

Mercedes Prieto y Luis Alfredo Briceño
compiladores

Etnohistoria: miradas conectadas y renovadas



© 2021 FLACSO Ecuador
Septiembre de 2021

Cuidado de la edición: Editorial FLACSO Ecuador

ISBN: 978-9978-67-581-6 (pdf) (FLACSO Ecuador)
<https://doi.org/10.46546/2021-21foro>

FLACSO Ecuador
La Pradera E7-174 y Diego de Almagro, Quito-Ecuador
Telf.: (593-2) 294 6800 Fax: (593-2) 294 6803
www.flacso.edu.ec

Ediciones Abya Yala
Av. 12 de Octubre N24-22 y Wilson, bloque A
Casilla: 17-12-719
Quito-Ecuador
Telf.: (593-2) 250 6267 / (593-2) 3962800
editorial@abyayala.org.ec / ventas@abyayala.org.ec
www.abyayala.org.ec

Imagen de portada:
Eliana Ordoñez H., *El corazón de oro*,
fundición en cera perdida y vaciado en oro. Video, 2018.
Exposición Proyecto Waka, Arte Actual-FLACSO, 2018

Etnohistoria : miradas conectadas y renovadas / compilado por
Mercedes Prieto y Luis Alfredo Briceño. Quito-Ecuador :
FLACSO Ecuador : Ediciones Abya Yala, 2021

xiii, 520 páginas : ilustraciones, figuras, gráficos, tablas.-
(Serie Foro)

Incluye bibliografía

ISBN: 9789978675816 (pdf)
<https://doi.org/10.46546/2021-21foro>

ETNOHISTORIA ; ETNOLOGÍA ; HISTORIA ; CULTURA ;
COSTUMBRES Y TRADICIONES ; ECONOMÍA ;
COMERCIO ; FRONTERAS ; DOCTRINAS RELIGIOSAS ;
INDÍGENAS ; AMÉRICA LATINA. I. PRIETO, MERCEDES,
COMPILADORA II. BRICEÑO, LUIS ALFREDO,
COMPILADOR

302.30285 - CDD

Editorial  FLACSO
Ecuador



Índice de contenido

Agradecimientos	XI
Capítulo 1. Hitos en los estudios de la etnohistoria: una mirada desde los Andes	1
<i>Mercedes Prieto, Luis Alfredo Briceño y Abiud Fonseca</i>	
PRIMERA SECCIÓN	
ARCHIVOS Y CONEXIONES ETNOHISTÓRICAS	
<hr/>	
Capítulo 2. Cómo leer el archivo de Orlando Fals Borda: las huellas de la investigación-acción	46
<i>Joanne Rappaport</i>	
Capítulo 3. La etnohistoria surandina en el siglo XX a partir del Archivo del Curacazgo de Macha Alasaya (ACMA), provincia Chayanta Colquechaca, Norte de Potosí, Bolivia	65
<i>Tristan Platt</i>	
Capítulo 4. Fuentes orales andinas del Libro II de las Memorias <i>antiguas históricas y políticas del Perú</i> , de Fernando de Montesinos (circa 1644), llamado Manuscrito de Quito	99
<i>Frank Salomon</i>	
Capítulo 5. América, las Indias y el Pacífico en el siglo XVI.....	124
<i>Ricardo Padrón</i>	

SEGUNDA SECCIÓN

PAISAJE ÉTNICO E IMPERIO IBÉRICO

Capítulo 6. Mitos primordiales en los escritos de Huarochirí: <i>Chawpiñamca</i> y <i>Cavillaca</i>	158
<i>Lorena Gouvêa de Araújo</i>	

Capítulo 7. La nobleza aborigen de Quito aborda España. Genealogías cacicales en la temprana modernidad, 1580-1630	174
<i>Hugo Burgos</i>	

Capítulo 8. Las cofradías mixtas del nororiente neogranadino, un espacio de construcción de la otredad, 1650-1750	196
<i>María del Pilar Monroy</i>	

TERCERA SECCIÓN

JUSTICIA Y GOBIERNO IMPERIAL EN NUEVA GRANADA Y QUITO

Capítulo 9. Las cacicas de la Audiencia de Quito ante los tribunales de justicia, siglo XVIII	222
<i>Paula Daza</i>	

Capítulo 10. Un pacto tributario caritativo: las respuestas de los indios del norte de la gobernación de Popayán a los cambios planteados por la Corona y sus agentes a finales del siglo XVIII	241
<i>Héctor Cuevas Arenas</i>	

Capítulo 11. “La provincia del exilio y el destierro”. Respuestas a las decisiones de justicia vinculadas al poblamiento español en el Darién, 1768-1810.	258
<i>Daniela Vásquez Pino</i>	

CUARTA SECCIÓN

ORDEN URBANO Y ALTERIDAD

Capítulo 12. El trabajo indígena en la república de españoles: del desarraigo a la hispanización en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI-XVII	279
<i>Mauricio Alejandro Gómez Gómez</i>	

Capítulo 13. Quito: ciudad de “españoles e yndios”, siglo XVII 297
Carlos Ciriza-Mendivil

Capítulo 14. Comercio y abasto en la economía popular
de Quito: tránsitos, tratos y relaciones, siglos XVIII-XIX. 313
Mireya Salgado Gómez y Eduardo Kingman Garcés

QUINTA SECCIÓN

CONEXIONES FRONTERIZAS EN TIERRAS BAJAS

Capítulo 15. El territorio del Caquetá y la formación del estado
en las fronteras del Putumayo-Aguarico, 1845-1874 332
Camilo Mongua

Capítulo 16. Cotidianidad y ritual en el orfelinato de
San Antonio en La Guajira, 1933-1935 349
Misael Kuan Bahamón

Capítulo 17. Catequesis, civilización y la transformación
de las territorialidades indígenas en Brasil, siglo XIX. 364
Marta Amoroso

Capítulo 18. Memorias del pueblo siona sobre el período
extractivo en el Alto Putumayo. 381
Esther Jean Langdon

SEXTA SECCIÓN

CONVERSIÓN RELIGIOSA, RITUALES Y SUBJETIVIDADES

Capítulo 19. Intermediarios culturales, doctrina y lengua
quechua en Cochabamba, siglo XIX. 401
Fernando Garcés y Alber Quispe

Capítulo 20. Rituales andinos y católicos en las fiestas
del Señor del Árbol 417
Alexandra Martínez Flores

Capítulo 21. A propósito de la conversión. Misioneros, imágenes y transformación en la Alta Amazonía	439
<i>Julián García Labrador</i>	

SÉPTIMA SECCIÓN
OBJETOS Y ESCRITURA

Capítulo 22. La chicha sagrada de los inkas en las crónicas cusqueñas	458
<i>Felipe Vargas</i>	

Capítulo 23. El arte de los queros y las pinturas murales en las “iglesias de indios” en el Perú colonial, siglos XVI-XVIII.	471
<i>Manuel Lizárraga</i>	

Capítulo 24. Proyecto Waka y espiritualidad andina: un ejercicio de curaduría y proceso de investigación-creación en Ecuador	494
<i>María Fernanda Troya</i>	

Sobre la compiladora y el compilador	513
--	-----

Autoras y autores	514
-----------------------------	-----

NOTA DE LA EDITORIAL

En esta compilación encontrarán diversas grafías para un mismo término, por ejemplo, inca (también inga, ynga e inka). La Editorial ha respetado el uso particular que cada autor o autora hace de estos vocablos.

Ilustraciones

Figuras

Figura 3.1. El archivo en 2013.	67
Figura 3.2. El curaca don Agustín Carbajal, en 1971, de cuclillas y con su <i>ch'uspa</i> de coca.	68
Figura 3.3. Invitación de Fausto Reinaga, escritor indio, a Agustín Carbajal a una audiencia con el presidente Obando.	69
Figura 3.4. Pronunciamiento Campesino de Macha, 1963	77
Figura 3.5. Mapa vertical de Macha y Pocoata.	79
Figura 3.6. El patriclán Carbajal en 1971	80
Figura 3.7. Congreso Indigenal de mayo de 1945	81
Figura 3.8. Una mesa tributaria con <i>pillpintu</i> (billetes) e <i>incas</i> (pisapapeles de piedra)	81
Figura 3.9. Recibo por la contribución territorial del segundo semestre de 1937, Navidad	82
Figura 3.10. El curaca recaudador Gregorio Carbajal certifica al cobrador del cabildo Pichichua Timoteo Ramírez con lista de sus terrenos, septiembre de 1984.	86
Figura 3.11. Los ayllus y sus cabildos, con los números de comunarios y montos tributados por semestre, 1978	87
Figura 3.12. Nombramiento de Hilanco Mayor de los siete cabildos de Alacoyana a Carlos Llave	88
Figura 3.13. El “pacto de reciprocidad” entre los <i>ayllus</i> y el Estado . . .	89
Figura 3.14. Agustín Carbajal y Pedro Gómez calculan la primera contribución de 1937	91

Figura 3.15. Gregorio Carbajal	92
Figura 3.16. Primer Congreso de Lengua Quechua: informe de Estanislao Ari dictado con grafofonémica quechua	94
Figura 5.1. El mapa que “inventa” América	126
Figura 5.2. Detalle de la <i>Carta marina navigatoria Portvgallen navigaciones</i>	127
Figura 5.3. <i>Carta Universal en que se contiene todo lo que del mundo se ha descubierto fasta agora</i> (Sevilla, 1529)	128
Figura 5.4. El Nuevo Mundo y Asia aparecen como un solo continente continuo en Oronce Finé, <i>Recens et integra orbis descriptio</i> , París, 1534-1536.	129
Figura 5.5. Detalle del mapamundi de Caspar Vopel, copiado por Alessandro Vavassore	130
Figura 5.6. Se trunca la geografía americana en el mapa de Diego Gutiérrez	132
Figura 5.7. El Nuevo Mundo de Sebastian Münster, originalmente publicado en 1538.	134
Figura 5.8. El Pacífico de Münster, detalle de su mapa de Asia.	136
Figura 5.9. Mapa del mundo de estilo macrobiano	140
Figura 5.10. Las partes del mundo como figuras alegóricas femeninas en la portada de Abraham Ortelius, <i>Theatrum Orbis Terrarum</i>	143
Figura 5.11. El mapa oficial de las Indias españolas de Antonio de Herrera y Tordesillas, <i>Descripcion de las Yndias Occidentales</i>	147
Figura 7.1. Teoría de Elman R. Service sobre la formación colonial de la población de Latinoamérica.	175
Figura 7.2. Vida familiar en las parcialidades de Colta, Chimborazo y construcción del ferrocarril Quito-Guayaquil, 1901	178
Figura 7.3. Genealogía abreviada de Hierónimo Puento	185
Figura 7.4. Genealogía abreviada de Alonso Atahualpa	187
Figura 7.5. Imaginario de noble indígena de Quito en traje de español, con daga y espada	191
Figura 16.1. Zona de influencia del orfelinato de San Antonio	353
Figura 18.1. El universo fractal siona	384
Figura 18.2. Distribución actual de las lenguas tukano occidentales.	389
Figura 20.1. <i>Árbol de kishwar</i>	420

Figura 20.2. Imágenes del “Señor del Árbol” esculpidas en el tronco de kishwar	420
Figura 20.3. Banda de pueblo durante la procesión en Cuicuno, Cotopaxi.	424
Figura 20.4. Devotos tocando o colocando dinero a la imagen	426
Figura 20.5. Capariche el domingo, día de la misa campal, 2017.	427
Figura 20.6. Danzantes en la procesión en honor al Señor de Maca, 2018	430
Figura 20.7. <i>Mamaco y pingullero</i> presiden la procesión en honor al Señor de Maca, 2018	431
Figura 22.1. OTABA CALLE, PVCLLACOC VAMRA. La “octava calle” o grupo de edad	459
Figura 23.1. Influencia “mora” en espacios andinos coloniales	473
Figura 23.2. Basilisco bíblico en pintura mural	475
Figura 23.3. Basilisco medieval: monstruo e híbrido	477
Figura 23.4. Par de queros incas con <i>tocapus Tambo Toqo</i>	478
Figura 23.5. Dintel del Amaru Cancha, en Cuzco, con diseño esquemático serpentiforme	480
Figura 23.6. <i>Iglesia de indios</i> , Templo de San Pedro Apóstol de Andahuaylillas, Cuzco	481
Figura 23.7. <i>Uncus</i> incas decorados con <i>tocapus</i> cuadrados concéntricos <i>Tambo Toqo</i>	483
Figura 23.8. Detalle de basilisco en un <i>llimpiscaquero</i> del siglo XVII	485
Figura 23.9. Mujer con follaje vegetal en su mitad inferior, de clara inspiración grutesca, en pintura mural del Templo de San Pedro Apóstol de Andahuaylillas, en Cuzco	486
Figura 23.10. Amaru dragontino reconfigurado en quero de madera policromado del siglo XVII	487
Figura 23.11. “Centauro andino” sobre cabeza de otorongo desde donde sale un arco iris por su boca	488
Figura 24.1. <i>El corazón de oro</i>	494
Figura 24.2. <i>Lxs Enchaquiradx de Engabao</i>	496
Figura 24.3. <i>El corazón de oro</i> . Video instalación	497
Figura 24.4. <i>RI RI RI RI RI RI</i> . Vasijas de piedra tallada con sistema sonoro (fragmento)	505

Figura 24.5. <i>RI RI RI RI RI RI RI</i> . Instalación + registro de acción ritual sonora	506
Figura 24.6. <i>Umawaka</i> (detalle). Sofía Ferrín. Instalación con libros y papel	508
Figura 24.7. <i>Lecturas, miradas y grafías</i> . Eduardo Kingman Garcés.	509
Figura 24.8. <i>Sinchi Wakañan, arte desde otro saber</i> . Caraguay	511

Tablas y gráficos

Tabla 1.1. Temas y localización de las ponencias presentadas al I Congreso Internacional de Etnohistoria, Buenos Aires, 1989	24
Tabla 1.2. Temas de las ponencias presentadas al X Congreso Internacional de Etnohistoria, Quito, 2018	25
Tabla 3.1. El primer período de la tributación bajo Agustín Carbajal, 1937-1954 (en bolivianos)	83
Tabla 18.1. Diferenciación étnica a principios del siglo XX, según las narrativas de los siona de Buenavista.	390
Gráfico 8.1. Sistema de cargos en las cofradías de la Natividad y del Rosario, 1650-1700	203
Gráfico 8.2. Sistema de cargos en las cofradías de la Natividad y del Rosario, 1700-1750	204

Capítulo 1

Hitos en los estudios de la etnohistoria: una mirada desde los Andes

Mercedes Prieto, Luis Alfredo Briceño y Abiud Fonseca

El propósito de este libro es contribuir a una visión más conectada de la etnohistoria con la dinámica de los diversos pueblos y culturas, así como a una renovación teórico-metodológica de este campo del conocimiento. Pretende también mostrar algunos de los enfoques y temas desplegados en el X Congreso Internacional de Etnohistoria (X CIE), celebrado en Quito en septiembre de 2018. Para visualizar estas ponencias, consideramos fundamental reconocer cuáles han sido los hitos epistemológicos que se han configurado en el saber etnohistórico en Latinoamérica, mirándola desde los Andes. En este capítulo introductorio revisamos esos hitos y sus limitaciones. No pretendemos determinar los sitios y actores de su producción ni establecer una periodización de las contribuciones o los logros en la investigación de la etnohistoria andina, sino argumentar a favor de una mirada histórica más conectada con la diversidad cultural.

