

R

eflexiones en torno al futuro de la etnohistoria colombiana

Joanne Rappaport
Georgetown University¹

¿Cómo se define la etnohistoria colombiana? Los etnohistoriadores enfocan sus investigaciones en la época prehispánica, construyendo imágenes etnográficas de sociedades indígenas a través del desplazamiento del "presente etnográfico" al pasado lejano, o como alternativa, interpretan el registro documental, de crónicas y, a veces, la tradición oral, con el objetivo de describir el choque cultural entre indígenas y europeos, entre negros y esclavistas, iluminando nuestro conocimiento sobre la resistencia subalterna ante la colonización y la conformación del Estado. Es decir, la etnohistoria colombiana tiene un *locus* temporal ubicado más que todo en la época precolombina y la Colonia (dependiendo de la región, la República también) y un *locus* cultural que se limita al "otro".² Estas aproximaciones a la etnohistoria tienen una larga trayectoria en Colombia, produciendo un vasto archivo de estudios cuyo valor indiscutible está

1 Mis agradecimientos a Sofía Botero por la invitación de participar en este número del *Boletín de Antropología* y a Clara María Albertengo por haber corregido mi castellano.

2 Desde esta perspectiva, como aclara Guido Barona, la etnohistoria interroga "el sentido histórico del otro" (Barona, 1995: 18).

reflejado en las contribuciones a este volumen. A través de la investigación etnohistórica tenemos, por ejemplo, una visión panorámica de la red de intercambios por la cual se articulaba la zona muisca con otras etnias vecinas. El concepto de la frontera nos ha facilitado un mayor entendimiento de la dinámica del conflicto interétnico en Popayán en la época de la invasión española y la Colonia temprana o en los albores de este siglo en los Llanos Orientales. La documentación de la destrucción republicana de los resguardos indígenas en Cundinamarca o en el Cauca nos facilita un contexto temporal dentro del cual podemos situar el proceso de desindianización en la primera mitad de este siglo y de la reindianización actual.

En este ensayo no pretendo debatir la contribución de las investigaciones etnohistóricas tradicionales a nuestro conocimiento del pasado colombiano. Los estudios de Juan Friede, Kathleen Romoli, y Gerardo Reichel-Dolmatoff, entre algunos de los precursores de la etnohistoria colombiana, y de investigadores más contemporáneos como Hermes Tovar, Roberto Pineda Camacho, Carl Langebaek y Augusto Gómez, por nombrar sólo cuatro de los etnohistoriadores que trabajan activamente en la actualidad, nos han facilitado nuevas visiones de la estructura social de las sociedades nativas del pasado, de la naturaleza de su dominación por los españoles, y de los contornos de su resistencia ante esta dominación. Sus contribuciones intelectuales han cumplido un papel clave en la extensión de la interpretación histórica más allá de la sociedad dominante europea, creando nuevos actores históricos cuya agencia es tenida en cuenta por lectores dentro y fuera del mundo académico y, recientemente, fuera de la cultura dominante colombiana, es decir, entre las minorías étnicas.

Aquí, en cambio, quiero ofrecer un argumento a favor de la ampliación de nuestra apreciación de la etnohistoria, para que algunas nuevas contribuciones colombianas al quehacer etnohistórico nos lleven a una definición más inclusiva de la disciplina. Creo que la etnohistoria puede ser mejor entendida como un área de investigación en la que los métodos históricos se mezclan con acercamientos teórico-culturales, sin limitarse temporal o étnicamente. Desde esta perspectiva, la etnohistoria debe encargarse tanto de lo étnico como de lo transcultural. Debe abarcar la descripción etnográfica del pasado, pero también debe utilizar la historia como un vehículo analítico para acercarnos a la dinámica de la creación cultural. Debe concentrarse en investigaciones de comunidades indígenas o afrocolombianas y, además, en el forjamiento de culturas populares regionales o en la conformación de ideologías hegemónicas y antihegemónicas dentro de las cuales la agencia de actores subalternos puede estar situada en un marco conceptual que nutre y es nutrido por sus acciones. —

