripto en piedra. El pasado social—es decir, cómo interpretamos este pasado real—está inscripto, como mucho, en arcilla blanda (Wallerstein 1991: 78).”

La distinción entre “real” y “social”, entre “piedra” y arcilla” puede parecer dudosa desde posturas que enfatizan que no hay nada “allá afuera” que pueda ser captado directamente, es decir, que se incorpore sin estar mediado por una cierta interpretación. Sin entrar en esta discusión, me parece que aceptar que todo ser humano experiencia de una manera ya interpretada en nada afecta el argumento de que no todos los grupos se ven enfrentados a las mismas experiencias. En este sentido, piedra y arcilla aún parecen imágenes con un poder evocativo interesante. Precisamente tal disparidad de experiencias es lo que en mi visión constituye la “piedra”, la cualidad “no maleable” de la historia. O vimos el hongo de Hiroshima por televisión o, si estamos vivos, lo llevamos “inscripto” en genes irreversiblemente mutados. O nos tocó vivir del lado occidental del muro de Berlín, o nos tocó vivir del lado oriental. Por lo demás, pareciera que la disparidad de experiencias sociales asegura menos una fuente inagotable de arcilla que dispares herramientas y técnicas de modelado para tratar de “arcillar” piedras que son de distinta dureza, piedras calizas o diamantes.

Segundo, poco antes de que los enfoques centrados en la invención del pasado se convirtieran en un tipo de “lectura obligada” de procesos sociales de interpretación histórica, Arjun Appadurai (1981: 201) ya había criticado “la extendida aunque tácita asunción antropológica de que el pasado es un recurso simbólico plástico y sin límites, un recurso infinitamente sensible a las urgencias planteadas por intereses presentes y las distorsiones de la ideología vigente.”¹⁶ El remedio propuesto por Appadurai para solucionar esta falencia consiste en reconocer que el pasado es un recurso cultural sujeto a reglas—por lo tanto, no infinito sino acotado—recurso controlado por un conjunto culturalmente variable de normas cuya función es la de regular la debatibilidad inherente a ese pasado. Aún cuando estas normas varían sustantivamente de

cultura a cultura, Appadurai insiste, las mismas también están sujetas, desde un punto de vista formal, a ciertas limitaciones universales.¹⁷

Más interesadas en captar la forma en que normas, patrones, y reglas culturales “median” las prácticas sociales que en analizar cómo normas, patrones y reglas son re-producidos en la vida cotidiana, las generalizaciones que Appadurai propone a partir de su estudio sobre límites a la debatibilidad del pasado entre monjes de un templo hinduista de la India meridional son fieles a la tradición neoestructuralista británica. No obstante, Appadurai plantea un punto que merece consideración y que ha sido bastante desatendido por emprendimientos interesados en “descubrir” cuándo y dónde han sido inventadas ciertas tradiciones. El punto en cuestión es que no todas las interpretaciones/invenciones del pasado son igualmente aceptadas. Mi experiencia entre los Mapuche también sugiere que hay “formas” más y menos apropiadas de transmitir y reinterpretar los relatos históricos (Briones 1988). Un reparo similar ha sido recientemente reformulado por los esposos Comaroff, quienes enfatizan que las formas en que “la imaginación histórica” y la fabricación de eventos operan están culturalmente modeladas (Comaroff y Comaroff 1992: 17). De acuerdo con el “Popular Memory Group”, los rasgos culturales de diversos relatos históricos se nutren en repertorios culturales, rasgos del lenguaje y códigos de expresión que ayudan a determinar qué puede ser dicho, cómo y con qué propósito (Popular Memory Group 1982: 229).

El reconocimiento de especificidades culturales en torno a formas de interpretar al pasado—un punto sólo en parte coincidente con lo que Ganguly (1992) llama “sistemas de significación heredados del pasado”—no implica necesariamente caer en la trampa que nos lleva a ver distintas “culturas” como entidades discretas y, a la larga, como “esencias”. Se corre tal riesgo, sí, cada vez que concebimos fronteras culturales en términos de límites “de”—en vez de límites oposicionales “dentro de” un—contenido cultural determinado (Friedman 1993: 1003). Desafortunadamente, éste es un riesgo del que Appadurai no ha podido desembarazarse. En todo caso, para desesencializar el factor cultural, debemos discutir la última forma en que las condiciones dentro de las cuales se interpreta la historia parecen afectar los usos colectivos del pasado y llevan a “negociar” distintas normas de debatibilidad.

Lo que definimos como un tercer tipo de condicionamiento se condensa, por ejemplo, en la afirmación de Landsman y Ciborski (1992: 436) de que los grupos indígenas norteamericanos han desarrollado un cierto tipo de “conciencia histórica” en el proceso de validar reclamos y construir identidades distintivas dentro

la sociedad mayor. Análisis de procesos de negociación de identidades—como el de la identidad Mashpee que realiza Clifford (1988)—demuestran no sólo cuán unilaterales pueden ser las demandas de “autenticidad” cultural, sino también hasta qué punto los grupos que pretenden desagregarse culturalmente del conjunto se ven forzados a hacerlo de acuerdo con las reglas de juego fijadas por los lenguajes “jurídicos” y “científicos” que habla la sociedad mayor. Mi argumento aquí procura ir más allá de planteos instrumentalistas, centrados en el empleo selectivo y oportunista de medios y recursos disponibles para satisfacer metas determinadas. Más bien, lo que me interesa enfocar ahora son los procesos de hegemonía cultural por los cuales esos lenguajes empiezan a formar parte del “sentido común” de quienes comparten arenas económicas, políticas e ideológicas.¹⁸