En el desarrollo de nuestro argumento realizamos tres movimientos: primero, tomamos algunos de los debates acerca de las bases epistemológicas asumidas en este campo, lo que denominamos “hitos”; luego, identificamos las continuidades y cambios en los temas y enfoques ocurridos en los casi 30 años en que se han organizado congresos internacionales de etnohistoria en el Sur, desde Buenos Aires hasta Quito; finalmente, presentamos el contenido de este libro y destacamos los enfoques de las secciones y sus capítulos.

La etnohistoria en los Andes

El campo de la etnohistoria se estableció en Estados Unidos hacia mediados del siglo XX, como un diálogo entre quienes provienen de la antropología y de la historia, con el propósito de rescatar la historia de los pueblos originarios (Chaves 2008). Esta disciplina emergente se trasladó a los Andes con el trabajo de John Murra (1975, 1978) sobre el imperio y estado incaicos y su propuesta de la verticalidad (Salomon 1982, 1985). Ese tránsito se conjugó con un surgimiento y rescate de la indigenidad en Europa (por ejemplo, Paul Rivet y Alfred Métraux) y en las naciones andinas. En el I Congreso Internacional de Etnohistoria, realizado en Buenos Aires a fines de la década de los 80 (Ramos y Chiappe 2018) –momento inicial de una agenda compartida parcialmente por las academias del Norte y del Sur– destacaron intereses como los cacicazgos (Rostworowski 1978; Espinosa Soriano [1973] 1986) y sus pactos con los estados (Platt 1982); las expandidas rebeliones nativas (O’ Phelan 1995); la búsqueda del Inca (Flores Galindo 1986); la extirpación de idolatrías (Duviols 1977) y la profundización del funcionamiento del imperio y estado incaicos, no solo en su centro, sino también en las zonas de la frontera (Salomon 1980; Lorandi y Bixadós 1988).

La etnohistoria en la región se constituyó como un campo que articula diversas comunidades académicas vinculadas a los estudios del área andina, un escenario interdisciplinario que convocó a intelectuales de la historia, la antropología, la arqueología y la lingüística. En su trayectoria han existido varios nudos problemáticos que, a juicio de algunos autores y autoras, podrían resumirse como una incomodidad con la interdisciplinariedad (Zanolli 2013; Tavárez y Smith 2001). La etnohistoria en los Andes está atravesada por particularidades relacionadas con un objeto que comparte con la historia, la antropología (histórica) y la arqueología. Las fronteras establecidas a partir de las distintas disciplinas la han llevado a enfrentar una disyuntiva entre la interdisciplinariedad y la conformación de prácticas de investigación delimitadas (Ramos 2016, 27). Esto, que es común en el ámbito científico, se complejiza ante la esquiva definición de lo andino, un campo disputado por narrativas políticas, geográficas, culturales y

epistemológicas (Prieto 2011, 2; Ramos 2018, 10-11). Justamente, uno de los hallazgos de la etnohistoria es la diversidad y complejidad de los Andes.

Sin embargo, consideramos que en la etnohistoria andina resuenan los cuestionamientos provenientes de sus propias matrices disciplinarias, como es el esencialismo cultural y temporal, así como la configuración nacionalista de las disciplinas, hitos que revisamos en esta introducción. De manera particular buscamos dar contexto a los temas debatidos en el X CIE, algunos de los cuales han sido compilados en este libro. Proponemos aprovechar la oportunidad que plantean la antropología global (Escobar y Lins Ribeiro 2006) y la historia global y conectada (Bertrand [2013] 2015), para aportar hacia la construcción de una etnohistoria que reconozca, de manera enlazada y en términos de igualdad, las historias de los pueblos diversos.

En este capítulo repasamos lo que consideramos tres hitos en los modos de conocer, que se presentan de forma simultánea en las prácticas de la etnohistoria andina: el esencialismo cultural y la comunidad de etnohistoriadores, el esencialismo temporal referido a la labor historiográfica en los pueblos diversos, y el cuestionamiento sobre un nacionalismo en la etnohistoria. Tales hitos dan cuenta de algunos debates e intervenciones que han sido productivos para el conocimiento y el reconocimiento de las historias de la diversidad cultural. Estas discusiones están atravesadas por posicionamientos que van desde la crítica al saber científico —propia de las corrientes intelectuales detractoras de la esquiua o inexistente modernidad—, el reconocimiento de la cultura como mediadora de las prácticas sociales, las ontologías y las nuevas formas de entender el tiempo de la historia, hasta los intereses políticos de los movimientos poscoloniales, tanto los que surgieron en el marco de la fundación de las nuevas naciones, como los que se posicionan en una perspectiva anticolonizadora del pensamiento. A través del estudio de estos hitos intentamos fundamentar un llamado hacia una etnohistoria global y conectada, que permitiría profundizar los diálogos en torno a la diversidad cultural en los Andes, con la historia y la antropología globales.

Esencialismo cultural y la comunidad de etnohistoriadores

La etnohistoria ha quedado tejida en los estudios andinos como un esfuerzo interdisciplinario instalado con tensiones en la región (Curátola 2012, 65-66). Luego de que, en la década de los 70, los llamados de investigadores del Sur a configurar un campo de estudios andinos fueran resistidos en un contexto de agendas vinculadas a la teoría de la dependencia o a perspectivas marxistas (Prieto 2011, 1), se ha articulado una gran variedad de proyectos cuya cartografía de exploración se sitúa en los Andes. La etnohistoria converge en estos estudios andinos combinando enfoques interdisciplinarios y una geografía móvil del conocimiento. Uno de los hitos en sus prácticas se refiere a las perspectivas esencialistas de la cultura, asunto debatido largamente en la antropología. Este esencialismo propondría, entre otros aspectos, una manera de ser indígena que se mantiene relativamente estable a lo largo de la historia, ya que el encuentro colonial constituiría el momento definitorio de los contenidos culturales de los pueblos diversos. Esta polémica, a su vez, ha convocado a una comunidad académica compleja, localizada en diversos lugares, y le ha planteado nuevos roles públicos.

¿Un mundo andino inalterado?

Frank Salomon (1982, 1985), discípulo de John Murra, ha establecido reiteradamente la importancia de lo que denomina “etnología andina”, la etnohistoria. Este autor (1985, 92) celebra su vitalidad y define “lo andino” como un complejo y persistente modelo de ideas e instituciones cuyas transformaciones invaden la historia cultural de esta región. Los estudios, a su criterio, incluyen exploraciones de grupos pastoralistas, agricultores y artesanos de altura; ecosistemas de montaña; mitos y rituales entretnejidos con narrativas históricas; organización social, etnicidad y clase; cosmovisiones, cosmogonía y conocimientos nativos, así como cuestiones aplicadas del desarrollo (Salomon 1982). El interés central de la historia, la etnohistoria y la antropología en sus momentos iniciales parece haber sido develar patrones culturales andinos, bajo la asunción de la existencia de una cultura y punto de vista nativos, que resiste y se acomoda a los encuentros con contrapartes externas. Desde

esta perspectiva, consideramos que la idea de cambios es una preocupación central de estos estudiosos.

En Perú, los estudios andinos proveen un material interesante para pensar la idea de cambios y persistencia cultural. Uno de los referentes de la etnohistoria peruana, Franklin Pease, señala que, en los inicios de la investigación etnohistórica en este país, lo andino fue el interés principal, y que este estuvo asociado directamente con lo incaico, tanto en los enfoques políticos, como étnicos y geográficos. Ya en los pioneros trabajos de María Rostworowski (1977) se buscaba entender lo andino desde sus conexiones con el ámbito costero. Pease (1983, 135) señala, entonces, que el desafío de la etnohistoria es reevaluar lo andino en una historia integrada del Perú combinando, así, la geografía con la construcción de esa nación.

Años después y desde el Norte global, Orin Starn (1991, 1994), motivado por la violencia de la década de los 80 en Perú, propuso una agenda de indagación más híbrida y exigió una práctica más política de parte de antropólogos, expandible a historiadores y etnohistoriadores. Uno de los argumentos centrales de ese autor es que los estudios han estado preñados por lo que él llama “andeanismo”, una representación y construcción de una cultura esencial andina. Debemos recordar que el esencialismo fue un asunto debatido en ese momento entre antropólogos que trabajaban en distintas geografías del mundo. Estas indagaciones, a criterio de Starn, han sido incapaces de capturar la contundencia de los cambios que se observan entre los actores andinos. Con base en el análisis de las prácticas etnográficas, Starn buscó mostrar cómo antropólogos de los centros de poder han estado ciegos a la producción académica local, a los sueños de las gentes de los Andes y a la violencia senderista. Desde su perspectiva, la investigación antropológica y etnohistórica han sido incapaces de registrar la movilidad y ambigüedad de las categorías étnicas andinas, sus desplazamientos territoriales y sus entramados de poder. Así, la principal debilidad de esos estudios de antropología y etnohistoria, a juicio de este autor, son su ceguera a las relaciones de poder y su asunción de que las poblaciones son todavía no occidentales, portadoras de una cultura andina. Esta propuesta se ha debatido ampliamente demostrando que varias de sus formulaciones críticas no se sostienen.

De forma complementaria, Michael Painter (1991) enfatiza en que estudiosos de los Andes han imaginado un pasado indígena y lo han congelado, estrategia que les permite vincular el pasado y el presente de la vida indígena (Ávila 2000, 181), una de las maneras en las que la antropología ha colaborado en fabricar la alteridad (Fabian [1983] 2014). Painter sugiere que estas imágenes han influido el discurso de un amplio grupo de intelectuales y no solo de la comunidad académica. Como evidencia, cita largamente el reporte de Mario Vargas Llosa¹ confeccionado a propósito de los periodistas asesinados por miembros de una comunidad andina, atrapada en la lucha entre Sendero Luminoso y las fuerzas gubernamentales. Este reporte contiene imágenes que muestran a indígenas atrasados, anclados en el pasado, aislados y, hasta cierto punto, les presenta como inocentes criaturas olvidadas (Painter 1991, 103), representaciones cercanas a las que los “andeanistas” supuestamente habrían construido en relación con las poblaciones indígenas del Perú.

Enrique Mayer (1991) –antropólogo peruano que migró a la academia de los Estados Unidos– contestó a Starn y develó varios puntos contradictorios en su argumentación. Para este autor el andeanismo no es un retrato congelado de las gentes de los Andes. La sociedad andina, escribe Mayer (1991, 479), no es estática ni está aislada o restringida a áreas remotas. Recuerda a varios autores que han estudiado el cambio social mediante la exploración de temas tales como la migración, los conflictos políticos y la resistencia de los grupos andinos. En contraste con la mirada que interpreta a Sendero Luminoso como una respuesta andina, Mayer cree que este movimiento representa una exacerbación de identidades de clase que tomó lugar en las universidades, en oposición, justamente, a las imágenes culturales proyectadas por la antropología y la etnohistoria andinas, y el estado. Su inquietud es cómo están configuradas las continuidades y cambios del mundo andino, en cuya explicación utilizó una metáfora del caleidoscopio que reproduce, continuamente, patrones culturales similares. En este sentido, Mayer

¹ Vargas Llosa, famoso novelista peruano, igual que la gran mayoría de intelectuales de los Andes, ha estado involucrado en política. Sus preferencias políticas han pasado de la izquierda a la derecha y hoy es un vocero de políticas neoliberales. Es importante recordar que un antropólogo, un abogado, diversos profesionales y reconocidos pensadores integraron la comisión que escribió este reporte (Mayer 1991, 1992).

también asume una suerte de *ethos* andino reconfigurado por cambios sociales, al tiempo que reconoce que los andeanistas han olvidado una perspectiva más centrada en la agencia de los actores nativos.