En otras palabras, si la antropología contemporánea se esfuerza, contra nociones estáticas y delimitadas de la cultura, por ubicar al sujeto de su indagación dentro de nexos más procesuales y abiertos, en los que la cultura es construida dialécticamente a través de las respuestas de una multitud de actores provenientes de diferentes posiciones sociales, la etnohistoria tiene que redefinirse para acomodarse a esta nueva realidad teórica, indagando a nuestros su-

jetos a partir de marcos teóricos y metodológicos que tengan en cuenta la naturaleza híbrida de la realidad latinoamericana y las vías por las cuales esta mezcla influye en la construcción de posiciones étnicas y culturales a lo largo del proceso histórico. Las nuevas contribuciones a la etnohistoria que considero aquí, intentan lidiar con esta problemática, estableciendo un nuevo y fértil terreno investigativo que rompe con las convenciones del pasado, abriendo paso para una nueva etnohistoria descolonizada.³

Lo híbrido y los límites culturales

Los investigadores de la modernidad latinoamericana se acercan a su sujeto de estudio mediante un entendimiento de la naturaleza híbrida de esta realidad, que se caracteriza por una yuxtaposición de diferentes convenciones culturales, de diversas interpretaciones de la normatividad y la organización social, de la intersección de tradiciones populares y cultas (García Canclini, 1989). Esta hibridez latinoamericana se distingue de la sedimentación de tradiciones diversas en la temprana modernidad europea, en gran parte por el carácter cambiante de la globalización. La naturaleza híbrida de la modernidad latinoamericana está entrecruzada por el movimiento global del capital, por la movilidad geográfica y por su inserción en una red internacional de comunicaciones (Appadurai, 1996; Martín-Barbero, 1987). Pero, no obstante el carácter altamente moderno de esta hibridez latinoamericana, el concepto de lo híbrido podría ser fructífero para los estudios etnohistóricos, pues nos permitiría acercarnos a una realidad más dinámica de comunicación y contestación entre etnias, desde una posición teórica que nos liberaría de la camisa de fuerza de la lectura bipolar de la realidad colonial o republicana, la que visualiza a la sociedad compuesta por campos étnicos discontinuos, comunicados por mediadores y, encajados en un diálogo de inconmensurabilidades.

Siguiendo las pautas establecidas por investigadores peruanos, tales como Burga, 1988, y Flores Galindo, 1988, quienes interpretan la historia del pensamiento utópico en los Andes en términos de la creación intercultural de una nueva cultura andina, cuyo *locus* trasciende el sector indígena, tenemos que empezar por visualizar la sociedad colonial y republicana como sitios de diálogo, contextos de la producción de múltiples respuestas al discurso hegemónico, dentro de cuya dinámica se produce una cultura colonial a la cual apelan, de diferentes maneras, los diversos sectores sociales y étnicos. Aquí, es útil recurrir al concepto de *zona de contacto*, elaborado por Mary Louise Pratt, 1992: "el

3 Parto aquí de los contornos de la etnohistoria actual, es decir, con el *locus* temporal distante y con el *locus* cultural indígena, por cuestiones tanto de espacio como de mi manejo de la literatura pertinente. Sin embargo, sugiero que debemos trascender estas definiciones para llegar a una nueva interpretación *etnohistórica* de la cultura regional y del surgimiento de lo popular, tanto en el pasado como en este siglo.

espacio en el cual pueblos separados geográfica y culturalmente entran en un contacto mutuo, estableciendo relaciones bajo condiciones de coerción, desigualdades radicales y conflicto hurraño (*Ibid.*, 6)". Es dentro de esta zona de contacto, caracterizada por la interacción y la improvisación, que brotan procesos de *transculturación*, de creación cultural a partir de la selección de materiales culturales, tanto por parte de la población dominada, como por parte de la cultura metropolitana (*Ibid.*, 6-7), procesos que reforman el pasado, destruyendo identidades originarias al introducir nuevas temporalidades dentro de la tradición (Bhabha, 1994: 2).⁴ Desde este punto de vista, debemos aprovechar el concepto de la *heterogeneidad multitemporal* utilizado por García Canclini para explicar la coexistencia de diferentes recursos del pasado, presente y futuro en la modernidad latinoamericana (García Canclini, 1989), para entrar en la pesquisa de la sedimentación histórica de las diversas temporalidades —en el discurso intelectual, legal, político, religioso, etc.—, proceso que ocurre dentro de campos de poder y de contestación.⁵