Sintetizando la experiencia y práctica neo-Gramsciana del “Popular Memory Group”, Richard Johnson y Graham Dawson (Popular Memory Group 1982: 207) proponen diferenciar dos modos principales en los que se produce un cierto “sentido del pasado”. Dicha producción se realiza tanto a través de “representaciones públicas” patrocinadas desde instituciones dominantes, como a través de una “memoria privada” que, no obstante, puede ser colectiva y compartida. En tanto parte de la construcción de una hegemonía cultural que produce consentimientos y consensos a través de la construcción de alianzas políticas formales e informales, las “representaciones públicas” saturan lo que los autores definen como “memoria dominante”. Sin embargo, estas concepciones del pasado nunca se instalan monolíticamente ni son creídas sin reparos. Por ser producida en medio de construcciones del pasado que compiten entre sí, la “memoria dominante” siempre está expuesta a ser disputada. No obstante, los autores también enfatizan que dentro de este campo de sentidos operan prácticas que, tanto a corto como a largo plazo, otorgan centralidad a ciertas interpretaciones a la par de marginalizar, excluir o reformular otras. Consecuentemente, la conclusión más importante que ofrecen es que el estudio de la memoria popular es necesariamente un estudio relacional, pues debe tomar en consideración las memorias históricas dominantes en la arena pública, así como los intentos por amplificar o generalizar experiencias subordinadas o privadas. En sus propias palabras, “las memorias privadas no pueden, en estudios concretos, ser fácilmente disectadas de los efectos de discursos históricos dominantes. A menudo, son éstos los que proveen los mismos términos a través de los cuales una historia privada es pensada (Popular Memory Group 1982: 211).” En este sentido, testimonios de historia oral no son un simple registro más o menos preciso de eventos pasados; son

productos culturales complejos que involucran interrelaciones entre memorias privadas y representaciones públicas, entre experiencias pasadas y situaciones presentes (1982: 241).¹⁹

Aunque la distinción entre “público” y “privado” es menos algo “dado” (una propiedad adherida y transmitida desde los espacios donde las memorias se expresan) que una polarización creada por los propios procesos de producción de sentido que recrean “memorias dominantes” y “memorias subordinadas” (Mitchell 1991), vale la pena explorar la distinción propuesta por el Popular Memory Group. En tanto “signos”, las nociones de “historia”, “tradicición”, “continuidad” y “autenticidad” tienen acentos múltiples (Voloshinov 1986). Las memorias dominantes no sólo son las que tratan, sino también las que pueden, fijar o desambiguar los acentos de tales “signos” para poner ciertos límites a interpretaciones históricas “aceptables”.

En términos de lo que se conoce como historias nacionales oficiales, Balibar destaca que la historia de las naciones siempre se nos presenta en la forma de una narrativa que atribuye a estas entidades la continuidad de un “sujeto”. Así, la formación de la nación aparece como la culminación de un proyecto en el que hay diferentes estadios y momentos para la auto-conciencia, momentos que “calzan” en un patrón semejante de auto-manifestación de la “personalidad nacional”. “Proyecto” (es decir, el paso entre generaciones de una substancia invariante) y “destino” (el concebirnos como la culminación de un proceso que se ve como el único posible) son las dos figuras simétricas de la ilusión creada por la idea de identidad nacional (Balibar 1991b: 86).

Alonso (1988: 41), por su parte, describe cómo las cronologías nacionales establecen tanto un derecho histórico a un territorio específico como un derecho territorial a una historia particular, empresa que muestra hasta qué punto “territorio” e “historia” son los espacios políticos privilegiados dentro de los cuales las naciones son imaginadas y a través de los cuales su “soberanía” es construída. Esas historias se construyen a través de múltiples técnicas entre las cuales Alonso destaca tres.

Gracias a prácticas de “naturalización”, los actores, discursos y conductas se re-presentan como esencias naturales o “cosas” que, en tanto “hechos dados”, no son fácilmente disputables. A través de estas prácticas el poder de conocer produce “verdad” y, en el proceso, borra las marcas de su propia autoría. De acuerdo con técnicas de “desparticularización”, los discursos y prácticas históricas se vacían de los significados que los ligaban a contextos concretos, a localidades definidas, a grupos particulares. Al ser universalizados, tales discursos y prácticas pasan a

pertenecer a “todos” y a “nadie”. Las diferencias se suprimen; la otredad de historias particulares se disipa; y los proyectos sociales contradictorios aparecen como equivalentes. Por último, se dan procesos de “idealización” que “limpian la cara” al pasado para hacerlo encarnación palatable de “valores nacionales”. Muerte y sufrimiento se purgan de nociones de terror y dolor; fratricidio se convierte en fraternidad. A su vez, aquellos pasados que no pueden ser incorporados son excluidos de la historia nacional a través de mecanismos de “privatización” y “particularización” que deniegan voz pública completa a historias que quedan ubicadas en los márgenes de la historia nacional (Alonso 1988: 44-45).

Lo más sorprendente es que privatización y particularización no necesitan operar discursivamente, sino que pueden ser producidos por esa otra arma de la memoria que es el olvido. Quién no ha escuchado la famosa frase: “Los mexicanos vienen de los aztecas, los peruanos vienen de los incas y los argentinos venimos de los barcos”? Para quienes somos hijos de inmigrantes o para pobladores indígenas cuya identidad activamente construye a los restantes miembros del país como “invasores”, tal vez semejante frase condense una “gran verdad”. Esa es la magia del “sentido común”. Para quienes no vinieron en los barcos ni quieren ser excluidos de “lo argentino”, esa frase, en cambio, demanda un doble esfuerzo: primero, escuchar el silencio y, segundo, construirse a partir de la ausencia.