Frank Salomon y Stuart Schwartz (1999), en la introducción de *La historia de Cambridge sobre las poblaciones nativas de las Américas*, escribieron de manera cauta acerca de los Andes y en el texto se percibe un eco de las controversias antes descritas. Primero, ellos llaman la atención sobre la existencia plural de “historias indias” como la tendencia notable en los estudios contemporáneos de los Andes. Seguidamente, introducen una frontera más permeable entre tierras altas y bajas, insisten en la agencia de las poblaciones nativas, evitan aceptar las fronteras de las naciones modernas y la idea de sociedades indígenas aisladas y resistentes. Finalmente, toman distancia de aproximaciones que buscan la autenticidad en los procesos culturales. Pero en esta propuesta vuelven a dejar fuera las identidades que no son nativas, por ejemplo, los afroandinos,² mestizos, cholos y élites blancas, así como los viejos y nuevos archipiélagos transnacionales. Recientemente y de manera sagaz, Salomon (2016, 193) ha indicado que son los objetos los persistentes en las historias de los pueblos andinos, objetos que son reemplazados, reparados y reinterpretados por los actores, al tiempo que enfatiza que el objeto de la etnohistoria es colaborar en el esclarecimiento del punto de vista nativo.

Hay, entonces, rupturas y continuidades que se desplazan en la discusión sobre el andeanismo y aún quedan abiertos al debate los vínculos entre cambios y *ethos* cultural, así como las relaciones entre agentes, instituciones y contextos. Sin embargo, persisten miradas basadas en formas esencialistas de comprender la cultura en los Andes. Contemporáneamente, los movimientos indígenas de la región —en su retórica política, en sus prácticas turísticas y de defensa del patrimonio local— han reeditado formas esencialistas de la cultura e historia de sus pueblos, asunto que poco a poco empieza a ser estudiado.

A nuestro criterio, el trasfondo de este debate, explicado desde los estudios del Perú aunque patente en toda la región andina, es su coincidencia

² Algunos estudios que evidencian el interés por la etnohistoria afroandina pueden encontrarse en Álvarez et al. (1995); Romero (1997); Viera Powers (2003), entre otros.

con cuestionamientos que han atravesado al conjunto de la antropología y la historia sobre su objeto, metodología y escritura. Las críticas a la cultura —entendida ya sea como un conjunto de variables discretas o como un *ethos* o *habitus*—, la omisión de asuntos culturales y de sus sentidos en la historia y en el tiempo, las relaciones entre estructura y agencia, y la autoridad y representaciones en la escritura académica, son polémicas centrales en estas disciplinas que reverberan en la etnohistoria de los Andes. Consideramos que estas tensiones han creado espacios para repensar la etnohistoria, la historia y la antropología andinas, con geografías y dispositivos culturales conectados, que están en un continuo proceso de configuración. Se observan renovadas propuestas de investigación relativas a los Andes, en las que se registra su historia y se abren interrogantes que encuentran respuestas más conectadas, cambiantes y fluidas.

Con el tiempo se enriquecieron viejas preguntas referentes a las historias conectadas de grupos culturalmente diversos y subalternos, al incluir a colectivos afrodescendientes, a las mujeres y otras agencias sociales junto con las violencias y sus políticas de la memoria; a las jerarquías y fluidez de la diversidad global —de clase, género, raza y etnicidad— de las sociedades; a la complementación de la etnicidad con interpretaciones basadas en la raza y el racismo; al interés por agentes del mestizaje, la hibridez e intercambios en encuentros interculturales desplegados en la justicia, en los rituales, en la educación, entre otros escenarios; a los flujos y al lazo social de la vida en las ciudades; a la preocupación por los lenguajes de la representación de las gentes de los Andes; a las visualidades, las ontologías y otras formas de escrituración de diversos grupos culturales.

De distintas formas, los antiguos temas de investigación se amplían con el propósito de capturar el afán del mundo andino. Las diversas secciones de este volumen dan cuenta de tal dinamismo; por ejemplo, se aborda la centralidad de las ciudades y los objetos en tanto zonas de contacto socialmente múltiples e interculturales, la vigencia de la religiosidad en la construcción de subjetividades, el valor de los intermediarios globales, el estudio de las fronteras en la configuración de la nación y el estado, el interés por el lazo social, los imaginarios y el paisaje étnico en los intercambios con el imperio ibérico, la redimensión de los accesos a saberes expresados en fuentes no tradicionales como los objetos.

El debate sobre el esencialismo cultural puso también a consideración el carácter público y político de las prácticas académicas, en el marco de una creciente complejidad y diversificación de la comunidad de estudiosos de los Andes. Estas confrontaciones expusieron un renovado patrón de intelectuales “ventrílocuos” (Thurner 1997; Guerrero 2010; Platt 2015, 42) que hablan por las gentes de los Andes. Así, por ejemplo, las voces de las personas de las comunidades de altura desaparecieron de la discusión de la violencia senderista. Y, como en el pasado, la población comunera del Perú de la época quedó sin voz, mientras que los intelectuales retuvieron su rol de hablar por ellos.

Parte de esta omisión es perceptible en una segunda contribución de Starn (1994, 14), en la cual agrega un reproche a la idea de andeanistas del Norte como supuestos *outsiders* de los contextos políticos y les incita a hacerse parte propositiva de los procesos locales de cambios. Argumenta que existe una necesidad de reflexionar sobre las prácticas de campo y las académicas, así como respecto de las audiencias de su producción. Su mensaje principal parece ser la necesidad de ampliar la audiencia académica en el mundo contemporáneo, dinámica frecuente entre estudiosos del Sur. Asimismo, este autor parece pregonar que se oiga, atentamente, a los socios de las investigaciones y que se construya una supuesta nueva conciencia crítica en sus audiencias, los cuales fueron viejos predicamentos en el mundo académico tanto del Sur como del Norte. Pese a todo, estas preocupaciones han abierto distintos posicionamientos públicos de quienes estudian los Andes: alianzas con activistas y miembros de los movimientos de las diversidades culturales y con las comunidades de estudio, alianzas para la recuperación y preservación de los materiales y documentos de estudio (como lo muestran, por ejemplo, Joanne Rappaport y Tristan Platt en este libro), el reconocimiento de que los socios de las investigaciones tienen sus propias agendas, el compromiso local conjugado con el activismo político global, entre otras muchas posibilidades.

Otro punto interesante traído por Mayer (1991) es hasta qué punto antropólogos y otros estudiosos andinos tienen o no el poder para influir en el discurso público. Si bien este autor no explora cómo se

autorizan los discursos acerca de las poblaciones andinas, sugiere que los antropólogos no tienen el poder para hacerlo, con lo cual deja sin contestación si los trabajos académicos de los Andes transitan o no hacia discursos de poder. Salomon (1985) ya había hablado sobre estos asuntos al indicar que el creciente interés en lo andino –durante las décadas de los 60 y 70– no solo había descansado en las prácticas académicas de antropólogos, historiadores y etnohistoriadores del Norte, sino también en otra variedad de actores –académicos locales, curas, funcionarios, activistas y demás–. Este interés había sido parte de procesos culturales amplios, como la revisión de la pastoral indígena abierta por la Iglesia católica después del Concilio Vaticano II, el establecimiento de centros de investigación locales tipo ONG, los diálogos entre funcionarios y activistas indígenas, entre otros.

La producción de retórica y discursos andinos está configurada por una serie compleja de actores, nudos problemáticos e intervenciones públicas, lo cual desdibuja la capacidad exclusiva de la comunidad académica para identificar los discursos de poder. Reconocemos, sin embargo, que estas retóricas han intervenido en la arena política y en los debates contemporáneos, por ejemplo, sobre los movimientos de la diversidad cultural, las naciones y el dominio poscolonial. En cualquier caso, los aspectos comprometidos en estas críticas han derivado en diversas posiciones intelectuales, desde aquellas en las que se reconoce que la retórica académica es, en sí misma, pública, ya que los autores no tienen control de su circulación y apropiación, hasta aquellas que transforman su rol público, en el sentido de que la intervención política es la misma retórica producida. Estas complejas inquietudes han resurgido recientemente con la pregunta de cómo personas e instituciones, pero especialmente los pueblos originarios, se han apropiado de los discursos de la etnohistoria y de sus disciplinas conexas, cuestión abordada en la mesa *Apropiaciones y renovaciones de la Etnohistoria en la trama social y del saber* en el X CIE, coordinada por Alejandra Ramos, Carlos Chiappe y Carlos Zanolli.

La revisión de los roles públicos desempeñados por quienes estudian los Andes se ha llevado a cabo mientras se recompone esta comunidad con un doble desplazamiento; de un lado, la emergencia de académicos transnacionales que transitan en diversas direcciones y, de otro, la de

estudiosos nativos. Estos tránsitos han contribuido a mantener y fortalecer los puentes entre las comunidades académicas del Norte y del Sur. Cabe recordar que durante la realización del I CIE participaron más de 500 académicos de diversas regiones (Chiappe y Ramos 2018, 11), del Sur y del Norte. Esta comunidad deviene mucho más compleja en el proceso contemporáneo. Se observa, por ejemplo, la incorporación de sureños en la academia del Norte, provenientes de la clase media de sus sociedades nativas, y comienzan a constituir una intelectualidad transnacional que despliega prácticas profesionales en diversos sitios y localidades y se deslindan del cometido de constituir la nación. También hay varios grupos de intelectuales nativos y afrodescendientes, localizados en distintos lugares, tanto del Norte como del Sur, que están produciendo nuevas historias, lenguajes e identidades y han planteado importantes preguntas respecto a cómo representar a las poblaciones de los Andes y sus cambiantes identidades. Una muestra de ello fueron las propuestas planteadas en el X CIE, donde en una mesa se habló solo en quechua y se sostuvo un conversatorio de intelectuales indígenas. En estos espacios los sujetos históricamente estudiados por la antropología y la etnohistoria presentaron trabajos con el fin de disertar sobre los proyectos políticos de los pueblos indígenas; discutir el monoculturalismo del estado; posicionar diversas formas de intelectualidad, de conocimiento y de arte; y reconocer nuevas indigenidades.

Esencialismo temporal: la labor historiográfica en los pueblos diversos

La polémica relacionada con el esencialismo cultural se articula, según vimos, a un debate sobre el esencialismo histórico, pero también a las conexiones de los mal llamados pueblos sin historia (Wolf [1982] 1987). La discusión sobre este hito de los estudios de la etnohistoria andina busca responder cómo este campo ha tratado el pasado de los pueblos diversos tomando en cuenta las críticas hechas a su labor historiográfica. Para responder esta cuestión empleamos tres ejes orientadores: la relación entre diversidad cultural e historia (Sahlins [1985] 1997; Salomon 2001), la discusión sobre la naturaleza de las fuentes utilizadas por la etnohistoria (Salles 2008; Santamaría 1985) y la fragmentación

que parece intrínseca a la definición de esta disciplina (Ramos 2016, 17) al suponer que hay segmentos de la historia que no forman parte de “la historia con mayúscula” (Medinacelli 2013, 182). Poner en discusión este supuesto es una oportunidad para construir una etnohistoria global y conectada.

Diversidad cultural e historia

El proyecto de estudiar o producir el concepto de historia (Jameson 1997, 1) encara diversas contradicciones y dificultades, por ejemplo, la validez de las fuentes, los límites de las periodizaciones y las políticas de representación del pasado. En el caso del abordaje antropológico de la historia, una serie de trabajos realizados entre las décadas de los 80 y 90 encendieron una discusión en torno al valor que cobra la cultura en la producción de la historia (Fabian [1983] 2014; Sahlins [1985] 1997; Salomon 2001, 65). Los argumentos fueron más allá de pensar cómo las culturas representan el tiempo, pues intentaron dilucidar, por un lado, en qué forma los eventos históricos y su relevancia se relacionan con la agencia; y, por el otro, cómo la antropología, la historia y demás disciplinas, que se encargan del pasado de las poblaciones diversas, utilizan el tiempo para construir la diferencia cultural y los objetos de estudio. Se preguntó de qué manera las disciplinas fragmentan y dispersan las historias de los pueblos diversos, a partir de las formas ideológicas de concebir la relación tiempo-espacio incrustadas en las propias comunidades de investigación (Rosberry y O’Brien 1991, 2).

En el caso de la etnohistoria andina, esta discusión se resume en ciertas ideas de cómo la historia de los Andes es mitificada, con sus consecuencias sobre la agencia de las poblaciones del presente (Painter 1991, 96). Mediante estas ideas, etnohistoriadores e historiadores han restado agencia a las poblaciones que se encuentran en los archivos y a aquellas que, en el presente, estudian en contextos etnográficos que consideran continuidades inalterables del pasado. La crítica que hizo Painter de los estudios andinos no desconoce el rol que tienen los discursos culturales del pasado indígena y la resistencia en la organización política del presente, pero tiene en cuenta que existen distorsiones al considerar que las continuidades han sido reificadas. Esta consideración ha derivado en

una representación del campesinado de los Andes como una clase atrapada en atavismos que la convierten en miembro de sociedades pasivas y ahistóricas.

De esta manera, el pasado se mitifica y la historia se imagina más de lo necesario (Painter 1991, 95). Esto implica realizar operaciones epistemológicas profundas. Primero, se convierten los conceptos en realidades; segundo, se homogenizan los sujetos andinos —principalmente el campesinado indígena sin atender a las diferencias y disputas en que se comprometen estos sujetos pertenecientes a diversos pueblos y culturas— y tercero, la historia se vuelve “anémica” y conservadora (Painter 1991, 96), como si el presente fuera un mineral empobrecido y convertido en rípio. Las opresiones actuales y la marginación son explicadas, entonces, según una teleología de la historia, que supone la decadencia de sociedades otrora lustrosas y construye narrativas ahistóricas.