Este acercamiento a la etnohistoria, que articula el concepto de identidades estratégicas en vez de culturas autónomas, nos ayudaría a trascender las narraciones de dominación y de resistencia que han caracterizado a la etnohistoria colombiana, llevándonos a reconocer y analizar la agencia de los diferentes actores históricos. Esta visión de la etnohistoria, que se concentra en la producción de discursos en las fronteras de los sectores étnicos o sociales, en la yuxtaposición y la apropiación de elementos culturales, en la conformación tanto del mestizaje como de las instituciones que esencializan la diferencia étnica, no ha tenido todavía una gran acogida en Colombia, aunque algunos etnohistoriadores de países vecinos han intentado resituar sus investigaciones dentro de este marco conceptual, como por ejemplo ha hecho Andrés Guerrero, 1991, en su análisis de la naturaleza del sistema de concertaje de indios dentro del régimen republicano de la hacienda en el norte del Ecuador. Guerrero indaga la naturaleza del discurso legalístico y administrativo en torno a este sistema laboral, mediante el estudio de la interacción entre la legislación y la creación de un lenguaje administrativo en los libros de hacienda, que categoriza a los trabajadores indígenas y establece las penas, que funcionaban como vehículo de control de los mismos; este proceso está enmarcado por un proceso más am-

4 El etnohistoriador norteamericano Richard White, 1991, en su estudio del contacto interétnico colonial en el Canadá central, lo conceptualiza como un *terreno intermedio* en el cual acontece un proceso de "malentendimiento cultural" y de invención mutua entre franceses y algonquinos que crea nuevos significados y nuevas prácticas coloniales.

5 La noción de la heterogeneidad multitemporal nos ayuda a entender, entre otros asuntos, las diferentes apreciaciones de la sedimentación de la legislación colonial y republicana con la ley consuetudinaria que se entrecruzan en las disputas sobre la naturaleza del resguardo indígena en el siglo pasado y en la modernidad. También nos facilita un vehículo interpretativo para analizar el uso de términos tales como "el tiempo inmemorial" o "el tiempo de la gentilidad" en los litigios coloniales sobre tierras o cacicazgos.

plio, la "privatización" de las funciones estatales en manos de los dueños de hacienda. Analiza las complejas y multivocales interpretaciones del ritual festivo de la hacienda, en el cual participan hacendados, mayordomos y trabajadores, quienes llevan esta ideología discursiva al nivel performativo —frecuentemente en el idioma quichua— explicándonos porqué la metáfora de la resistencia no es totalmente adecuada para comprender acciones que parecen ser transgresiones contra la jerarquía de la institución.

Para Colombia, sólo hay algunas indicaciones en el horizonte no muy lejano de esta redefinición del quehacer etnohistórico. Me refiero, en particular, a la investigación doctoral de Marta Zambrano, todavía en curso, sobre el indio en el Bogotá colonial, indagación que gira en torno a la transculturación discursiva mediante el estudio de dispositivos como la escritura legal, para reconceptualizar la inserción del indio dentro del mundo colonial y empezar a visualizarlo como un agente activo que utiliza técnicas y discursos europeos para sobrevivir en la ciudad, transformando paulatinamente la cultura autóctona en el proceso.

Otra contribución importante es el trabajo de François Correa, 1992, sobre la ideología racial y etnográfica que yace tras la legislación indígena del siglo pasado y las implicaciones de la transformación actual desde una clasificación etnográfica del indígena a la redefinición legal de la etnicidad. Su análisis abre posibilidades para la reinterpretación de nuestros datos históricos republicanos y de este siglo, provenientes de litigios y quejas al gobierno, en los cuales indígenas y funcionarios articulan discursos legales que trascienden las divisiones étnicas.