Así, lo que queda puesto de manifiesto por explicaciones “populares”, “privadas” o “subordinadas” de acción social que se hacen eco de tales nociones de “carácter nacional” es, precisamente, hasta qué punto nuestra subjetividad se configura por imaginaciones nacionales que están crucialmente saturadas de estas formas dominantes de re-presentar el pasado (Alonso 1988: 42). Tales “formas” no son “factores externos” o “condiciones exógenas” contra las cuales la identidad y las interpretaciones históricas de grupos subordinados emergen, sino parte de experiencias personales y colectivas en y a través de las cuales sentidos locales de pertenencia y devenir se construyen. Entonces, si nos dedicáramos a rastrear los complejos canales a través de los que la metáfora “civilización o barbarie” se ha retextualizado y corporizado (en las escuelas, en las ceremonias, en los monumentos, en las reprimendas paternas que censuran a los que se comportan como “indios”), la afirmación Mapuche de que “eran muy herejes los antiguos de antes” podrá producirnos dolor pero no sorpresa.

Sin embargo, la “fijación” de acentos por parte de la memoria dominante nunca es completa. Disyunciones entre las representaciones de la retórica oficial y los significados encarnados en las experiencias vividas definen un espacio posible para la emergencia de contra-historias populares que des-naturalizan las

re-presentaciones dominantes (Alonso 1988: 49). Prácticas oposicionales inscriptas en diferentes tradiciones “locales” pueblan con otros acentos los mismos signos pues, como dice Hall (1988: 60), el lugar de la disputa existe, precisamente, en la intersección de diferentes connotaciones. En tales intersecciones, entonces, la acción social hace su propio trabajo para tratar de “arcillar” la piedra. Precisamente allí se acuna la certeza de que “dicen que somos pobres porque somos vagos, pero nosotros somos pobres porque ellos tomaron nuestras mejores tierras y nos pusieron a vivir en un risquero”.

III. HISTORIAS ALECCIONADORAS

*History, despite its wrenching pain,
Cannot be unlived, but if faced
With courage, need not be lived again.*²⁰

—Maya Angelou, 1993

Como toda narrativización de historias locales, este artículo se propuso una lectura interesada del pasado reciente para dar sentido al presente y proyectar un cierto futuro. Cada vez que revisamos la historia de la Antropología para actualizar nuestro “estado de cuentas”, los antropólogos también invocamos “tradiciones” e incurrimos en omisiones de manera selectiva. Cada vez que queremos ejercitar una mirada historizada y crítica, nosotros también—sabiéndolo o no—tenemos los fantasmas de las generaciones pasadas rondando sobre nuestras cabezas.

A veces, algunos de esos fantasmas nos recuerdan, como en una pesadilla, clásicas nociones de “cultura” que preferiríamos olvidar. Otras veces, los miramos con otros ojos y descubrimos que aún podemos aprender mucho de ellos y que nadie puede arrogarse el privilegio de definir, de una vez y para siempre, quiénes son los “buenos” y los “malos” de la película. En mi propia experiencia, “mis” buenos y malos fantasmas a veces intercambian roles, según qué historia quiero contar, cuándo, dónde y para qué o quién lo hago. En este sentido, recontar historias es una forma de detenernos a pensar dónde estamos “ahora” parados y a dónde queremos ir.

En su revisión crítica de la obra pionera de Edmund Leach, los Comaroff identifican fallas²¹, pero también extraen tres lecciones. Primero, destacan el interés de Leach por plantearse tanto el carácter fluido y fragmentario de la

realidad social, como el tema del orden. Al respecto, los Comaroff concluyen que la ausencia de un sistema o estructura, así como síntomas de desconexión, incoherencia y desorden o de identidades fracturadas tienen que ser demostrados, en vez de presumidos o postulados por negación inductiva, como suelen hacer los deconstruccionistas (1992: 24). A lo sumo, como Cowlishaw (1988: 92) remarca, si podemos anticipar que no ha habido entre grupos nativos nada que pueda ser caracterizado como simple aceptación o rechazo de la tradición—ni como pura invención a partir de la nada o mimesis inalterada, agregaría yo—sine una compleja historia de cambios en el contexto de una lucha política por la supervivencia que ha llevado a adoptar estrategias diferentes y contradictorias.

Segundo, los Comaroff resaltan de Leach su meta de no explicar otros mundos sociales mediante la aplicación directa de modelos históricos extraídos de Occidente. En este sentido, los autores subrayan que una antropología verdaderamente “histórica” sólo es posible cuando es capaz de iluminar la historicidad propia de los mundos sociales que se analizan. En tal empresa, demostrar que los llamados “pueblos sin historia” han estado articulados y conectados globalmente por mayor tiempo del que originalmente se pensaba no basta para captar dinanismos alternativos (1992: 24-5). Para una Antropología histórica, el examen de distintas nociones de historia como “modos genéricos de conciencia social que involucran variaciones significativas en la construcción del tiempo y de la relación de la estructura social con procesos temporales” (Turner 1988: 254) no sólo constituye una estrategia para proponer marcos analíticos alternativos, sino que debe formar parte central de los temas a estudiar.

Por último, los Comaroff resaltan que la obra de Leach ha llevado a repensar cuáles deben ser las unidades de análisis para que la Antropología evite buscar causas sociales en la acción individual y la acción social en causas individuales, o crea encontrar orden en los eventos poniendo simplemente los eventos en orden. En vez de presuponer que los motores del presente y del pasado están en una teoría de la historia basada en el individualismo racional, los Comaroff sugieren prestar atención a formas sociales y culturales que silenciosamente modelan y condicionan la acción humana, es decir, prestar atención a cómo “individuo” y “evento” son constituidos cultural e históricamente a través de condicionamientos, convenciones y valores que saturan patrones éticos y estéticos, producciones materiales y representaciones (1992: 26).