Estos modelos expresan una falsa historicidad que no atiende a las crisis, rupturas y disrupciones de la historia en sí, ni a sus conexiones múltiples y globales. Por lo tanto, la práctica histórica ha sido criticada bajo los conceptos de “régimen de historicidad” (Hartog [2003] 2007, 19; Sahlin [1985] 1997, 12), “periodización” (Jameson 1997, 13) e “historia conectada” (Gruzinski 2006, 213-214; Bertrand [2013] 2015, 3). Estudiosos y estudiosas de la etnohistoria retomaron, para esta discusión, la constatación de que la historia no es lineal ni progresiva, sino que el pasado debe ser reconstruido historiográficamente a partir de fragmentos (Benjamin 2008, 306-307). Todas estas dimensiones suponen formas críticas de trabajar con las fuentes, establecer periodizaciones y conectar los temas y modelos que aparecen en el análisis del pasado de los pueblos diversos. Es decir, son programas determinados por la restitución del rol de los actores y la definición de contactos entre situaciones, acontecimientos, territorios y posturas culturales ante la historia.

Un elemento que ejemplifica estas críticas es el abordaje que ha hecho la etnohistoria del pasado centrado en lo étnico. Este énfasis resta complejidad a las relaciones, en el pasado, entre actores sociales y desconoce las transformaciones de las sociedades indígenas (Medinacelli 2013, 183). Por esta razón, como asegura Salomon (2001, 62), definir el campo de la etnohistoria puede confundirse con el “estudio histórico de las identidades étnicas” impulsado por agendas académicas interesadas en los

movimientos políticos progresistas, que se centran en la reivindicación indígena y su valor en la construcción de tradiciones nacionales. A partir de esta problemática, es necesario debatir en torno a la historia que producen los pueblos diversos y no solo considerar el hecho de que los “otros” tienen historia (Salomon 2001, 78), como puede verse en el capítulo de Esther Langdon en este libro.

Fuentes para la etnohistoria

Las fuentes han sido un asunto que ha fascinado a la comunidad de etnohistoriadores y respecto al cual han hecho aportes significativos como se reitera en este volumen. Se reconoce que el trabajo con las fuentes etnohistóricas siempre ha resultado problemático por estar impregnadas del poder, del “imaginario ibérico”, republicano o nacional, así como por sus instituciones y formas de clasificar la realidad social andina, que se relacionaron, por ejemplo, en el período imperial de forma desigual con “la concepción del tiempo andino” (Salles 2008, 17). En este libro algunos capítulos se basan en fuentes no oficiales, sean comunitarias del siglo XX (Tristan Platt) o privadas de un reconocido intelectual de la región del mismo siglo (Joanne Rappaport). El estudio de estas fuentes y de las oficiales es relevante no solo por los asuntos de poder imbricados en ellas, sino también por los muchos contextos que se toman en cuenta en su producción e interpretación. Otras contribuciones aportan nuevas miradas a las viejas fuentes, como la de Lorena Gouvêa que estudia los manuscritos de Huarochirí, la de Frank Salomon que revisa las *Memorias antiguas históricas y políticas del Perú* o la de Ricardo Padrón con su interpretación de algunos mapas encontrados en el *Códice Boxer*.

Asimismo, el estudio de las fuentes de la temprana conquista se hace en contrapunto con la transformación de las instituciones prehispánicas. Estela Cristina Salles indica la necesidad de entender cómo fueron construidas las fuentes que han pervivido de ambos universos. Según la autora, este enfoque es fundamental para las operaciones etnohistóricas que pretendan producir una forma crítica de interpretación y periodización, que atienda a la historicidad de los distintos grupos sociales y étnicos que se han disputado el espacio social de los Andes; es decir, trabajar las fuentes con el fin de colocar a la etnohistoria en una posición crítica desde donde

producir una “simetría documental” (Bertrand [2013] 2015, 12), la cual avanza hacia el reconocimiento de las historias de los pueblos culturalmente diversos en términos de igualdad.

Las condiciones de producción de los archivos no son el único asunto que torna crítico el uso de fuentes tradicionales en la etnohistoria, otro punto álgido son las limitaciones que impone a la comprensión del pasado la casi “obsesión” de historiadores por las fuentes escritas (Ávila 2000, 181); la cual margina, a través de esta operación etnocéntrica, todo un grupo de evidencias que no obedecen al *logos* occidental. Esta forma de proceder supuso, durante mucho tiempo, que la objetividad histórica solo proviniera de lo escrito (Ávila 2000, 183), lo que excluía la posibilidad de que lo histórico y lo etnográfico se articularan para dar explicaciones de la transformación profunda que han sufrido los Andes, por ejemplo, a través de los objetos y otras formas de escrituración. De esta manera, y pretendiendo evitar la imposición de categorías de los colonizadores en el quehacer etnohistórico, quienes investigan han debido organizar las fuentes bajo criterios etnológicos (Arana Bustamante 2005, 484) para no pasar por alto que los indígenas formaron parte activa de la historia de las sociedades que más tarde se territorializarían como naciones, lo que de alguna forma invalidó la división entre historia y etnohistoria (O’ Connor 2008, 234). La ampliación de fuentes se constata en varios capítulos de este volumen. Manuel Lizárraga analiza, por ejemplo, el desplazamiento de las imágenes de los *queros* a las pinturas, en las iglesias de indios; Felipe Vargas estudia la vida social de la chicha y Alexandra Martínez establece relaciones entre un árbol de *kishwar* y las prácticas rituales andinas. Algo similar hacen otros autores.

Entonces, la discusión sobre fuentes puede verse como una oportunidad estratégica para establecer una nueva historicidad (o historicidades) y extender el campo con datos, voces y narrativas, muchas veces soslayadas en la producción de las crónicas o en la construcción de los archivos nacionales (Platt 2015, 48). Las visitas, los procedimientos judiciales y eclesiásticos podrían permitir recuperar el nivel etnográfico, dada la especificidad y detalle de las fuentes no tradicionales (Salles 2008, 13), mediante el empleo de categorías antropológicas para interpretar mejor la información de las crónicas (Medinacelli 2013, 136; Santamaría 1985, 470). Este interés en las fuentes se reiteró en el X CIE,

ya que en algunos trabajos se volvieron a ellas y se incorporaron miradas interétnicas a las visitas imperiales, conexiones e imaginarios globales a los mapas, aspectos subjetivos a los archivos y documentos personales y comunitarios, además de la politicidad de los documentos; así lo proponen en sus capítulos de este volumen Frank Salomon, Ricardo Padrón, Tristan Platt y Joanne Rappaport, entre otros.

¿Una etnohistoria conectada de la fragmentación?

En una economía desigual, de escalas temporales, entre sociedades que provocan dominios estancos en realidades que, en la mayoría de los casos, se encuentran unidas (Hartog [2003] 2007, 13); los llamados a tomar en cuenta el estatus de las narrativas indígenas y sus formas de hacer historia se complejizan aún más si se propone una agenda globalizada. Considerando que el tiempo es fundamental como dimensión en la experiencia del mundo de las sociedades, este elemento cultural determina la agenda de la investigación etnohistórica. Este “presente” de la globalización definido por el tiempo real, la instantaneidad y la búsqueda mundializada de hechos (Hartog [2003] 2007, 17-18), ¿cómo afecta a la etnohistoria?

La propuesta de una “historia conectada” supone un marco explicativo no de un territorio —lo global, lo andino— “como un nivel autónomo de análisis”, sino de las conexiones en las que los actores se definen y producen la historia (Bertrand [2013] 2015, 13). La historia conectada “explora de manera cruzada, en la reseña misma de sus interacciones, los registros de entendimiento práctico de los actores” (Bertrand [2013] 2015, 19); en el caso andino, esta definición podría solventar la inexistencia de “una historia [...] genuinamente transnacional sobre todo para la era republicana” (Fisher y Cahill 2008, 10). Una etnohistoria volcada a las conexiones problematizaría las continuidades y relaciones entre las historias nacionales (Fisher y Cahill 2008, 12) e imperiales y las maneras en que las formas vernáculas de hacer historia se conectan con otras definiciones del tiempo, del poder y de la política.

De acuerdo con estas prerrogativas críticas, la etnohistoria andina debe asumir el reto de conectar sus periodizaciones, historicidades, fuentes, comunidades y sujetos en el mundo globalizado e interconectado,

con el fin de romper la dicotomía que ubica a la diferencia cultural y la heterogeneidad en el pasado (Roseberry y O'Brien 1991, 1) o, más bien, en la desconexión territorial que produce áreas geográficas artificialmente autónomas.

¿Nacionalismo en la etnohistoria?

Otro hito epistemológico en la etnohistoria son las relaciones entre este campo y las prácticas políticas (Starn 1994; Lomnitz 2001; Bonfil Battalla [1972] 2019). Adelantamos ya aspectos de los roles públicos de los estudiosos andinos. Estas lecturas, sin embargo, no han prestado suficiente atención a las relaciones entre etnohistoria y la construcción de las naciones andinas, un asunto estudiado en México, desde la antropología y la historia, por Claudio Lomnitz (2001).³ Queremos argumentar que la etnohistoria andina asumió —en su misma configuración epistemológica— formas regionales de nacionalismo, fundadas en la etnicidad; estas formas divergen de una identidad nacional anclada en los órdenes civiles modernos procedentes, principalmente, de los ideales de la Revolución Francesa que comprenden un ideario ciudadano. Proponemos que la etnohistoria se ancló en el reconocimiento y reposicionamiento de la etnicidad anterior a la constitución moderna de una nación. Anthony Smith (1988) plantea que un nacionalismo étnico, a diferencia del que está sostenido en una concepción civil de nación, tiene la pretensión de identificar y resignificar los antecedentes étnicos de la nación, para la reivindicación de los vínculos sostenidos en la etnicidad (Hoyos de los Ríos 2000, 63); algo similar a lo que otros autores han llamado “patriotismo arqueológico” (Muratorio 1994, 178).

El desarrollo de ese nacionalismo fue concomitante con el impulso de la etnohistoria en los Andes, durante dos momentos: el “descubrimiento” de las culturas ágrafas y la conformación de fronteras en la etnohistoria andina. Sobre el primer momento, cabe destacar que la investigación histórica dio un giro hacia el estudio de los pueblos prehispánicos más allá de lo historiografiado por las fuentes escriturales

³ Se han dejado de lado las prácticas de la historia y de la antropología en la constitución de las naciones andinas. Nos referimos al papel de las narrativas, mapas, censos y exhibiciones, a la integración y los puentes entre clases y grupos sociales, entre otros mecanismos de creación nacional.

colonizadoras; se puede evidenciar en trabajos como los de John Murra o Franklin Pease acerca de los incas.⁴ Este tramo inicial de la disciplina estuvo influenciado por el indigenismo, su repercusión en la arena política de los estados y su contribución al afianzamiento de la identidad nacional. En cuanto al segundo momento, nos referimos a la constatación de que la producción académica de la disciplina se posicionó y expandió en regiones que inicialmente se ubicaron en la periferia debido a la configuración de centros del nacionalismo étnico. En esta agenda podemos ubicar la propuesta inicial de los congresos de etnohistoria realizada por Ana María Lorandi, localizada en Argentina. Políticamente, durante este momento se produjo el retorno a la democracia en muchos países latinoamericanos que habían atravesado por largos períodos de dictaduras, coyuntura convergente con una redimensión pública de la indigenidad y la reemergencia de movimientos revolucionarios locales.

Pueblos originarios y patriotismo nacionalista étnico

La etnohistoria, en su afán de entenderse como una rama del saber independiente de “al menos dos progenitores –antropología e historia– que procrean aquella disciplina de manera furtiva” (Tavárez y Smith 2001, 15), no ha podido desligarse de la pretensión de comprender lo local como una especie de *locus* epistemológico. Entonces, no ha resultado extraño que bajo este nacionalismo étnico, la etnohistoria procure el reconocimiento y la categorización de una espacialidad desde la cual y para la cual se ha ido desarrollando este saber.

El aporte reconocido ha sido la posibilidad de estudiar la historia de los pueblos originarios, más que la oportunidad de entender históricamente a un pueblo dentro de un sistema global. Por ejemplo, Marco Curátola (2012, 72-73) sostiene que la etnohistoria ha contribuido al reconocimiento de las configuraciones socioculturales propias de los pueblos originarios, desde el siglo XVI, un gran acierto. Sin embargo,

⁴ En el caso de Mesoamérica se puede nombrar como pioneros a Luis Reyes García, quien comienza a visibilizar –a través de la etnohistoria– la realidad de los pueblos mesoamericanos, o a Paul Kirchhoff, quien da origen a la categoría de Mesoamérica. Otros estudiosos propulsores de la etnohistoria mexicana son Lina Odena Güemes y Pedro Carrasco.

esto ha llevado a un escaso reconocimiento de las conexiones también socioculturales presentes en el dinamismo vital de dichos pueblos.

Así, para el ejercicio de la etnohistoria fue prioritario afianzar las fronteras de lo étnico y lo local. Ana María Lorandi (2012, 30) ya lo advirtió: “lo local y lo global, la configuración y el acontecimiento [...] son los temas que proponemos para discutir, aunque ninguno resulte novedoso en sí mismo”. De este modo, el nacionalismo étnico parece haber incluso instrumentalizado a la etnohistoria con el afán de encontrar fundamento en la etnicidad para una pretensión política identitaria, que en Latinoamérica sería lo andino.