En estos estudios podemos notar un giro hacia la interpretación de discursos por diversos actores étnicos con un acceso diferencial al poder estatal. Son diálogos que se ubican en "la zona de contacto", discursos definidos y redefinidos en las fronteras étnicas, dentro de los cuales podemos empezar a discernir tanto la producción ideológica del Estado como la agencia subalterna. Pero ambos están problematizados, con una complejidad que va más allá de la dominación o la resistencia.

Aquí no existen dos mundos étnicos aislados, sino una interacción dinámica de indios, mestizos y europeos dentro de un espacio de contacto colonial. Igualmente, aquí no existen documentos transparentes que suministran datos neutros, sino que la documentación misma sirve, por un lado, como vehículo para la constitución del poder colonial mediante la creación de una tipología étnica. Por otro lado, el documento notarial o judicial presenta un discurso, a veces étnicamente híbrido, a veces encubriendo los silencios del género, un palimpsesto cuya forma —más allá de sus contenidos empíricos— es conveniente analizar, tal como logra Zambrano con su pesquisa de las voces y las construcciones de la verdad que surgen a través de su lectura de un pleito entre un indio y un vecino sobre la propiedad urbana en el siglo XVII.

La descolonización de la etnohistoria colombiana

Dipesh Chakrabarty, historiador afiliado a la escuela de Estudios Subalternos que se conformó en torno a la tarea de repensar la historiografía de la India, arguye que las historias producidas en el sitio institucional de la universidad en el mundo postcolonial son variaciones de lo que él llama la "narrativa magistral de la historia de Europa" —"la narrativa modernizante de la ciudadanía, lo público y privado burgués y el estado-nación"— ubicándolas en una posición subalterna con respecto a la historia producida en Europa (Chakrabarty, 1992: 1, 19). Sostiene que las construcciones de la identidad propia y de la comunidad, que surgen como alternativas dentro del mundo subalterno,

mientras las podemos documentar en sí, nunca gozan del privilegio de proveer las metanarrativas o las teleologías... de nuestras historias. Es así, en parte, porque estas narraciones, frecuentemente, revelan una conciencia antihistórica; es decir, vinculan posiciones subjetivas y configuraciones de memoria que desafían y socavan al sujeto que habla en nombre de la historia (*Ibid.*, 10).

Es difícil, desde la práctica del sitio institucional de la universidad, escaparse de la "colusión" entre la historiografía y la metanarrativa europea (*Ibid.*, 18-19) mediante el proyecto alternativo de la "provincialización de Europa" a través de la interpretación de las ambivalencias y las contradicciones que yacen tras la historia de la modernidad (*Ibid.*, 20-21). Aquí no quiero discutir lo apropiado de la extensión de la noción de lo postcolonial a América Latina, tema que ha suscitado considerable debate últimamente (Adorno, 1993; Klor de Alva, 1995; Mignolo, 1993; Seed, 1992), sino explorar las implicaciones de su argumento para, la construcción de una nueva etnohistoria descolonizada en Colombia.

Vicente Rafael, historiador filipino, ha retomado el argumento de Chakrabarty, postulando que es posible descolonizar la historia, provincializando a Europa, mediante la exploración de la teorización propia por parte del actor subalterno, tarea que intenta indagar la producción de gramáticas del castellano por autores tagalog y las respuestas indígenas a los métodos de conversión manejados por la iglesia española en las Filipinas (Rafael, 1988). Su estudio del entrelazamiento del discurso religioso-lingüístico europeo con el discurso alternativo tagalog no sólo trata de exhumar la teorización indígena colonial, sino que utiliza metáforas surgidas de la literatura moderna filipina como ejes para su interpretación del pasado. Así, por ejemplo, se apropia del símbolo de oyentes nativos que interpretan el sermón de un sacerdote mediante el acto de "pesca referencias" de su discurso y reprocesarlos desde su propio contexto intelectual, referencia sacada de una novela nacionalista filipina de finales del siglo XIX, para explicar una cartilla de castellano escrita por un autor tagalog, que se apropia del vocabulario español para recontextualizarlo dentro de un sistema de autoprotección nativa. El libro de Rafael representa un doble intento de

re teorización: desde lo colonial a través de vehículos teóricos modernos, ambos surgiendo del entrecruce de la subalternidad con la ideología hegemónica.