A partir de estas tres lecciones, los Comaroff proponen aceptar tres desafíos que hacemos parte de “nuestra” tradición: analizar en vez de desconocer la madeja de estructura e indeterminación, de forma e incoherencia, que se nos presenta

cuando seguimos el movimiento de contingentes sociales a través del tiempo; examinar la historicidad perceptual y práctica propia de mundos locales, para entender mejor su lugar dentro de los procesos históricos globales de los que forman parte; y, por último, situar “ser” y “acción” comparativamente dentro de sus distintos contextos culturales, para poner en entredicho los tropos básicos de la historiografía occidental—es decir, “biografía” y “evento” como ventanas históricas transparentes y neutrales (1992: 27). El cómo satisfacer las metas propuestas queda como tópico a explorar en sucesivas “historias” que, como ésta, estarán posiblemente más preocupadas por relatar prácticas de significación que acontecimientos...

Austin, Marzo 6 de 1994

NOTAS

¹ A mi amigo Miguel, quien aún me ayuda a crecer a través del cálido recuerdo de su “polenta” solidaria y transgresora, y del dolor por su muerte. Sé, *Migue*, que estarías de acuerdo con muchas cosas de este artículo, porque las empezamos a pensar juntos en el campo, en reuniones de trabajo y en tardes de mates sin motivo. También sé que te enojarías con otras cosas dichas y nos enfrascaríamos en “peleas” enriquecedoras. En todo caso, acuerdos y desacuerdos no harían más que proseguir con lo mejor que tuvo nuestra amistad.

² Mi traducción, como todas las citas de textos en inglés que aparezcan en este artículo.

³ Desde una perspectiva teórica distinta a la de Wolf y a la de Comaroff, Marshall Sahlins también repiensa las relaciones entre Antropología e Historia, al poner en cuestión la polaridad historia y estructura. Sosteniendo que el proceso histórico se desarrolla como un movimiento continuo y recíproco entre la práctica de la estructura y la estructura de la práctica (Sahlins 1981: 72), Sahlins extrema su posición e invita a que la Historia sea Antropología o, sino, no sea nada. Con el objeto de mostrar que “la historia está organizada por estructuras de significación” (1981: 8), Sahlins emprende su análisis de lo acaecido a partir del arribo del Capitán Cook a Hawaii. Su decisión de circumscribir cultura en tanto “estructuras de significación”, así como la doble meta que este autor se propone—la de saber cómo los eventos son ordenados por la cultura y cómo la reproducción de una estructura deviene en su transformación—muestran hasta qué punto Sahlins enfatiza el peso de las estructuras por sobre el rol jugado por los sujetos sociales en su producción y reproducción. Cabe destacar que mi evaluación de Sahlins difiere de la de Sherry Ortner (1984: 150), quien lo considera ya parte de la “Antropología de la praxis” de los 80.

⁴ Dado que me propongo fundamentalmente centrarme en los usos *actuales* del pasado, este artículo peca de tres tipos de “omisiones”. Primero, me baso en una revisión—inevitablemente parcial—de literatura anglosajona y en una discusión aún más focalizada de ciertos autores. Al respecto, nótese que, lejos de ser indiferente al tema, la Academia francesa, por ejemplo, lo ha abordado desde una perspectiva que—siguiendo su propia “tradicción” estructuralista—enfatisa procesos de estructuración de la memoria colectiva que se resolverían en recuerdos y amnesias selectivos (Ver, por ejemplo, Nora 1989). Sin embargo, procesos de estructuración de la memoria colectiva no son del todo ajenos a las preocupaciones de antropólogos británicos como Edwin Ardener (1989), que han proseguido con el acercamiento al estructuralismo Levistraussiano que en el medio inglés impulsara Edmund Leach. Segundo, dejo de lado el examen de trabajos etnohistóricos centrados en la exégesis de fuentes documentales, pese a que, como la revisión de Krech (1991) demuestra, los etnohistoriadores han colaborado con su copiosa producción a repensar las relaciones entre Antropología e Historia, pasado y presente. Por último, hago referencia a muchos más problemas de los que este artículo puede abarcar. Algunos de ellos—las “relaciones entre estructura y sujeto”, la llamada “crisis de la representación”, “procesos de construcción de la nación-como-estado”—serán mencionados en la medida que contribuyan a la argumentación. Otras aristas que la temática sugiere ni siquiera serán presentadas. Concretamente, las repercusiones éticas de un tipo de investigación que puede aparejar serias consecuencias políticas para los grupos que los analistas se proponen representar merecerían tratamiento como tema en sí. Para aquéllos interesados en este aspecto, algunos de estos dilemas éticos están registrados en Anderson (1993), Desai (1993), Fischer (1993), Friedman (1992a, 1992b and 1993), Hanson (1989 and 1991), Hill (1988, 1992 and 1993), Landsman and Ciborski (1992), Levine (1991), Linnekin (1991), McGuire (1992). A modo de disculpa por tantas “omisiones”, argumentaría que la misma inexhaustividad que constituye una de las falencias de este artículo refleja también su convicción. Aun incompleta, la revisión de distintos aportes y de sus presupuestos es el faro que guía esa progresiva toma de decisiones analíticas que, aun provisional, nos ayuda—en estos tiempos, especialmente—a no perdernos en lo que Thomas McCarthy ha llamado “el callejón sin salida de la deconstrucción pura” (McCarthy 1991: xiii).