Lo andino no se reconoce como un lugar geográfico, tampoco como un pueblo o una cultura; es una nación regional. Aparece como un lugar étnicamente simbólico que constituyó el *locus* epistemológico para la etnohistoria andina. Por eso lo andino no ha sido estudiado sin su paralela configuración, lo no-andino, que implicó también su distinción. Anthony Smith (1988, 51) plantea que un eje en la conformación de la nacionalidad étnica es la asunción de una territorialidad también étnica, cuya concepción está alejada de la demarcación de fronteras geográficas las cuales determinan, políticamente, los límites de una región; más bien se funda en mitos de origen que generan una conciencia étnica de pertenencia y relación con el lugar.

La etnohistoria constituyó a lo andino como un territorio étnico restringido, que favorecía la construcción de identidades nacionales, según considera Luis Millones (1982). Por eso enarboló una especie de patriotismo andino manifestado en la reivindicación de lo indígena. Procuró visibilizar la historia de los pueblos originarios intentando, en parte, mantener lo prístino de su cultura. Debido al trasfondo antropológico de la etnohistoria, procuró contar la historia de los pueblos andinos “como si la conquista española nunca hubiera ocurrido; solo basta echar una mirada a los numerosos trabajos etnohistóricos donde no aparece nadie de origen europeo o africano, mucho menos un miembro de las castas mestizas” (Fisher y Cahill 2008, 10).

Hay, entonces, en la etnohistoria, una agenda política que intenta salvaguardar el patriotismo nacionalista étnico y regional. Por esta razón, cuando algunos investigadores establecen la distinción entre etnohistoria, historia y antropología aseguran que la primera “se ocupa de

la sociedad indígena mediante un maridaje entre paradigmas teóricos y metodológicos de la Antropología y de la Historia” (Lorandi 2012, 21), dando a entender que lo indígena o aborígen se constituye en una especie de fundamento epistemológico de la disciplina.

Hegemonía y geografía en la etnohistoria

Inspirados en la propuesta de Claudio Lomnitz (2001) para México, planteamos que esta suerte de nacionalismo étnico de la etnohistoria estuvo marcada por los ideales decolonizadores y por la intención de visibilizar la historia de los pueblos originarios, sobre todo ágrafos. Sin embargo, ello no significa que haya alcanzado plenamente sus propósitos, más bien parece que favoreció el establecimiento de un nuevo patrón hegemónico. Existen dos consideraciones al respecto.

Primero, siguiendo a Gayatri Spivak (2003) en su teorización sobre lo subalterno, no existe forma en que la reivindicación de lo subalterno se dé desde la intelectualidad, porque participar de ella implica abandonar la periferia e instalarse en el discurso del centro. En el estudio de los pueblos originarios no se ha logrado que la discursividad indígena se incluya en la intelectualidad, sino que la intelectualidad estudie lo indio e indígena. Ante esto, Guillermo Bonfil Batalla ([1972] 2019) reclama que lo indio o indígena ha sido una construcción colonial. Por lo tanto, acercarse a las culturas originarias desde esta categoría incluyó su subalternización; además, el simple hecho de visibilizar sus historias a partir de los cánones de la historiografía cientificista ya es un ejercicio de ventriloquía (Thurner 1997; Guerrero 2010; Platt 2015, 42) y, por lo mismo, de colonización.

En esa misma línea conjeturamos que la etnohistoria, con su pretensión de posicionarse como una disciplina alterna a la historia y a la antropología, comenzó a oponerse a las aproximaciones al pasado normalizadas por el cientificismo occidental, que favorecían a los intereses de construcción de identidad nacional de las sociedades modernas (Nietzsche 2009). Buscó encontrar accesos al pasado desde formas de vida que no se expresaron a través de los medios escriturales conocidos y, por lo tanto, no contaban con fuentes historiográficas regidas por la ciencia histórica. Sin embargo, Michel Foucault (1980, 7) expresó su

sospecha respecto a que cuando historiadores o historiadoras pretenden reproducir el pasado, también tienen que acomodarlo al “lugar desde el cual miran, el momento en el que están, el partido que toman”. Los esfuerzos de la etnohistoria, entonces, además de no evadir el propio cientificismo, tomaron “otros” accesos al pasado para promover nuevas formaciones identitarias que, al fin y al cabo, también determinaron una homogenización del pasado. Lo andino se ha constituido como una nueva identidad nacional y, de esta manera, coincide con la presunción de Spivak (2003, 360) de que “todas aquellas nostalgias bien definidas por los orígenes perdidos son sospechosas, especialmente como base para la producción ideológica contrahegemónica”.

En una segunda consideración, este acceso hegemónico al pasado, basado en la etnicidad, generó una distribución geográfica del trabajo etnohistórico en la región. Para Raffestin, González Santana y Villagómez Velázquez (2011), apropiarse de la espacialidad implica formar una territorialidad, tomando en cuenta que, en el caso de una nacionalidad étnica, la apropiación simbólica de la territorialidad está amparada en una renovación de lo genealógico; esto conlleva al reconocimiento de centros desde donde la etnicidad se desplegó a través de linajes (Smith 1988). Así, el nacionalismo étnico de la etnohistoria fue configurando, como centro de lo andino, a los lugares donde históricamente se establecieron las grandes culturas, como es el caso del Tahuantinsuyu; por consiguiente, sitios como el Cusco se convirtieron en centros predilectos para las investigaciones históricas y etnohistóricas.

Luego, los estudios etnohistóricos andinos fueron posicionándose en Chile y Argentina. Carlos Chiappe (2017, 1) resalta que los primeros intentos en Chile ocurrieron a finales del siglo XIX, pero la “consolidación de la etnohistoria andina chilena” es tardía, lo cual ocurrió en la década de los 80. Asimismo, en 1989 se produjo lo que etnohistoriadores argentinos llamaron un “hito fundamental para el desarrollo de los estudios andinos: el I Congreso Internacional de Etnohistoria” (Chiappe y Ramos 2018, 10). Resulta interesante que el reconocimiento por parte de Chile y Argentina al ascenso en las investigaciones andinas en Perú ocurriera en períodos posteriores al auge de la etnohistoria en este país, considerado “un centro del andeanismo”. Llama nuestra atención que el estudio de lo andino no ha tenido un despliegue sincrónico en todas las geografías sudamericanas,

lo que nos permite inferir, a partir de muchos factores más, que en el andeanismo también se han constituido centros y periferias. Actualmente, a pesar de la ampliación del campo investigativo de la etnohistoria, aún se mantienen en la periferia otros lugares y actores considerados no andinos, como es el caso de los pueblos amazónicos y afrodescendientes.

La etnohistoria andina ha asumido, en consecuencia, el desafío de re-entender el *locus* desde donde despliega sus conocimientos. Por ejemplo, Alejandra Ramos (2018) ha puesto sobre el tapete la necesidad de resignificar lo andino atravesando las fronteras geográficas para concebir una noción más transnacional de esta categoría. Pero, ante esta tensión, anticipamos la pregunta de si es imperativo que la etnohistoria tenga un *locus* definido para su ejercicio, hasta qué punto es posible hacerlo, sobre todo cuando cada vez más se teoriza sobre la cultura desde su indeterminación (Ingold 2015; Wagner 2016). Dado que la definición de lo andino es esquivada, la búsqueda de conceptos ha ido generando nuevas geografías, que presentan esta especie de distinción de un centro y una periferia. Nos preguntamos, por lo mismo, si para hacer etnohistoria en nuestra región, esta tendría que estar sostenida en una epistemología étnicamente nacionalista de lo andino. Hacerlo, ha dificultado determinar si la etnohistoria andina incluye o deja fuera lo amazónico y lo afro, por ejemplo, como también una serie de historias conectadas y categorías conectivas.

Por lo visto, el andeanismo implícito asentado en la etnohistoria andina ha pretendido la reivindicación de lo indígena, lo que ha implicado una especie de configuración de frontera política: centro-periferia. A este hito hemos denominado nacionalismo.

Los congresos internacionales de etnohistoria

En 1989 se organizó en Buenos Aires el I Congreso Internacional de Etnohistoria. A juicio de autores cercanos a los organizadores, sus contenidos estuvieron, en gran parte, definidos por la relevancia que había cobrado el concepto de estrategia en la sociología, gracias entre otros a Pierre Bourdieu (Ramos y Chiappe 2018, 96-97). Por lo tanto, las discusiones se centraron en el alcance de las estrategias políticas y en

los procesos de reproducción social que históricamente se habían producido en los Andes y sus bordes. La organización se dio por temáticas: rebeliones, estrategias de supervivencia, simbolismo y sincretismo religioso; y por marcos espaciales: pasado y presente de las relaciones interétnicas en el Gran Chaco, Brasil central y Amazonía; y sociedad indígena y relaciones fronterizas en el área meridional de Argentina y Chile (siglos XVI-XIX). Sin embargo, en el lenguaje de la gestión del evento se impusieron las fronteras nacionales como recorte en la clasificación de las ponencias. También se organizó una sesión de comunicaciones que se armó, en su mayoría, con ponencias que no encajaban en el marco andino de los simposios principales (Ramos y Chiappe 2018, 51, 61-62). Los temas de rebeliones y de fronteras concitaron un gran interés, un poco más de la mitad de las comunicaciones se dio en torno a estos asuntos (tabla 1.1).

Después de casi 30 años de haberse iniciado la propuesta académica de los congresos internacionales de etnohistoria, se organizó en Quito el X CIE, bajo el lema de “Miradas renovadas y conectadas”; tuvo el propósito de expandir los debates en la etnohistoria hacia conexiones geográficas, de imaginarios y prácticas. Con ello, asuntos relativos a la hibridación y al mestizaje, a los agentes e intermediarios locales y globales, entre otros, adquirieron especial relevancia. No buscó un cambio paradigmático en este campo que implicara la configuración de una epistemología distinta, aunque sí invitó a investigadores e investigadoras a proponer nuevos caminos exploratorios. Esto se planteó con el fin de superar algunos de los nudos críticos y limitaciones descritas en los hitos del ejercicio de la etnohistoria andina mencionados en esta introducción, así como una vuelta crítica a las fuentes y al mismo quehacer de la etnohistoria. Se les animó a transgredir las ideas de localización en el estudio etnohistórico de los pueblos originarios, para dar paso a una identificación de las redes en las que coexistieron con otros pueblos, como proponen William Roseberry y Jay O’Brien (1991).

La convocatoria para presentar comunicaciones se ordenó en ejes temáticos sumamente amplios (tabla 1.2) y varias de ellas han sido propuestas como capítulos en este volumen. En la dinámica de este evento pudimos evidenciar la acuciosidad con la que algunos investigadores están procurando explorar innovadoras conexiones culturales y muchos

Tabla 1.1. Temas y localización de las ponencias presentadas al I Congreso Internacional de Etnohistoria, Buenos Aires, 1989

Simposios	Temas	Territorios	Número de ponencias
Rebeliones	Caciques y agentes mediadores; relaciones interétnicas desde las dimensiones demográficas y migratorias; los <i>queros</i> ; problemáticas territoriales (litigios, desnaturalizaciones); identidad y mestizaje (etnogénesis) y articulación etnohistoria-arqueología	Centro-sur andino, noroeste argentino, periferia amazónica, chaqueña y del Pacífico. Audiencia de Quito, el norte de Chile, el sur de Perú, el Tucumán colonial, tierras altas y bajas de Bolivia	29
Sociedad indígena y relaciones fronterizas en el área meridional de Argentina y Chile (siglos XVI-XIX)	Fronteras, territorialidad, liderazgos y conflicto, relaciones interétnicas, indígenas, criollos y españoles, vinculación Estado-indígenas	Pampa, Patagonia, Cuyo y Araucanía	17
Estrategias de supervivencia		Andes; Amazonía	11
Simbolismo y sincretismo religioso	Simbolismo, calendario, divinidades y extirpación de idolatrías; Colonia temprana	Netamente andino. Perú, Bolivia y noroeste argentino	9
Pasado y presente de las relaciones interétnicas en el Gran Chaco, Brasil central y Amazonía	Resistencia; organización política indígena, chamanismo	Chaco; Brasil y Amazonía	5
Comunicaciones en temas varios, distintos a los de cada simposio			19
Total de comunicaciones			90

Fuente: Ramos y Chiappe (2018, 181-189).

apuestan por la renovación del ejercicio etnohistórico. Es notable, por ejemplo, el interés en vínculos históricos transatlánticos e inter-mares, en otras geografías y fronteras, así como el uso de redes conceptuales conectivas y de la visualidad.

Tabla 1.2. Temas de las ponencias presentadas al
X Congreso Internacional de Etnohistoria, Quito, 2018

Ejes	Temas	Número de ponencias
Actualidad de la etnohistoria: miradas conectadas y renovadas	Reescritura de las historias nacionales; renovaciones en el saber etnohistórico; crónicas y apropiaciones; nuevos enfoques multidisciplinarios sobre fuentes tradicionales; miradas renovadas y conectadas; relaciones entre antropología, historia y etnohistoria. Conferencias magistrales; intervención de líderes indígenas	46
Religión, religiosidad y política	Conversión, subjetividades; chamanismo; misioneros	30
Imperios y señoríos	Relación entre gobierno imperial y señoríos; relaciones interétnicas; agentes mediadores e instancias judiciales	26
Etnohistoria y arqueología	Redes marítimas y viales; prácticas educativas y de identidad arqueológica; arqueología y paisaje	21
Nación y estado	Grupeidad; resistencia; fronteras estatales y definición del estado; diversidad cultural	20
Visualidad, arte y cultura popular	Manifestaciones culturales e historia; visualidad y memoria; sensorialidad en la representación histórica	20
Ciudad, poder y población	Relaciones de trabajo, conflicto, violencia, espacios, redes y agentes en las ciudades imperiales	16
Lenguaje, sociedad e interculturalidad	Relaciones entre mito e historia; imaginarios e ideologías; control de sociedades indígenas	15
Memoria, patrimonio y conflicto	Violencia política; memoria y arte; memoria, género y etnicidad	13
Género, raza y clase	Causas jurídicas y violencia de género; identidades étnicas; identidad y vida cotidiana	7
Total de comunicaciones		214

Fuente: FLACSO Ecuador y UASB Ecuador (2018, 32-53).