Es esta re teorización subalterna tan elusiva, porque no es ni "tradicional" ni "europea", sino una construcción híbrida de la "zona de contacto", noción que quiero retomar en torno a la etnohistoria colombiana. En trabajos pioneros de arqueólogos (Osborn, 1985; Tróchez, Flor y Urdaneta, 1992; Urdaneta, 1988) y de etnohistoriadores (Vargas, 1993) colombianos, son la mitología y las categorías geográficas indígenas las que orientan la colección e interpretación de datos, dando a los investigadores nuevas pistas, que no hubieran sido tenidas en cuenta si no se hubiera recurrido a un pensamiento nativo. Quiero detenerme en particular en el estudio etnohistórico de Patricia Vargas, 1993, sobre la ocupación española de la zona cuna-emberá en los dos primeros siglos de la Colonia.

Vargas intenta descifrar la dinámica territorial en la cuenca del río Atrato y sus transformaciones con la colonización europea. Apropriadose de las voces indígenas actuales provenientes de la tradición oral, interroga su documentación mediante el uso de la historia de los movimientos por el espacio de sus antecesores mitológicos, intentando yuxtaponer o sobreponer los referentes mitológicos por encima de los referentes documentales, en una suerte de relectura histórica de la tradición oral. Desde esta perspectiva, los datos mitológicos sirven como indicadores del patrón de asentamiento de los pueblos indígenas en el momento de la invasión española, y le ayudan a re-leer las crónicas. Esta metodología sugerente e innovadora se dirige, sin embargo, a un callejón sin salida, porque supone que la tradición oral contemporánea se ha mantenido en un estado estático durante los tres siglos que nos separan de los hechos investigados. Este primer intento de la etnohistoria colombiana de descolonizar la metodología interpretativa fracasa porque se apropia de un cuerpo narrativo sin historizarlo y sin extraer de él una teoría analítica apropiada para la interpretación histórica.

A continuación, me referiré a dos estudios más recientes que logran, precisamente, esta meta: uno de ellos registrado en las obras del Comité de Historia del Pueblo Guambiano (Vasco, Dagua y Aranda, 1993), que reordenan la historia guambiana a partir de una teorización propia; en el otro, la antropóloga Myriam Amparo Espinosa, 1996, registra la etnografía de la territorialidad del Comando Quintín Lame.⁶ En ambos casos, me refiero al trabajo investigativo y de interpretación de investigadores metropolitanos, elaborado en colaboración con investigadores nativos; en el segundo caso, los "Quintín Lame" estaban en el proceso de elaborar su propia historia paralelamente a la investigación de Espinosa. A través de estas colaboraciones, que en sí conforman una especie de "zona de contacto", repleta de las mismas contradicciones

6 Organización guerrillera compuesta predominantemente por miembros de la etnia *nasa* comúnmente conocidos como los paeces.

y ambivalencias que aquella descrita por Pratt, en la cual se llega a una co-teorización que no reproduce, estrictamente, las formas narrativas tradicionales indígenas y tampoco acepta totalmente, la teoría o metodología europea de interpretación.⁷ En cambio, estas obras representan la creación de una teoría híbrida que, dentro de las convenciones literarias euroamericanas y de sus reglas sobre la recolección de datos, reinterpreta las metáforas propias para adecuarlas al análisis académico. Esta hibridez teórica es clave para el paso hacia una eficaz descolonización del pensamiento europeo, lo que intentó, pero no logró, Vargas.