⁵ En rigor de verdad, el emprendimiento de Hobsbawm y Ranger no es el primero en plantearse la necesidad de repensar la dinámica de interpretación histórica. Entre sus contemporáneos más cercanos podrían mencionarse la colección de Johnson, McLennan, Schwarz y Sutton (1982) como línea que enfatiza las implicancias políticas de distintas formas de escribir/contar la Historia, o también el sugerente análisis de Benedict Anderson—publicado el mismo año que el estudio de Hobsbawm and Ranger—donde Anderson (1990) explora las relaciones entre formas “modernas” de concebir el tiempo y los orígenes, y el desarrollo y funcionamiento de las naciones como “comunidades imaginadas”. A pesar de la casi simultaneidad de estos emprendimientos, tomo “La Invención de la Tradición” como punto de inflexión, pues el título del libro marcará estudios posteriores.

⁶ Otras distinciones—por ejemplo, entre “dominación” y “hegemonía”, o entre “nacionalismo de conquista” y “nacionalismo de liberación” (Balibar 1991a)—también parecen minimizadas. Sin embargo, si se tomaran más sistemáticamente en cuenta tales

distinciones, uno podría sopesar comparativamente diversos contextos de aparición de “tradiciones”, y romper con una división entre perspectivas “desde arriba” y “desde abajo” que poco ilumina la dinámica por la cual sólo ciertas tradiciones inventadas obtienen apoyo popular.

⁷ Pareciera que, en este trabajo, Handler y Linnekin no están criticando directamente la introducción de Hobsbawm, pues el libro de Hobsbawm y Ranger—editado apenas medio año antes—no aparece citado en su artículo. Las reflexiones que los autores presentan resultan aparentemente de las experiencias de Handler con el nacionalismo Quebecois, y de los trabajos de Linnekin con construcción de identidades en Hawaii.

⁸ Presuponer que Hanson ha “aplicado” el modelo de Hobsbawm y Ranger es, al menos, aventurado pues, como Linnekin (1991: 447) indica, por alguna razón Hanson no citó ese libro en su artículo. Siendo difícil sopesar las “intenciones”, me limito a establecer la afinidad en términos de vocabulario, tratamiento y resultados.

⁹ Por ejemplo, Gerald Sider (1987) ha caracterizado a las relaciones entre indios y blancos como expresando una contradicción básica que resulta de formas de dominación que deben no sólo destruir pero también generar diferenciación cultural, formas que involucran la paradoja de crear e incorporar un ‘Otro’ condenado a habitar un espacio de canibalización y distanciamiento continuos. Inconsistencias intrínsecas a los procesos de confrontación colonial han resultado en “la creación y auto-creación de pueblos que genuinamente se colocan aparte, afuera, así como adentro” de la comunidad política (Sider 1987: 23), es decir, una tensión crítica entre homogenización y diferenciación que es co-producida por indios y blancos. Sin embargo, como el mismo Sider reconoce, dicha tensión—precisamente porque las relaciones mantenidas son asimétricas—plantea encrucijadas que son necesariamente distintas para sectores con capacidad de sancionar sentidos nacionales de “historia”, “tradicición”, “continuidad” y “autenticidad”, y para grupos que deben participar en el ambiguo juego de distanciarse de la dominación para que su identidad cultural no sea canibalizada y de involucrarse con ella para combatirla (Sider 1987: 7).

¹⁰ En esta empresa, Friedman no está solo ni es el primero. Ver, por ejemplo, Appadurai (1990), Clifford (1992) y Hall (1991a y 1991b).

¹¹ Para Bourdieu (1977: 95), ‘habitus’ puede definirse como “el sistema adquirido de esquemas generativos adecuados a condiciones particulares que engendra todos los pensamientos, todas las percepciones y todas las acciones consistentes con esas condiciones y no otras.”

¹² Complementando el programa tanto de Friedman como de Hanson, Scott (1992: 384) sostiene que el foco analítico no son los procesos de “invención”, sino los procesos mediante los cuales ciertos tipos de discurso adquieren fuerza, se “autorizan” y, al hacerlo, rehacen, remodelan, reconstituyen el espacio posible para otros discursos.

¹³ Siguiendo las sugerencias de Fogelson, Landsman y Ciborski (1992: 437) definen “eventos epitomizantes” como aquéllos a través de los cuales un grupo representando su historicidad condensa y dramatiza un proceso de largo plazo, en la forma de un evento que no tiene por qué haber ocurrido necesariamente. Por su poder explicativo, estos

eventos epitomizantes se difunden rápidamente y adquieren una realidad etnohistórica propia.

¹⁴ “La tradición de todas las generaciones pasadas gravita como una pesadilla sobre la mente de los vivos. Y justo cuando éstos parecen comprometidos en revolucionar las cosas y a sí mismos, en crear algo enteramente nuevo, precisamente en tales épocas de crisis revolucionaria ellos conjuran con ansiedad los espíritus del pasado y los ponen a su servicio, y toman de ellos nombres, slogans para la lucha y costumbres para representar el nuevo escenario de la historia mundial a través de este disfraz que honra el tiempo y de este lenguaje prestado” (Marx 1978: 595).

¹⁵ Interesado en el análisis de prácticas oposicionales en textos literarios, Ross Chambers (1991) argumenta que, ya que ninguna hegemonía puede ejercer un control completo y absoluto sin generar resistencias generalizadas, la misma deja abiertos ciertos canales de expresión—definidos como “márgenes de maniobra”—que pueden saturarse de prácticas oposicionales más o menos visibles. Lo que interesa a Chambers es, precisamente, cómo estas prácticas, en vez de trabajar “contra” el sistema, tratan de hacerlo más vivible a través del humor, la sátira, la ironía, la parodia y otras formas críticas de posicionarse frente a interpretaciones y convenciones “dadas”(1991: 7).