El eje llamado *Actualidad en la etnohistoria: miradas renovadas y conectadas* acaparó la atención, lo que sugiere que existe un buen ánimo para intentar renovaciones en la investigación etnohistórica. Las innovaciones postuladas apuestan por una exploración de nuevas metodologías; un número relevante de ponencias reportó hallazgos de nuevas fuentes y agenció un uso distinto de las clásicas; además hubo intentos de realizar comparaciones inusuales entre fuentes. En otra alta proporción de comunicaciones se procuró entrar en el ámbito de la etnohistoria pública y política. Un alentador grupo de participantes exploró la posibilidad de etnohistoriar a partir de otras historicidades y ontologías. Sin embargo, se reconoce que aún es limitado el esfuerzo por establecer promisorias rutas de conexiones. Los vínculos reconocidos en esta dimensión se dieron principalmente entre sujetos y sus escenarios sociales amplios. Otros ponentes estuvieron interesados en resaltar las conexiones territoriales, lo que rompió con la localidad como entorno privilegiado y único en la vida de los pueblos; o bien estuvieron tras las pistas de cómo los registros culturales no son exclusivos de un pueblo, sino que evidencian la conexión de civilizaciones diversas. También hubo respuestas al desafío de etnografiar las conexiones entre las culturas de los pueblos originarios y la llamada cultura occidental, lo cual encaró la crítica hecha por John Fisher y David Cahill (2008), entre otros autores. Actualmente, la etnohistoria procura reconfigurar la historia contraviniendo los cuidados que la antropología tuvo al tratar de proteger lo impoluto de las culturas originarias y también rompiendo el monopolio de la historia en torno de la “cultura occidental” y la fabricación de una historia universal. Este esfuerzo notorio en el ejercicio reportado de la etnohistoria latinoamericana intenta ir más allá del esencialismo y nacionalismo étnico para enriquecer las búsquedas en espacios que traspasen lo andino o mesoamericano y que, incluso, permitan una reconceptualización de estas categorías.

En el eje *Actualidad de la etnohistoria* se estimuló a rebasar las metodologías de ventriloquía, dejar que los pueblos cuenten su historia en sus propias lenguas con la intención de poner en la mesa de la intelectualidad sus narrativas concebidas desde ontologías distintas a la occidental. El congreso contó con un conversatorio de intelectuales indígenas, además de la presentación de una mesa de ponencias en lengua quichua.

También se expusieron relatos de pueblos originarios de la Amazonía, que parten de cosmologías animistas y que conectan mitos con historias. En este afán, se alentó la búsqueda de nuevas y distintas fuentes, para lo cual fue redimensionado el aporte de la arqueología al ejercicio etnohistórico, una dinámica presente desde sus pasos iniciales. Un momento clave del congreso fue el de la mesa sobre antropología, historia y etnohistoria; más allá de ahondar en las discusiones sobre disimilitudes en estas disciplinas, se procuró entenderlas desde una indivisión de las mismas y su trascendencia en la búsqueda de significados a partir de múltiples voces, para así reconocer desde el presente los numerosos accesos al pasado. El X CIE contempló que la etnohistoria también se presenta como una vía para la visibilización de otras discursividades, desde sus propias articulaciones. Existe aún una deuda histórica de las ciencias sociales; estas deben siempre advertir que “los pueblos indígenas se están convirtiendo en sus propios imagineros” (Muratorio 1994, 177).

Igual que en el pasado, *Religión, religiosidad y política* fue otro eje que llamó la atención de los etnohistoriadores, evidenciando que existe actualmente un esfuerzo por reconocer el rol fundamental de la religión en la configuración de las subjetividades, de la sociedad, sus estructuras y relaciones de poder. Este rol está presente, además, en cómo los pueblos fueron imaginándose simbólicamente en las conexiones que iban articulando entre la religiosidad cristiana dominante y las religiosidades locales. También hubo interés en entender cómo, desde la religiosidad popular, se pudieron concebir formas de resistencia. Otros ejes como *Imperios y señoríos* y *Nación y estado* tuvieron una nutrida convocatoria, recordándonos que lo político es constitutivo de las identidades imperiales y nacionales, y la relevancia de los intermediarios culturales en estos procesos. Llamó nuestra atención que un eje como *Visualidad, arte y cultura popular* tuviera una respuesta favorable, porque exhibe los giros contemporáneos del trabajo etnohistórico, en cuanto a instalarse en ámbitos como el de la importancia de las sensibilidades en la experiencia histórica de los pueblos y el posicionamiento de lo artístico y visual como fuentes históricas.

De los hitos a las conexiones y renovaciones de la etnohistoria

Según hemos argumentado, el esencialismo cultural, el temporal y el nacionalismo étnico han sido algunos de los hitos epistemológicos de la etnohistoria latinoamericana, particularmente la andina. Estos continúan permeando el hacer de esta disciplina, mientras se abren nuevas y enriquecidas rutas para entender la historia de la diversidad cultural. El presente volumen muestra antiguas y nuevas tendencias en el campo y lo hace sobre todo desde los márgenes septentrionales de los Andes. La mayoría de sus capítulos remiten a este lugar de enunciación y otros lo hacen desde las fronteras entre los Andes y las tierras bajas. Mientras tanto, los Andes centrales han perdido presencia en la participación en los congresos internacionales de etnohistoria. Y, con especial interés, se ha abierto una reflexión sobre las Indias, como una manera de pensar las conexiones globales a inicios de la expansión imperial española.

La dinámica misma del ejercicio académico está impulsando a investigadores e investigadoras a que deconstruyan los hitos antes descritos y apuesten por miradas más conectadas y renovadas en la práctica etnohistórica contemporánea, desde los Andes. La expectativa sobre nuevos horizontes en el campo de la etnohistoria andina, reafirmada en el X CIE, impulsó la publicación de este libro que compila las conferencias magistrales pronunciadas y algunas ponencias presentadas durante el congreso.⁵ Estos trabajos están organizados en siete secciones, en las que se establecen algunos lineamientos de la renovación del campo.

La primera sección, “Archivos y conexiones etnohistóricas”, hace referencia a diversos tiempos y territorios, así como a prácticas e imaginarios como objetos de una etnohistoria conectada, junto con un esfuerzo por reflexionar y potenciar las fuentes documentales. Las conexiones que se destacan en esta sección son epistemológicas, ya que algunos trabajos abordan procesos de investigación realizados en el siglo XX. Quienes investigan, tanto académicos como no académicos, colaboran en la producción de conocimiento histórico y político del presente; son

⁵ Con el propósito de preparar este volumen se llamó a un concurso entre quienes participaron en el X CIE, para que presentaran capítulos que debían estar articulados entre sí en un eje o sección.

representacionales, ya que se logra mirar en las fuentes una síntesis o “mestizaje” entre posturas cosmopolitas y americanistas de los cronistas; y son geopolíticas, ya que, al analizar los mapas producidos durante las épocas tempranas de la exploración marítima, se pueden sondear supuestos ideológicos sobre la división del mundo y las formas en las que se lo conoció y dominó.

Joanne Rappaport, en “Cómo leer el archivo de Orlando Fals-Borda: las huellas de la investigación-acción”, se interesa por el siglo XX y concibe esta documentación como un archivo activista, atravesado por varias capas contextuales. Constata que en este archivo hay un solapamiento entre investigación, acción, religión y activismo, que se puede observar en los procesos de recuperación de territorios en el Caribe colombiano y en la formación de las personas que llevaron a cabo esta tarea. Se contrapone el concepto de repertorio de acciones políticas al de archivo, para dar equilibrio a la memoria de las luchas sociales que existe de forma fragmentada en el archivo de Fals-Borda (entrevistas, materiales escritos, historias gráficas).

Tristan Platt, en “La etnohistoria surandina en el siglo XX a partir del Archivo del Curacazgo de Macha Alasaya (ACMA), provincia Chayanta Colquechaca, Norte de Potosí, Bolivia”, realiza una etnografía de un archivo indígena que da cuenta de la historia política del norte de Potosí en el siglo XX. Su narrativa intenta sortear la imaginación de intermediarios de los discursos del poder, para recuperar etnográficamente la memoria social en el archivo. En su análisis atiende a las estrategias políticas de algunos curacas encargados de recaudar el tributo, uno de los cuales elabora el archivo analizado. Resultan intrigantes y abiertos a interpretación los deseos de un curaca analfabeto de hacer este repositorio con el apoyo de un escribano, quien debía traducir los textos orales y documentales entre el español y el quechua y, al mismo tiempo, escribirlos.

En el siguiente capítulo se estudia una crónica del norte de los Andes, que registra hechos y fechas, lealtades políticas y personajes en las tirantes relaciones entre el incanato y los señores territoriales durante la convulsiva llegada de los conquistadores españoles. Frank Salomon analiza, en “Gaspar Nipati y otras fuentes orales andinas en el Libro II de las *Memorias antiguas históricas y políticas del Perú* de Fernando

de Montesinos (circa 1644), llamado Manuscrito de Quito”, cómo se conectan hechos quiteños, costeros y amazónicos, todos subsumidos en formas cuzqueñas, aunque de manera inorgánica. Lo interesante de este texto es que se enfoca en las fronteras meridionales del incanato y en las conexiones entre distintos pueblos, así como en la ampliación de lo andino hacia las tierras bajas.

En el último capítulo de esta sección, Ricardo Padrón aborda el discurso etnográfico de la temprana modernidad, en uno de los puntos de contacto entre las culturas científicas de Europa y China; incluye los mapas y las interpretaciones políticas, sociales y antropológicas que se construyen en torno a ellos. En “América, las Indias y el Pacífico en el siglo XVI” se expone la disputa entre la continuidad amerasiática de los nuevos territorios, no solo como imaginación sino como alegato para discutir sobre las fronteras imperiales y los espacios de influencia. Recupera la tradición de los estudios comparativos, bajo una renovada mirada global de la modernidad temprana que le permite establecer conexiones geográficas, políticas y culturales.

En la segunda sección, “Paisaje étnico e imperio ibérico”, se examinan las conexiones culturales de diversos agentes; se desarrollan categorías conectivas como paisaje étnico, mitos vivos e intermediarios culturales, y se pone por delante el constante mestizaje de la experiencia humana. En el texto de Lorena Gouvêa de Araújo, “Mitos primordiales en los escritos de Huarochirí, Chawpiñamca y Cavillaca”, se muestra cómo las cosmovisiones andinas se entretajan con diversas experiencias históricas, pues los mitos primordiales requieren ser constantemente actualizados y con ello adquieren un carácter vivo de mestizaje cultural. Se subraya la relevancia de las fuentes al repensar los manuscritos de Huarochirí. La autora, además de reiterar que existe una noción cíclica del tiempo y de las plausibles relaciones de los mitos con la historia vivida, insinúa la existencia de mujeres poderosas en las sociedades originarias andinas; ellas habrían detenido la expansión del modelo cultural ibérico cristiano, que considera al mito como fábula y fantasía en contraposición al relato histórico lineal.

Asimismo, se explora el paisaje étnico en el imperio ibérico temprano con el traslado de curacas a las cortes de Madrid. La noción de paisaje étnico introduce los imaginarios de los actores como espacios del mestizaje cultural. Justamente, Hugo Burgos, en el capítulo “La nobleza

aborigen de Quito aborda España. Genealogías cacicales en la temprana modernidad, 1580-1630”, narra las oportunidades de los curacas en su viaje a Madrid, y constata que la administración imperial preguntó o se vio impelida a consultar a las poblaciones locales sobre su gobierno y trato, así como acerca de su papel en el nuevo escenario imperial. Los imaginarios de estos curacas son culturalmente mestizos y sus propósitos son persuadir sobre un nuevo compromiso de gobierno. Muestra a caciques hombres y mujeres, de tierras altas y de tierras bajas, que se miran a sí mismos como sujetos modernos peculiares del imperio ibérico.

María del Pilar Monroy escribe el último capítulo de la sección, “Las cofradías mixtas del nororiente neogranadino como un espacio de construcción de la otredad (1650-1750)”. Estas cofradías mestizas aparecen como otro escenario de convivencia y mestizaje intercultural que establece una suerte de “pacto de convivencia” a través de la formación de una imagen del otro, lo que posibilita la creación de un orden corporativo. Son escenarios de creación y justificación de la alteridad. En este juego, el clero regular se muestra como un mediador cultural significativo al unir jerárquicamente las diversidades enmarcadas por el dios cristiano y tejidas por la Corona ibérica. Estos ambientes eran espacios de construcción, pero también de socialización del orden colonial jerarquizado.