• La obra guambiana, Vasco, Dagua y Aranda, 1993, es una recopilación de observaciones etnográficas sobre la cotidianidad y la cultura material guambiana, yuxtapuestas a narraciones sobre recuperaciones recientes de haciendas y otras sobre la historia más distante: los orígenes de los asentamientos guambianos, las actividades de los caciques coloniales, la pérdida de tierras de resguardo y las fuerzas que han detenido el ejercicio de una autonomía guambiana (la Iglesia, la introducción de fertilizantes comerciales, el cultivo de la amapola, etc.). La monografía es una serie de fragmentos, algunos de los cuales revelan la mano del antropólogo metropolitano (Vasco), otros la pluma de los jóvenes analistas guambianos (Aranda) y otros, la voz de Abelino Dagua, el mayor que funcionó como la fuerza principal tras el Comité y la memoria del grupo. En estos fragmentos se explica la naturaleza del tiempo desde una perspectiva guambiana, los valores centrales de la comunidad y la estructura y significado del territorio. Uno de los segmentos más elegantes de la obra interpreta la historia como una estructura espiral, encarnada en la cultura material (el sombrero de paja, que asume una forma de espiral), en los restos arqueológicos (los petroglifos) y en los poderes sobrenaturales (el aro iris) (*Ibid.*, 10-11).

Los mayores pueden leer en [el sombrero tradicional] la historia, así como su visión de la sociedad en su conjunto y de la manera como las cosas están interconectadas. En él están marcados el origen del tiempo y del espacio. En su centro comienza todo y allí vuelve (*Ibid.*, 11).

La publicación entera del Comité de Historia, compuesta por fragmentos semi-independientes con diferentes autores, es en sí un espiral literario al que se retorna continuamente —o se orienta por— algunos temas recurrentes, como es la historia del *pishimisak*, la gente del frío que son los ancestros de los actuales guambianos.

Esta noción del espacio en forma de espiral fue desarrollada por la lingüista guambiana Bárbara Muelas, 1995, quien tras su análisis de categorías lingüísticas y terminologías temporales, describe el tiempo como algo que se enrolla y se desenrolla en bandas temporales múltiples. Crea un vehículo teó-

7 Véase Beverley, 1993, sobre las ambivalencias inherentes a la producción de la literatura testimonial y un análisis del papel del narrador activista (y por ende, ya no subalterno) en esta empresa.

rico que surge de la cultura guambiana, pero no replica las formas tradicionales de aquél: no es tradición oral, ni cultura material, ni geografía sagrada, ni idioma, sino que es un dispositivo teórico moderno que refleja la estructura esencial de estos modelos tradicionales dentro de una abstracción interpretativa que, luego, les sirve a los integrantes del Comité, quienes la entienden tanto como ordenador del espacio temporal, como del espacio literario de su publicación.

Myriam Amparo Espinosa, 1996, colabora con voceros de una tradición intelectual menos esencialista, una organización interétnica cuyo funcionamiento se desarrolla dentro de un contexto igualmente multiétnico. Intenta descifrar las múltiples hebras de la historia de la territorialidad en el norte caucano en torno a la aparición del comando Quintín Lame como respuesta a la recuperación de la hacienda López Adentro por un grupo de cabildos nasa. Su análisis se desplaza, desde perspectivas nacionales y regionales de la historia producida por instituciones académicas, a la historiografía de los actores étnicos (afrocolombianos y los cabildos indígenas), y finalmente, a las interpretaciones propias de las actividades de los integrantes del grupo Quintín Lame. Su reanálisis de la historia desde la posición de la cultura dominante, se centra en las metáforas centrales de la historiografía colombiana, conjunto ideológico que Espinosa yuxtapone al discurso territorial nasa y a las metáforas que emplean los "quintinos" en la descripción de sus andanzas; estos últimos, a cambio de la narración europea, explican el desenvolvimiento histórico dentro de un marco territorial, en el cual los actores indígenas —especialmente los médicos tradicionales, pero también la guerrilla— adquieren el poder de transformar el paisaje y por ende, la historia.⁸