¹⁶ Según Appadurai (1981: 201-2), la identificación de ambos factores—es decir, intereses e ideología—pone en evidencia la confluencia de dos líneas argumentales históricamente distintas. La primera, inspirada por Malinowski, se centra en la observación de la invocación retórica del pasado (como “carta de privilegio”) en organizaciones sociales contemporáneas y comporta la conclusión tácita de que tales “cartas de privilegio” no tienen otros límites inherentes más que los de la conveniencia. Esta postura se habría apoyado también en la famosa afirmación de Leach (1990: 228) de que “mito y rito son lenguajes para la controversia.” La segunda línea, inspirada por Durkheim y practicada por Evans-Pritchard, importa un planteo relativista más sutil y de mayor alcance, pues enfatiza que distintos conceptos de tiempo, así como la misma percepción de duración, son variables culturales fundamentales. Por ejemplo, uno de sus representantes más contemporáneos, Clifford Geertz (1966), diferencia dos tipos de pasado entre los Balineses, uno ritualizado que deniega la duración y otro no ritualizado, mundano, cuya duración es universalmente reconocida. Para Appadurai, esta segunda posición no puede ser en principio falsificada. Sin embargo, el autor argumenta que existen condicionamientos generales que limitan cualquier uso colectivo del pasado (ver nota 17). Por lo demás, Appadurai se concentra en discutir la primera de las posiciones. Partiendo de un acuerdo básico con Leach en lo que hace a ver los discursos sobre el pasado entre grupos sociales como un aspecto de la política que involucra competición, oposición y debate, la preocupación de Appadurai es analizar “cómo ese debate está culturalmente organizado.”

¹⁷ Las limitaciones formales universales propuestas por Appadurai se distribuyen a lo largo de cuatro dimensiones mínimas, respecto de las cuales todas las culturas deben tomar provisiones sustantivas para crear consenso en torno a: 1) una noción de “autoridad” capaz de estipular los tipos de fuentes que revisten credibilidad; 2) una idea de “continuidad” que establezca la naturaleza de la relación con la fuente de autoridad que es requerida para la credibilidad mínima del pasado; 3) un acuerdo que asigne valores

relativos a las diferentes “profundidades temporales” que se ponen en juego a través de las evaluaciones mutuas de distintos “pasados” en una sociedad determinada; y 4) una definición de “interdependencia” que establezca cuán congruente debe ser cualquier “pasado” en relación con otros “pasados”, para asegurar entre ellos una credibilidad mínima (Appadurai 1981: 203).

¹⁸ Aunque no pueda ser desarrollado ahora, mi argumento también involucra considerar que si los antropólogos hemos ayudado a “inventar” culturas—como Hanson (1989) sostiene—lo hemos hecho no sólo “autorizando” ciertas tradiciones supuestamente “auténticas”: más o menos inadvertidamente, nuestras interacciones cotidianas y escritos—aún los de tono dialógico (Hegeman 1989)—también saturan con una cierta idea de tiempo e historia las definiciones particulares de “otro cultural”—sea como “objeto”, como “reliquia” o como “sujeto” (Smith 1987)—que guían nuestro trabajo. Después de todo, como Fabian (1983) señala, uno de nuestros tropos más caros, el de “presente etnográfico”, siempre ha construido a nuestro “objeto” como un “Otro-en-el-tiempo”.

¹⁹ Las conclusiones del “Popular Memory Group” resultan de experiencias con historias orales entre la clase trabajadora británica. Muchas de las premisas comentadas por estos autores son también aplicadas por Dirks (1990) para sopesar el papel jugado por la noción de Historia entre las elites que han sido la vanguardia intelectual en procesos de descolonización del Tercer Mundo. De acuerdo con este autor, la emergencia de nuevos estados-nación ha involucrado el surgimiento de distintas “historias oficiales” acerca del pasado precolonial y las luchas independentistas. Sorprendentemente, estas historias originalmente “oposicionales” reproducen muchos de los supuestos fundamentales de las narrativas históricas paradigmáticas de los órdenes coloniales decimonónicos, especialmente en lo que hace a construir un concepto de “tradición” como espejo contra el cual resaltar los valores de Modernidad que caracterizan a distintos proyectos nacionales. Estos procesos de replicación evidencian para Dirks dos cosas. Primero, la Historia definida en términos modernos es no sólo “resultado” del estado-nación como forma de representación política, sino también su “condición necesaria”. Segundo, representación histórica y representación política son interdependientes desde el comienzo (1990: 25-6). La circunstancia aparentemente paradójica de que la representación de la Historia entre grupos que buscan independizarse o distanciarse de ciertos centros de poder no difiera necesariamente de la usada por esos centros también ha sido señalada por otros autores (por ejemplo, Anderson 1990 y Chakrabarty 1990).

²⁰ “La historia, pese a ser dolor desgarrante, no puede ser des-vivida; pero si se la enfrenta con coraje, no necesita ser vivida nuevamente”

²¹ Concretamente, los Comaroff (1992: 23) critican en Leach: 1) su tendencia a explicar utilitariamente los motivos humanos, separando cultura de sociedad y reduciendo la primera a un mero ropaje externo de la acción social; 2) su apelación a un idealismo vulgar para racionalizar la conducta del *homo economicus* en las montañas Kachin; 3) su descripción de *gumsa*, *gumlao* y Shan como “tipos ideales” que no son examinados históricamente, para luego tratarlos como realidades empíricas; 4) su falla para localizar las comunidades estudiadas en contextos globales y continentales con profundidad histórica; y 5) su tendencia a reducir la historia a un patrón bipolar repetitivo de equilibrio social.