En la sección “Justicia y gobierno imperial en Nueva Granada y Quito” se exponen algunas investigaciones sobre las relaciones que esas instancias establecieron con los gobernados en lugares marginales del imperio durante las reformas del siglo XVIII. Se revela la agencia de actores variados en la construcción del gobierno y se mira, desde los márgenes, el centro de la administración imperial. Estos vínculos están mediados por agentes y funcionarios que operan los tribunales de justicia, administran a las poblaciones locales y resguardan fronteras. Se observa cómo la justicia tiene una dimensión política, de deliberación sobre algunas características del gobierno; permite canalizar el disenso y los conflictos, y registrar las maneras de administrar a las poblaciones indígenas. Como las resoluciones de los tribunales no siempre son acatadas, se crea un espacio para mantener las controversias, pero también la autonomía respecto a las decisiones de las instituciones de la Corona. De manera particular, los lugares marginales estudiados en estos capítulos ponen por delante otras culturas políticas que hacen uso de la

deslocalización, la creación de formas de reciprocidad caritativas que no tienen un origen prehispánico, las tensiones provocadas por el gobierno femenino, entre otros aspectos.

Paula Daza, en “Las cacicas de la Audiencia de Quito ante los tribunales de justicia, siglo XVIII”, explora la vida de cacicas quichuas, personajes olvidados en los estudios del entramado político de las villas quiteñas. Muestra su agencia y capacidad políticas en las cortes de justicia, a través de sus cuestionamientos a las autoridades imperiales y a las comunidades por el mantenimiento de privilegios masculinos. En el texto “Un pacto tributario caritativo: las respuestas de los indios del norte de la gobernación de Popayán a los cambios planteados por la Corona y sus agentes a finales del siglo XVIII”, Héctor Cuevas estudia las capacidades de adaptación que tuvieron los indios de esta región marginal frente al contexto de reformas. Se evidencia cómo desde los viejos repertorios políticos y a partir de antiguos pleitos judiciales, se explicitan innovaciones en las que se consideran sus privilegios en la relación que mantienen con la Corona española y con los demás agentes de dicha región. La justicia se transforma, así, en un reservorio de la memoria política.

En el último capítulo de esta sección, “La provincia del exilio y el destierro’. Respuestas a las decisiones de justicia española en el Darién, 1782-1810”, Daniela Vásquez analiza una región de frontera del imperio, donde se intersecta el interés de la Corona por el control de las poblaciones indígenas cunas sometidas y no sometidas; su defensa de las fronteras de cara a otras potencias europeas; sus formas de castigo a los insurgentes cunas y su afán de mejoramiento económico. Se muestra que las resoluciones judiciales auspician, en esta frontera, un espacio de autonomía indígena.

En la sección “Orden urbano y alteridad” se exponen las conexiones y flujos de una población culturalmente diversa en las ciudades de Santafé de Bogotá y Quito, durante el período imperial español, describiéndolas como ámbitos interétnicos en constante movimiento. Su contenido se opone a las miradas esencialistas que, desde las crónicas más antiguas, buscaron reconocer escenarios compartimentados de indígenas y españoles o blancos. Se reconoce que la urbe fue un entorno complejo y disputado, donde los indígenas desplegaron sus capacidades

de agencia para insertarse en la vida laboral, en los intercambios comerciales y en la propia ciudad. En esta sección, autores y autoras exponen, con insistencia, la necesidad de subvertir los esencialismos culturales que han inducido la investigación de la época colonial. Se demuestra que una historia conectada de los flujos permite un acceso al pasado que va más allá de la búsqueda de raíces identitarias, a fin de reponer, en cambio, el lazo social. Para la argumentación de la noción de flujo, común en los capítulos de esta sección, autores y autoras puntualizan algunas conexiones; se destaca la de esferas sociales, analizadas a partir de la interdependencia en la actividad socioeconómica urbana que hubo entre poblaciones indígenas y españolas, también entre actores de distintos grupos etarios; particularmente, hay una visualización de las interrelaciones sociales en las que estaban involucradas las mujeres. Además, se resalta la conexión entre lugares, que no son entendidos como espacios geográficos sino como ámbitos con configuraciones simbólicas propias y en constante intercambio. Desde esta perspectiva se examinan los lugares urbanos para el desempeño laboral y el comercio, los de residencia de indígenas y de españoles, no considerados como espacios intocados; también se observa lo urbano y lo rural. Para este propósito, usan fuentes como documentos judiciales, que dan cuenta de litigios, transacciones y procesos; asimismo, trabajan con registros municipales sobre la distribución de las poblaciones urbanas, y con memorias orales, que se las reinterpreta con la particularidad de que muestran detalles inadvertidos en los accesos anteriores a estos archivos.

Mauricio Gómez, en el capítulo titulado “El trabajo indígena en la república de españoles: del desarraigo a la hispanización en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI-XVII”, expone conexiones y flujos para argumentar que el desempeño laboral, en la vida cotidiana del espacio urbano, permitió a niños, hombres y mujeres indígenas subvertir las distancias socioculturales con la población española. Explica que la labor de las mujeres estaba limitada al trabajo doméstico, pero, aun así, algunas alcanzaban un desempeño autónomo en la ciudad. La niñez, también restringida a la labor en casa, tenía la opción de moverse hacia un oficio artesanal, propio de los hombres indígenas.

Carlos Ciriza-Mendivil, en “Quito: ciudad de ‘españoles e indios’, siglo XVII”, aborda la coexistencia multiétnica en esta ciudad.

La población indígena no solo formaba parte de la configuración urbana, sino que transformaba este espacio. El autor argumenta que no es posible concebir a esta urbe como una doble república, idea inicial de los procesos de administración imperial. Su organización política incluyó a los *yndios* en la representación urbana. Un especial interés tiene la reinterpretación que hace el autor de documentos que trazan el control de la población por parte de la autoridad española, aunque en ese afán también se constituyeron en testimonio de la innegable presencia indígena activa en la ciudad de Quito.

Mireya Salgado y Eduardo Kingman hacen evidentes las conexiones entre las poblaciones indígenas e hispanas, así como el intercambio comercial y cultural entre el campo y la ciudad, en el capítulo titulado “Comercio y abasto en la economía popular de Quito: tránsitos, tratos y relaciones, siglos XVIII-XX”. Establecen que el espacio urbano se caracterizaba por una movilidad constante que llevó a configurar una sociedad barroca. Señalan que no hubo economías separadas, la indígena y la española, sino que todo funcionaba en un flujo dinámico urbano, incluso cuando las reformas borbónicas impusieron un nuevo orden de control policial.

Los capítulos comprendidos en la sección “Conexiones fronterizas en tierras bajas” nos adentran en las difusas fronteras establecidas entre los Andes y esas tierras en la época republicana. Particularmente se estudian las conexiones y roles que tuvieron las congregaciones y misiones católicas en Colombia y Brasil durante los siglos XIX y XX. Se subraya su incidencia en la formación del estado, en el disciplinamiento y experimentación con la población nativa y en la legibilidad de la vida social del entorno. Se contraponen fuentes escrituradas con la memoria, a través de narrativas e imaginarios indígenas, y se complementa la acción misionera con las estrategias e intereses de actores sociales y económicos nacionales y locales.

En el capítulo “El territorio del Caquetá y la formación del estado en las fronteras del Putumayo-Aguarico, 1845-1874”, Camilo Mongua aborda la formación de la entidad estatal en el espacio conformado por las difusas fronteras establecidas por los países andinos que disputaron la Amazonía durante la segunda mitad del siglo XIX en el eje Putumayo-Aguarico. Se enfoca en la formación del estado colombiano

—que combina el establecimiento de instituciones y jurisdicciones especiales oficiales—, así como de una incipiente burocracia con funciones estatales delegadas a las misiones religiosas. Se revela que la pugna por el territorio estuvo acompañada de la disputa por las poblaciones indígenas y que las misiones católicas, además de instituir reducciones y evangelizar a los pueblos nativos, forjaron alianzas y dieron protección en beneficio de los intereses nacionales colombianos.

Misael Kuan Bahamón describe las rutinas y ritos de un orfanato administrado por los capuchinos en “Cotidianidad y ritual en el orfanato de San Antonio en La Guajira, 1933-1935”. Muestra el disciplinamiento de los reclusos, lo mira como una forma de estatización delegada a misiones religiosas; discute las maneras en que los religiosos proyectan la incorporación del indígena en la vida económica y social de la nación.

En el capítulo “Catequesis, civilización y la transformación de las territorialidades indígenas en Brasil, siglo XIX”, Marta Amoroso analiza la labor misionera en la administración de poblaciones indígenas en Brasil durante esa época. Establece conexiones entre el imperio portugués, el Vaticano, —como proveedor de especialistas y científicos religiosos— y las poblaciones nativas. Las misiones proveían la legibilidad necesaria para reducir y civilizar a los indígenas. Los asentamientos creados con este propósito fueron concebidos como espacios institucionalizados de mestizaje, y discutidos científicamente como laboratorios de eugenesia y disciplinamiento cristiano y laboral.

En el último capítulo de esta sección, “Memorias del pueblo siona sobre el período extractivo en el Alto Putumayo”, Esther Jean Langdon aborda la memoria de este pueblo indígena de cara al extractivismo amazónico, contraponiéndola a los documentos escritos. La recuperación de esta memoria se acerca al punto de vista nativo, revela que el imaginario indígena enlaza un entorno multidimensional y de convivencia entre lo humano y no humano. Eventos tales como enfermedades, guerras tribales o la llegada de comerciantes son hitos en sus narrativas, en las que se consideran a sí mismos protagonistas en un universo múltiple, habitado por humanos y no humanos.

En la sección “Conversión religiosa, rituales y subjetividades” se plantea una renovación en el abordaje antropológico e histórico de los procesos colonizadores-evangelizadores del cristianismo entre

los pueblos amerindios, considerando más bien una coexistencia de configuraciones simbólicas que implica una interapropiación cultural. Mediante esta categoría conectiva se reconoce la captación que el cristianismo evangelizador hizo de los símbolos de las religiones originarias, con un propósito proselitista. También examina el uso de los símbolos cristianos por parte de las culturas dominadas, con el fin de vincularlos con sus propias divinidades. Se establece, de esta manera, una crítica intrínseca a la noción de sincretismo y se contemplan conexiones entre sujetos, instituciones, ritualidades e incluso ontologías, con una especial referencia a los intermediarios culturales de estos procesos.

Los capítulos de esta sección tienen en común abordar lo religioso como un hecho social complejo y dinámico. La práctica religiosa es un ámbito de continuidades y discontinuidades, de asimilaciones y transformaciones; así como ha sido un instrumento para la subyugación de pueblos, también es un campo de resistencia. Desde este sustrato, autoras y autores sugieren una crítica al hacer etnohistórico que ha observado a la religión desde esencialismos culturales y que, además, se ha enraizado en los Andes, lo cual ha generado una falta de historización. Proponen, entonces, una conexión entre religión, política, geografía e incluso ontologías, para comprender la sociedad como un amplio entramado de relaciones.

En el capítulo titulado “Intermediarios culturales, doctrina y lengua quechua en Cochabamba, siglo XIX”, Fernando Garcés y Alber Quispe abordan las renovaciones y conexiones a través de una exposición de la vida y obra del religioso católico Manuel María Montaña. En medio de las transiciones de la sociedad cochabambina hacia la vida republicana, Montaña tuvo el afán de seguir con los procesos de adoctrinamiento católico en las poblaciones que, poco a poco, quedaban sin el control de las órdenes católicas europeas. Con ese fin escribió, en un incipiente quechua cochabambino, un manual de doctrina y un compendio en el que compara la gramática quechua con la latina. La obra de Montaña no solo es un testimonio histórico lingüístico que conecta los Andes con el mundo europeo cristiano, sino que también expone las pretensiones de la evangelización cristiana en la temprana república a través del uso del quechua, lo que implicó que las culturas quechuahablantes se apropiaran recreativamente de la simbología cristiana para expresar

sus religiosidades originarias. Además, estos documentos dan cuenta de la fe pastoral del religioso.

Alexandra Martínez revisa la pervivencia histórica de la religiosidad originaria andina en “Rituales andinos y católicos en las fiestas del Señor del Árbol”, una celebración identificada como católica. Fundamenta su argumento en un minucioso trabajo etnográfico. La conmemoración del Señor del Árbol revela la memoria de un pueblo que ha considerado al *kishwar* un árbol sagrado desde el tiempo incaico. El catolicismo pretendió fabricar una relación entre el árbol, reconocido como una *huaca*, y Cristo como una estrategia de conversión que garantizara la evangelización. Sin embargo, la ritualidad anual contemporánea evidencia que existe una imbricación en la que más bien hay una continuidad de las creencias andinas y una concomitante resistencia a la cosmovisión católica, con lo cual sugiere una crítica a la noción de sincretismo.

En “A propósito de la conversión. Misioneros, imágenes y transformación en la Alta Amazonía”, Julián García Labrador postula que la evangelización de los tukanos, pueblo originario de Maynas, se produjo, inicialmente, a través de las reducciones jesuíticas. Pero a mediados del siglo XX, el protestantismo evangélico llegó a la Amazonía y tuvo el propósito de convertir a su fe a esta misma población. El autor argumenta que las conexiones ontológicas entre la cosmología iconofóbica amazónica y la iconoclasia de la fe evangélica podrían explicar una mayor sintonía y aproximación sociocultural que la pretendida por el catolicismo.

La última sección de este volumen, “Objetos y escritura”, pone a consideración los objetos como formas de comunicación e indexación visual de la vida social y política de las poblaciones. Al mismo tiempo, el seguimiento de los objetos permite identificar sus espacios de producción y consumo, así como sus estrategias políticas. Los objetos se visualizan como zonas de conflicto y creación interculturales de la decolonialidad. La escritura, en tanto objeto comunicacional peculiar, abre el espacio al llamado político y a la creación y resignificación de instituciones y de los propios objetos. En esta sección se desarrolla el concepto conectivo de proyecto visual colonial, para dar cuenta de las conexiones de los objetos con las políticas visuales del imperio español, al tiempo que se las cuestiona y se abre la imaginación a utopías decoloniales.