En la obra de Espinosa, quien aunque no es miembro del grupo subalterno, a través del análisis de su discurso se vale de las metáforas de aquél, en el que se mezclan teorías metropolitanas sobre el discurso en torno al "otro", adquiridas a lo largo de sus estudios académicos, con una teorización propia de los quintinos como guerrilleros y de los narradores tradicionales nasas, logra construir un edificio interpretativo altamente complejo en el cual la agencia subalterna es analizada de acuerdo con pautas propias. La larga historia de la etnogénesis de los nasas y la historia más reciente del grupo guerrillero, revela claramente que no estamos hablando de identidades esenciales, sino contextuales, que cambian a lo largo del tiempo. Las metáforas subalternas que Espinosa apropia son igualmente híbridas e históricamente situadas, infundidas tanto por el discurso político nacional como por discursos propios de las organizaciones armadas y del movimiento indígena. En la obra de Espinosa sirven como ejes

8 La historia contada por los académicos euroamericanos —la metanarrativa europea señalada por Chakrabarty— es también un entrelazamiento del tiempo con el espacio en cuanto a las metáforas corporales y geográficas que usamos para situar el Estado dentro de la historia (Boyarín, 1994), pero en este sentido la confluencia de espacio y tiempo no tiene el carácter instrumental de la noción nasa descrita por Espinosa.

abstractos en torno a los cuales organiza su análisis, produciendo una co-teorización que asume además del contenido de las narraciones subalternas, logra asumir la forma de argumentación de aquéllas en una contribución a la redefinición de los contornos de la etnohistoria en Colombia.

Conclusiones

En esta pequeña serie de reflexiones en torno a algunas obras recientes, pretendo argüir que es posible construir una etnohistoria que no esencialice las categorías étnicas, creando bipolaridades que organicen nuestras interpretaciones del pasado. En cambio, al interrogar los discursos que se construyen dentro de la zona de contacto, se puede repensar la naturaleza del encuentro interétnico, problematizando así la noción de la dominación, al igual que el concepto de la resistencia, y finalmente, la idea de etnia. La interpretación de este discurso se dirige, además, a la creación de vehículos teóricos propios, tanto de los grupos subalternos como de los investigadores metropolitanos colombianos. Este nuevo rumbo para la etnohistoria implica una nueva teorización como marco para la reinterpretación de los ricos datos que han sido estudiados en el pasado, en un ambiente intelectual que, día tras día, se está volviendo más multicultural, integrando una pluralidad de voces modernas de los diferentes actores que han sido los sujetos de la etnohistoria.

Referencias citadas

- Adorno, Rolena. "Reconsidering Colonial Discourse for Sixteenth— and Seventeenth— Century Spanish America", En: *Latin American Research Review* 28(3): 135-145. 1993.
- Appadurai, Arjun. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- Barona Becerra, Guido. "Introducción", En: Guido Barona B. y Francisco Zuluaga, eds., *Memorias: I^{er} Seminario Internacional de Etnohistoria del Norte del Ecuador y Sur de Colombia*, pp. 11-18. Cali: Facultad de Humanidades, Universidad del Valle/Popayán: Instituto de Postgrados en Ciencias Humanas, Universidad del Cauca, 1995.
- Beverly, John. *Against Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. London and New York: Routledge, 1994.
- Boyarín, Jonathan. "Space, Time and the Politics of Memory", en Jonathan Boyarín, ed., *Remapping Memory: The Politics of Time Space*, pp. 1-37. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.
- Burga, Manuel. *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas*. Instituto de Apoyo Agrario. Lima, 1988.
- Correa Rubio, François. "Lo indígena ante el Estado colombiano: reflejo jurídico de su conceptualización política" En: *Antropología jurídica: normas formales, costumbres legales en Colombia*, pp. 71-101. Esther Sánchez, ed., Comité Internacional para el Desarrollo de los Pueblos, Sociedad Antropológica de Colombia. Santafé de Bogotá, 1992.