BIBLIOGRAFIA

- ALONSO, A. 1988 "The Effects of Truth: Representation of the Past and the Imagining of Community". *Journal of Historical Sociology* 1(1): 33-57.
- ANDERSON, B. 1990 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- ANDERSON, E. 1993 "How Much Can We Privilege 'Native' Accounts?" *American Anthropologist* 95(3): 706-707.
- ANGELOU, Maya 1993 *On the Pulse of the Morning*. New York: Random House.
- APPADURAI, A. 1981 "The Past as a Scarce Resource." *Man (N.S.)* 16: 201-219.
- APPADURAI, A. 1990 "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy". *Public Studies* 2(2): 1-24.
- ARDENER, E. 1989 "The Construction of History: 'vestiges of creation'." En *History and Ethnicity*. E. Tonkin, M. McDonald y M. Chapman (eds.) New York: Routledge. pp.: 22-33.
- BALIBAR, E. 1991a "Racism and Nationalism." En *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*. E. Balibar and I. Wallerstein. New York: Verso, pp.: 37-67.
- BALIBAR, E. 1991b "The Nation Form: History and Ideology." En *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*. E. Balibar and I. Wallerstein. New York: Verso, pp.: 86-106.
- BECKETT, J. 1993 "Walter Newton's history of the world—or Australia." *American Ethnologist* 20(4): 675-695.
- BOURDIEU, P. 1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BRIONES, C. 1988 "Caciques y Estancieros mapuche: Dos momentos y una historia." *XLVI Congreso Internacional de Americanistas*. Amsterdam, Holanda, Julio 8 a 12.
- CLIFFORD, J. 1988 *The predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- CLIFFORD, J. 1992 "Traveling Cultures". *Cultural Studies*. L. Grossberg, C. Nelson, y P. Treichler (eds). New York: Routledge. pp.: 96-116.
- CLIFFORD, J. y G. Marcus (eds) 1986 *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. California: Univ. of California Press.
- COMAROFF, J. 1982 "Dialectical Systems, History, and Anthropology: Units of Study and Questions of Theory." *Journal of Southern African Studies* 8: 143-172.

- COMAROFF, J. y J. Comaroff 1992 *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview Press.
- COWLISHAW, G. 1988 "The materials for identity construction." In *Past and Present. The construction of Aboriginality*. J. Beckett (ed.) Canberra: Aboriginal Studies Press. pp.: 87-107.
- CHAKRABARTY, D. 1990 "Nationalism and postcolonial politics." *Socialist Review* 20(3): 10-14.
- CHAMBERS, R. 1991 *Room for maneuver: reading (the) oppositional (in) narrative*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- CHAPMAN, M., M. McDonald y E. Tonkin 1989 "Introduction." En *History and Ethnicity*. E. Tonkin, M. McDonald y M. Chapman (eds) New York: Routledge. pp.: 1-21.
- DESAI, G. 1993 "The Invention of Invention." *Cultural Critique* 24: 119-142.
- DIRKS, N. 1990 "History as a Sign of the Modern". *Public Studies* 2(2): 25-31.
- ENGELS, F. 1942 *The origin of the family, private property and the state, in the light of the researches of Lewis H. Morgan*. New York: International Publishers.
- FABIAN, J. 1983 *Time and the Other. How Anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- FAUBION, J. 1993 "History in Anthropology." *Annual Review of Anthropology* 22: 35-54.
- FISCHER, E. 1993 "The West in the Future: Cultural Hegemony and the Politics of Identity". *American Anthropologist* 95(4): 1000-2.
- FOSTER, R. 1991 "Making National Cultures in the Global Ecumene". *Annual Review of Anthropology* 20: 235-260.
- FRIEDMAN, J. 1992a "The Past in the Future: History and the Politics of Identity". *American Anthropologist* 94(4): 837-59.
- FRIEDMAN, J. 1992b "Myth, History, and Political Identity". *Cultural Anthropology* 7(2): 194-210.
- FRIEDMAN, J. 1993 "Reply to Fischer." *American Anthropologist* 95(4): 1002-3.
- GANGULY, K. 1992 "Migrant Identities: Personal Memory and the Construction of the Selfhood." *Cultural Studies* 6(1).
- GEERTZ, C. 1966 *Person, time and conduct in Bali: an essay in cultural analysis*. Yale: South-East Asia Program, Cultural Reports Series 14.

- GIDDENS, A. 1986 *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. East Sussex: Polity Press.
- HALL, S. 1988 "The Toad in the Garden: Thatcherism among the Theorists". En *Marxism and the Interpretation of Culture*. C. Nelson and L. Grossberg (eds). Urbana: Univ. of Illinois. pp.: 35-73.
- HALL, S. 1989 "Ethnicity: Identity and Difference." *Radical America* 23(4): 9-20.
- HALL, S. 1991a "The Local and the Global: Globalization and Ethnicity." En *Culture, Globalization, and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. A. King (ed.) Binghamton, N.Y.: Department of Art and Art History, State University of New York. pp.: 19-39.
- HALL, S. 1991b "Old and New Identities, Old and New Ethnicities." En *Culture, Globalization, and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. A. King (ed.) Binghamton, N.Y.: Department of Art and Art History, State University of New York. pp.: 41-68.
- HANCHARD, M. 1993 "Culturalism Versus Cultural Politics: Movimento Negro in Rio de Janeiro & Sao Paulo, Brazil." En *The Violence Within. Cultural and Political Opposition in Divided Nations*. K. Warren (ed). Boulder: Westview. pp.: 57-85.
- HANDLER, R. and Linnekin, J. 1984 "Tradition, Genuine or Spurious". *Journal of American Folklore* 97(385): 273-290.
- HANSON, A. 1989 "The Making of the Maori: Culture Invention and Its Logic". *American Anthropologist* 91(4): 890-902.
- HANSON, A. 1991 "Reply to Langdom, Levine, and Linnekin". *American Anthropologist* 93: 449-450.
- HEGEMAN, S. 1989 "History, Ethnography, Myth: Some notes on the 'Indian-Centered' Narrative." *Social Text* 23: 144-160.
- HILL, J. (ed) 1988 *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: Univ. of Illinois Press.
- HILL, J. 1992 "Contested Pasts and the Practice of Anthropology". *American Anthropologist* 94(4): 809-815.
- HILL, J. 1993 "Response to Comments by E. N. Anderson and Takami Kuwayama on the Contemporary Issues Forum". *American Anthropologist* 95(3): 707-710.
- HOBSBAWM 1989a "Introduction: Inventing Traditions." En *The Invention of Tradition*. E. Hobsbawm and T. Ranger (eds) Cambridge: Cambridge Univ. Press. pp.: 1-14.