En “La chicha sagrada de los inkas en las crónicas cusqueñas”, Felipe Vargas se aproxima a la chicha de maíz (*aqha*) como una bebida con usos y significaciones religiosas, sociales, económicas y políticas. A partir de crónicas cusqueñas se abordan las características de este producto durante el Tawantinsuyu y su circulación como un símbolo organizador de distintas esferas en el incanato. La chicha, según estas descripciones, permite el acceso de las mujeres a las varias esferas de su producción, como fabricantes y partícipes de algunos rituales del incanato.

Manuel Lizárraga en “El arte de los queros y las pinturas murales en las «iglesias de indios» en el Perú colonial, siglos XVI-XVIII” analiza el arte indígena representado en los queros y en sus iglesias. A partir del concepto de proyecto visual colonial, el autor observa la disputa con la visualidad prehispánica. Seguir las imágenes de los queros en las iglesias de indios permite revelar cómo los objetos y las imágenes fueron una suerte de zonas de los conflictos interculturales de la conquista y cómo se mantuvo una visualidad y memoria prehispánicas que confrontaron al proyecto visual colonial.

Formas de interculturalidad y de discusión son profundizadas en el Proyecto Waka, donde creadores visuales de múltiples raigambres étnicas reaniman la complejidad de la *waka*. María Fernanda Troya, en su capítulo “Proyecto Waka y espiritualidad andina: un ejercicio de curaduría y proceso de investigación-creación en Ecuador”, describe el montaje de este esfuerzo, cuyos resultados fueron expuestos durante el X CIE. En este capítulo se describe el proceso de reflexión sobre las *wakas* como objetos/conceptos propios de la religiosidad andina, acompañado de imágenes que profundizan en la textura etnográfica de la exposición. Libros, escritura, sonidos y luchas de los pueblos originarios se encuentran cobijados por una maleable noción de la espiritualidad de la *waka*. Se trata de un esfuerzo por tender puentes entre arte, antropología y etnohistoria, entre el presente y el pasado, para posicionarlos como un momento de creación de utopías decoloniales. Se abre, así, una conexión temporal intrigante que ha sido apreciada en los estudios andinos: un pasado que alimenta el futuro promisorio.

La etnohistoria se observa a sí misma como un saber de renovaciones constantes, lo que nos invita también a repensar la vida más allá de los esencialismos. Esta es la intensión última de este libro.

Referencias

- Álvarez, Aurelio, José Cerdá, Silvia Álvarez, Carmen Fauría y Jorge Marcos. 1995. *Primer Encuentro de Investigadores de la Costa Ecuatoriana en Europa: arqueología, etnohistoria, antropología sociocultural*. Quito: Abya-Yala.
- Arana Bustamante, Luis. 2005. "Antropología e historia en los Andes. A propósito de la Introducción a la antropología histórica de Pier P. Viazzo". *Investigaciones Sociales* 9 (15): 477-500.
doi.org/10.15381/is.v9i15.7010
- Ávila, Javier. 2000. "Entre archivos y trabajo de campo: la Etnohistoria en el Perú". En *No hay país más diverso: compendio de antropología peruana*, compilado por Carlos Iván Degregori, 180-203. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto de Estudios Peruanos / Universidad del Pacífico.
- Benjamin, Walter. 2008. *Sobre el concepto de historia*. Madrid: Abada.
- Bertrand, Romain. (2013) 2015. "Historia global, historias conectadas: ¿un giro historiográfico?". *Prohistoria*, 24: 3-20.
https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=380144016001
- Bonfil Batalla, Guillermo. (1972) 2019. "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial". *Plural* 2 (3): 15-37.
- Chaves, Kelly. 2008. "Ethnography: From Inception to Postmodernism and Beyond". *The Historian* 70 (3): 486-513.
doi.org/10.1111/j.1540-6563.2008.00220.x
- Chiappe, Carlos. 2017. "Pioneros de la etnohistoria en Chile". *Cuadernos de Historia*, 47: 113-140. https://bit.ly/2Voaxsd
- Chiappe, Carlos, y Alejandro Ramos. 2018. "Ana María Lorandi y el primer Congreso Internacional de Etnohistoria". *Diálogo Andino*, 5: 9-15. doi.org/10.4067/S0719-26812018000200009
- Curátola, Marco. 2012. "Los cinco sentidos de la etnohistoria". *Memo-ria Americana* 20 (1): 35-181. https://bit.ly/2YASj8Z
- Duviols, Pierre. 1977. *La destrucción de las religiones andinas*. México D.F.: UNAM.

- Escobar, Arturo, y Gustavo Lins Ribeiro. 2006. "World Anthropologies: Disciplinary Transformations within the Systems of Power". En *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within the Systems of Power*, editado por Arturo Escobar y Gustavo Lins Ribeiro, 1-25. Nueva York: Berg.
- Espinosa Soriano, Waldemar. (1973) 1986. *La destrucción del Imperio de los Incas. La rivalidad señorial y política de los curacazgos andinos*. Lima: Retablo de Papel.
- Fabian, Johannes. (1983) 2014. *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. Nueva York: Columbia University Press.
- Fisher, John, y David Cahill. 2008. "Introducción: de la Etnohistoria a la Historia en los Andes". En *De la Etnohistoria a la Historia*, editado por John Fisher y David Cahill, 9-12. Quito: Abya-Yala.
- FLACSO Ecuador (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Ecuador), y UASB Ecuador (Universidad Andina Simón Bolívar). 2018. *X Congreso Internacional de Etnohistoria. Miradas renovadas y conectadas*. Programa. Quito: FLACSO Ecuador.
- Flores Galindo, Alberto. 1986. *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*. La Habana: Casa de las Américas.
- Foucault, Michel. 1980. *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Gruzinski, Serge. 2006. "Mundialización, globalización y mestizajes en la Monarquía católica". En *Europa, América y el mundo: tiempos históricos*, coordinado por Antonio Feroz Carrasco y Roger Chartier, 213-237. Madrid: Marciel Pons.
- Guerrero, Andrés. 2010. *Administración de poblaciones, ventriloquía, y transescritura*. Quito: FLACSO Ecuador / Instituto de Estudios Peruanos.
- Hartog, Francois. (2003) 2007. *Regímenes de historicidad: Presentismos y experiencias del tiempo*. México D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Hoyos de los Ríos, Olga. 2000. "Identidad nacional: algunas consideraciones de los aspectos implicados en su construcción psicológica". *Psicología desde el Caribe*, 5: 56-95. <https://bit.ly/2CJNd1H>
- Ingold, Tim. 2015. "Conociendo desde dentro: reconfigurando las relaciones entre la antropología y la etnografía". *Etnografías Contemporáneas* 2 (2): 218-230. <https://bit.ly/2BObbs0>
- Jameson, Frederic. 1997. *Periodizar los 60*. Buenos Aires: Alción.

- Lomnitz, Claudio. 2001. *Deep Mexico, Silent Mexico: An Anthropology of Nationalism*. Minneapolis: Universidad de Minnesota Press.
- Lorandi, Ana María. 2012. “¿Etnohistoria, antropología histórica o simplemente historia?”. *Memoria Americana* 20 (1): 17-34.
<https://bit.ly/3g3cxcZ>
- Lorandi, Ana María, y Roxana Bixadós. 1988. “Etnohistoria de los Valles Calchaquies en los siglos XVI y XVII”. *Runa* 17 (1): 263-419.
<https://bit.ly/2A9LO3J>
- Mayer, Enrique. 1991. “Peru in Deep Trouble: Mario Vargas Llosa 's. Inquest in the Andes Reexamined”. *Cultural Anthropology* 6 (4): 466-504.
- 1992. “Uchuraccay y el Perú profundo de Mario Vargas Llosa”. Documento público. <https://bit.ly/2VpfMbi>
- Medinacelli, Ximena. 2013. “Desde el centro y la periferia. Experiencia de investigación etnohistórica en Bolivia”. En *Los estudios andinos hoy. Práctica intelectual y estrategias de investigación*, editado por Carlos Zanolli, Julia Costilla, Dolores Detruch y Alejandra Ramos, 177-186. Buenos Aires: Prohistoria.
- Millones, Luis. 1982. “Ethnohistorians and Andean Ethnohistory: A Difficult Task, a Heterodox Discipline”. *Latin American Research Review* 17 (1): 200-216.
- Muratorio, Blanca. 1994. “Nación, identidad y etnicidad”. En *Imágenes e imagineros: representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, editado por Blanca Muratorio, 109-196. Quito: FLACSO Ecuador.
- Murra, John. 1975. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Murra, John. 1978. *La organización del estado Inca*. México D.F.: Siglo XXI.
- Nietzsche, Friederich. 2009. “Sobre la utilidad y el perjuicio de la Historia para la vida”. En *Nietzsche*, compilado por Germán Cano, 321-404. Madrid: Gredos.
- O'Connor, Erin. 2008. “Etnohistoria e historia nacional en el Ecuador: peonazgo indígena, cultura de la hacienda y estado nacional”. En *De la Etnohistoria a la Historia en los Andes*, editado por John Fisher y David Cahill, 233-268. Quito: Abya-Yala.

- O'Phelan, Scarlett. 1995. *La gran rebelión de los Andes: de Tupac Amaru a Tupac Catari*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.
- Painter, Michael. 1991. "Re-creating Peasant Economy in Southern Peru". En *Golden Ages, Dark Ages: Imagining the Past in Anthropology and History*, editado por Jay O'Brien y William Roseberry, 81-106. Berkeley: University of California Press.
- Pease, Franklin. 1983. "Apuntes sobre la etnohistoria peruana actual". En *La cuestión rural en el Perú*, editado por Javier Iguñiz, 133-164. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Platt, Tristan. 1982. *Estado boliviano y ayllu andino: tierra y tributo en el norte de Potosí*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- 2015. "Entre la rutina y la ruptura: el archivo como acontecimiento de terreno". *Diálogo Andino*, 46: 39-54.
<https://scielo.conicyt.cl/pdf/rda/n46/art04.pdf>
- Prieto, Mercedes. 2011. "Andean Studies: A Diffuse Field. A View from the Andean Region". Ponencia presentada en la Conferencia "Looking Forward, Looking Back: Celebrating 80 Years of Latin American Studies at the University of Florida, Gainesville", del 24 al 26 de marzo.
- Raffestin, Claude, Octavio Martín González Santana y Yanga Villagómez Velázquez. 2011. *Por una geografía del poder*. Zamora de Hidalgo: El Colegio de Michoacán.
- Ramos, Alejandra. 2016. "Etnohistoria(s): contextos de emergencia y vigencia discutida". *Relaciones de la Sociedad Argentina de la Antropología* 41 (1): 1-20. <https://bit.ly/3i6L1S1>
- 2018. "El desarrollo de la etnohistoria andina a través de la (re)definición de lo andino" (1970-2005). *Fronteras de la Historia* 23 (2): 8-43. doi.org/10.22380/20274688.446
- Ramos, Alejandra, y Carlos Chiappe. 2018. *En la trama de la etnohistoria americana*. Buenos Aires: La pluma del Escribano / Archivo Institucional Sección Etnohistoria.
- Romero, Mario. 1997. *Historia y etnohistoria de las comunidades afrocolombianas del río Naya*. Cali: Imprenta Departamental.
- Roseberry, William, y Jay O'Brien. 1991. "Introduction". En *Golden Ages, Dark Ages: Imagining the Past in Anthropology and History*, editado por Jay O'Brien y William Roseberry, 1-18. Berkeley: University of California Press.

- Rostworowski, María. 1977. *Etnia y sociedad: costa peruana prehispánica*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- 1978. *Señoríos de Lima y Canta*. Lima: Instituto Estudios Peruanos.
- Sahlins, Marshall. (1985) 1997. *Islas de historia: La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa.
- Salles, Estela Cristina. 2008. “¿Etnohistoria o Historia Andina? Las visitas como base documental. Entre lo imaginario y lo real”. En *De la Etnohistoria a la Historia*, editado por John Fisher y David Cahill, 13-29. Quito: Abya-Yala.
- Salomon, Frank. 1980. *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.
- 1982. “Andean Ethnology in the 1970’s: A Retrospective”. *Latin America Research Review* 17 (2): 75-128.
- 1985. “The Historical Development of Andean Ethnology”. *Mountain Research and Development* 5 (1): 79-98.
- 2001. “Una etnohistoria poco étnica. Nociones de lo autóctono en una comunidad campesina peruana”. *Desacatos*, 7: 65-84.
<http://www.scielo.org.mx/pdf/desacatos/n7/n7a5.pdf>
- 2016. “Long lines of continuity: field ethnohistory and customary conservation in the Sierra de Lima”. En *Community Ethnographies and the Study of Andean Culture in Retrospective*, editado por Francisco Ferreira y Billie Jean Isbell, 169-197. Londres: ILAS / Universidad de Londres.
- Salomon, Frank, y Stuart Schwartz, eds. 1999. *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Santamaría, Daniel. 1985. “La historia, la etnohistoria y una sugerencia de los antropólogos”. *Desarrollo Económico* 25 (99): 465-472.
<https://bit.ly/3eE6MXp>
- Smith, Anthony. 1988. *The ethnic origins of nations*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Spivak, Gayatri. 2003. “¿Puede hablar el subalterno?”. *Revista Colombiana de Antropología*, 39: 297-364.
<https://www.redalyc.org/pdf/1050/105018181010.pdf>
- Starn, Orin. 1991. “Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru”. *Cultural Anthropology* 6 (1): 63-91.