- Chakrabarty, Dipesh. "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for Indian Pasts?" En: *Representations* 37: 1-26. 1992.
- Espinosa, Myriam Amparo. "Surgimiento y andar territorial del Quintín Lame." Quito: Abya-Yala. 1996.
- Flores Galindo, Alberto. "Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes". Lima: Horizonte, 1988.
- García Canclini, Néstor, "Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad." México: Grijalbo, 1989.
- Guerrero, Andrés. "La semántica de la dominación: el concertaje de indios". Quito: Libri Mundi, 1991.
- Klor de Alva, J. Jorge. "The Postcolonization of the (Latin) American Experience: A Reconsideration of Colonialism, Postcolonialism, and Mestizaje", En Gyan Prakash, ed., *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, p. 241-275. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Martín-Barbero, Jesús. "De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía". Barcelona: Gustavo Gili, 1987.
- Mignolo, Walter D. "Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism?" En: *Latin American Research Review* 28(3): 120-134. 1993.
- Muelas Hurtado, Bárbara. "Relación espacio-tiempo en el pensamiento guambiano", En: *Proyecciones Lingüísticas* 1(1): 31-40. Popayán, 1995.
- Osborn, Ann, 1985, "El vuelo de las tijeretas". Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales—FIAN—, 1985.
- Pratt, Mary Louise. "Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation." Londres y New York: Routledge. 1992.
- Rafael, Vicente L. "Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society Under Early Spanish Rule." Ithaca: Cornell University Press. 1988.
- Seed, Patricia, "Colonial and Postcolonial Discourse", En: *Latin American Research Review* 26 (3): 181-200. 1991.
- Tróchez Tunubalá, Cruz, Miguel Flor Camayo and Martha Urdaneta Franco, "*Mananas-rik wan welftraik kfn*." Cabildo del Pueblo Guambiano. Santafé de Bogotá, 1992.
- Urdaneta Franco, Martha. "Investigación arqueológica en el resguardo indígena de Guambía," En: *Boletín del Museo del Oro* 22: 54-81. Bogotá, 1988.
- Vargas, Patricia. "Los Emberá y los Cuna: impacto y reacción ante la ocupación española, siglos XVI y XVII." Santafé de Bogotá: CEREC. 1993.
- Vasco Uribe, Guillermo, Abelino Dagua Hurtado and Misael Aranda. "En el segundo día, la Gente Grande (Numisak) sembró la autoridad y las plantas y, con su jugo, bebió el sentido", En: François Correa, ed., *Encrucijadas de Colombia amerindia*, pp. 9-48. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. 1993.
- White, Richard. "The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815." Cambridge: Cambridge University Press. 1991.
- Zambrano, Marta. "Laborers, rougues, and lovers: encounters with indigenous subjects through jural webs and writing in colonial Santafé de Bogotá." Tesis de doctorado en Antropología, Universidad de Illinois. 1997.

P ara los guambianos, la historia es vida

Luis Guillermo Vasco Uribe

Profesor Titular
Departamento de Antropología
Universidad Nacional de Colombia

Etnohistoria, un término sobre el cual no existe un acuerdo entre quienes lo utilizan en Colombia. Para algunos, se refiere a la historia de las sociedades indígenas, es decir, a aquella reconstrucción de su pasado que es posible elaborar con base en documentos escritos, casi exclusivamente provenientes de autores de nuestra propia sociedad e interpretados con base en sus concepciones y metodologías. Se concentra, entonces, en el periodo posterior al descubrimiento y la conquista; aunque en algunos casos va más atrás, en la medida en que durante la colonia se recogieron por escrito algunos fragmentos de lo que fue su historia oral. Así ocurrió en México y Perú por el trabajo de misioneros que quisieron indagar el pasado precolombino como cimiento para cambiar a su manera el presente y la suerte futura de los recién "inventados" indios.

Para otros, estas reconstrucciones pueden tener un fundamento adicional en los aportes de la arqueología, lo cual les permite ir más allá en el tiempo y lanzar su mirada sobre épocas muy anteriores a la venida de los españoles. Retrocediendo de este modo, algunos investigadores llegan a alcanzar incluso hasta el poblamiento de América. Algunos se apoyan también sobre la combinación de la arqueología con los resultados del trabajo etnográfico, como sucede hoy con los llamados etnoarqueólogos.