- HOBSBAWM 1989b "Mass-Producing Traditions: Europe, 1870-1914." En *The Invention of Tradition*. E. Hobsbawm and T. Ranger (eds) Cambridge: Cambridge Univ. Press. pp.: 263-307.
- HOBSBAWM, E. and T. Ranger (eds) 1989 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- HOBSBAWM, E. 1992 *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOPKINS, E. 1924 *The Origin and evolution of Religion*. New Haven: Yale University Press.
- JOHNSON, R., G. McLennan, B. Scharz, y D. Sutton (eds.) 1982 *Making Histories. Studies in History Writing and Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- KATZ, J. 1990 "The Invention of Heterosexuality." *Socialist Review* 90(1): 7-34.
- KRECH, S. III 1991 "The State of Ethnohistory." *Annual Review of Anthropology* 20: 345-75.
- KUPER, A. 1991 *The Invention of Primitive Society: transformations of an illusion*. New York: Routledge.
- LANDSMAN, G. and S. Ciborski 1992 "Representation and Politics: Contesting Histories of the Iroquois." *Cultural Anthropology* 7(4): 425-447.
- LANGDON, R. 1991 "Caucasian Maoris: 16th-century Spaniards in New Zealand." *American Anthropologist* 93: 440-4.
- LEACH, E. 1990 *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*. London: The Athlone Press.
- LEVINE, H. 1991 "Comment on Hanson's "The Making of the Maori." *American Anthropologist* 93: 446-449.
- LINNEKIN, J. 1991 "Cultural Invention and the Dilemma of Authenticity." *American Anthropologist* 93: 446-449.
- LOWIE, R. 1954 *The Origin of the State*. New York: Russell & Russell.
- MARX, K. 1978 (1852) "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte". En *The Marx-Engels Reader*. R. Tucker (ed). New York: W. W. Norton & Co.: 594-617.
- McCARTHY, T. 1989 "Introduction." En *The Structural Transformation of the Public Sphere. An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. J. Habermas Cambridge: The MIT Press pp.: xi-xiv.

- McGUIRE, R. 1992 "Archeology and the First Americans." *American Anthropologist* 94(4): 816-36.
- MITCHELL, T. 1991 "The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and their Critics". *American Political Science Review* 85(1): 77-96.
- NEILS, K. et al. 1992 "The Invention of Ethnicity: A Perspective From the U.S.A." *Journal of American Ethnic History* 12(1): 3-41.
- NORA, P. 1989 "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire." *Représentations* 26: 7-25.
- ORTNER, S. 1984 "Theory in Anthropology since the Sixties." *Comparative Studies in Society and History* 26(1): 126-165.
- POPULAR MEMORY GROUP 1982 "Popular memory: theory, politics, method." En *Making Histories. Studies in history writing and politics*. R. Johnson, G. McLennan, B. Schwarz, y D. Sutton (eds.) Minneapolis: Univ. of Minnesota Press. pp.: 205-252.
- RANGER, T. 1989 "The Invention of Tradition in Colonial Africa." En *The Invention of Tradition*. E. Hobsbawm y T. Ranger (eds.) Cambridge: Cambridge Univ. Press. pp.: 211-262.
- RINDOS, D. 1984 *The origins of agriculture: an evolutionary perspective*. Orlando: Academic Press.
- SAHLINS, M. 1981 *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- SCOTT, D. 1992 "Criticism and Culture. Theory and post-colonial claims on anthropological disciplinarity." *Critique of Anthropology* 12(4): 371-394.
- SIDER, G. 1987 "When Parrots Learn to Talk, and Why They Can't: Domination, Deception, and Self-Deception in Indian-White Relations." *Society for Comparative Study of Society and History*: 3-23.
- SMITH, C. 1987 "Ideologies of Social History." *Critique of Anthropology* 7(2): 51-60.
- SOLLORS, W. (ed) 1989 *The Invention of Ethnicity*. New York: Oxford University Press.
- TAYLOR, C. 1989 *Sources of The Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- TURNER, T. 1988 "Commentary: Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society." En *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. J. Hill (ed.) Urbana: University of Illinois Press. pp.: 235-281.

- TYLER, S. 1992 "On Being Out of Words." En *Rereading Cultural Anthropology*. G. Marcus (ed.) Durham: Duke University Press pp.: 1-7.
- VOLOSHINOV, V. 1986 *Marxism and the Philosophy of Language*. Cambridge: Harvard Univ, Press.
- WALLERSTEIN, I. 1991 "The Construction of Peoplehood: Racism, Nationalism, Ethnicity." En *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*. E. Balibar and I. Wallerstein. New York: Verso, pp.: 71-85.
- WILLIAMS, B. 1989 "A Class Act: Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain." *Annual Review of Anthropology* 18: 401-444.
- WILLIAMS, B. 1991 *Stains on my name, war in my veins. Guyana and the Politics of Cultural Struggle*. Durham: Duke University Press.
- WILLIAMS, B. 1993 "The Impact of the Precepts of Nationalism on the Concept of Culture: Making Grasshoppers of Naked Apes". *Cultural Critique*, spring, pp.: 143-191.
- WOLF, E. 1982 *Europe and the People Without History*. Berkeley: University of California Press.