

Etnohistoria: ¿La ciencia de la diversidad cultural? Exploración acerca de la constitución del término y del desarrollo de su teoría y método¹

Miguel Angel Rodríguez Lorenzo

Grupo de Investigaciones sobre historia de las ideas en América Latina
Escuela de Historia
Universidad de Los Andes

Resumen

Este artículo proviene de una ponencia presentada en 1996 en el *Seminario de Reflexiones Antropológicas* organizado por el Centro de Investigaciones Etnológicas de la Escuela de Historia de la Universidad de Los Andes. En él se realiza una exploración acerca de la constitución histórica del término “Etnohistoria”, en el que se revela su vinculación con los procesos de expansión colonial europea del siglo XIX, la descolonización en el siglo XX y los derechos a la tierra de los indígenas estadounidenses reconocidos por el Congreso de los Estados Unidos en 1946; tras los que el trabajo de los etnólogos y los historiadores superaron las distancias teóricas y metodológicas que los separaban. También se revisa si la Etnohistoria puede considerarse un método o una teoría, indicándose que participa de uno y otra porque aún está en proceso de gestación y estructuración dinámicas.

Palabras claves: etnología, historia, etnohistoria, colonialismo, diversidad.

Abstract

This article was presented in 1996 at the Seminar for anthropological reflections, organized by the Center of Ethnological Research of the History School at the University Los Andes in Mérida. This paper intends to explore the historical significance of the term Ethnohistory, revealing its relation with the processes of the 19th century European colonial expansion, the colonial independence of the 20th century and the rights of the land of the North-American Indians, which were recognized by the Congress of the United States in 1946. With this, the ethnologists and historians surpassed the theoretical and methodological distances that separated them as disciplines. This article also approaches the problem of considering Ethnohistory a methodology or a theory, and states that it participates from both, because it is still undergoing a process of dynamical development and order.

Key words: ethnology. history. ethnohistory, colonialism. diversity.

*"In nessuna
parte
di terra
mi posso
accasare
A ogni
nuova
clima
che incontro
mi troua
lanquente
che
una uolta
già gli ero stato
assuefatto
E me ne stacco sempre
straniero
...
Cerca un paese
innocente"²*
(Giuseppe Ungaretti: **Girovago**,
maggio 1918).

Abordaje del tema

Es posible que, con respecto al tema de la "Etnohistoria"³, sean más las dudas y perplejidades que este artículo pueda despertar, que las que podría llegar a aclarar...

Sin embargo esta situación en lugar de ser sólo una limitante, también puede actuar como un estímulo, puesto que la duda y la perplejidad son matrices del conocimiento, como revela la historia del Saber, en la que, cada generación, a través de sus interrogantes re—edita, conserva, crea y re—crea la aventura humana en pos de la comprensión pues, como señala el pensador venezolano José Manuel Briceño Guerrero (1970: 9-11), todos los afanes del conocimiento humano han girado, giran y girarán en torno a una pregunta fundamental: **¿qué es el hombre?** Una pregunta para la que se han formulado millares de respuestas, las cuales siempre han sido rebasadas por nuevas dudas y perplejidades, haciendo que ella persevere y trascienda la condición finita de las generaciones humanas (Rodríguez L, 1993: 44).

Así, la duda y la perplejidad constituyen, también, los matices que puede tener lo que Marc Bloch (1986: 150⁴ y también Caballero, 1983: 165—173) llamó ... "**la pasión de comprender**"... y, por tanto, contribuyen a reafirmar que esa "ignorancia"

forma parte de lo universal de los seres humanos. De suerte que, entonces, si tras esta exposición, surgen más interrogantes que las que se tenían antes de ella, esto no debe preocupar, puesto que ello es consustancial con el trabajo intelectual, en el que la prueba, el error, la rectificación, la reformulación, el replanteamiento, la corrección, la acotación y la renovación constantes de las dudas es su característica más permanente (Briceño, 1970:9).

Por derivación de lo señalado hasta aquí, se ha organizado esta exploración del tema aludido en cinco aspectos: 1) indagación (somera) sobre el “significado” del término “**Etnohistoria**”, 2) evaluación sobre la indagatoria realizada, 3) revisión acerca de los “orígenes” de la “**Etnohistoria**”, 4) interpretación de la “**Etnohistoria**” como método y 5) interpretación de la “**Etnohistoria**” como teoría.

Indagación sobre el significado del término “Etnohistoria”

Luce evidente que es un término compuesto por dos palabras de origen griego: ‘**étnos**’ que designaría a la noción de **pueblo que comparte una cultura, reconoce los códigos de ella y se define sobre la base de éstos** (Nueva Enciclopedia Larousse, 1985: vol. 4: 3.713 y Diccionarios Rioduero 1981: 69) y, por otra parte, **historia**, que recoge una triplicidad de significados: A) **testimoniar–describir–narrar hechos**, B) **búsqueda de conocimiento** y C) **acontecer perceptible en la dimensión de la temporalidad** (N. E. Larousse, vol. 5: 4.910). Se podría intentar, con esas nociones que evoca el término en cuestión, inicialmente, establecer sus áreas de interés cognoscitivo:

1. El conocimiento sobre la cultura de pueblos específicos.
2. El desciframiento de los valores manifiestos en las formas en que se expresan culturalmente esos pueblos.
3. La exploración, en la dimensión “tiempo”, de su acontecer cultural, a fin de captar sus reestructuraciones.

Tal “campo de acción”, expresado en esas “áreas”, para la Etnohistoria (o para cualquier otra rama de estudio) encierra realidades difusas y múltiples, puesto que —por igual— podría ser de su competencia averiguar la base de contabilidad de una comunidad indígena o campesina por parte de un matemático, como también la información contenida en cuentos, leyendas o mitos recogidos por un etnógrafo, la

narración realizada por un periodista sobre un linchamiento en un barrio de una capital latinoamericana o incluso la descripción de un “personaje popular”, como **Libardo Jaramillo** y su cafetín “**Er Quemao**” del centro de la capital del venezolano Estado Mérida por un escritor (Garmendia, 1995: 32–33)...

Por otra parte, la revisión de los diccionarios a los que pudimos acceder⁵ en esta ciudad de Mérida (Venezuela), nos permitió percatarnos de que el término no está recogido en ellos, salvo en uno (Diccionario Rioduero, 1981:70), donde se lo define como **ámbito parcial de la Etnología que se ocupa del estudio de los pueblos que no han dejado ninguna herencia escrita**, agregando después que, **para reconstruir la historia de estos pueblos (ágrafos), se acude a tradiciones orales o a informes de misioneros y funcionarios coloniales**. En otras palabras: la **Etnohistoria** se ocuparía de estudiar **sólo** a los pueblos del todavía llamado “Tercer Mundo”... Con esta “definición”⁶, entonces, se estaría indicando que a ella le correspondería realizar **análisis históricos con recursos metodológicos de la Antropología**.

Pero, además, en esa “definición”, habría otro elemento que merecería la atención, como lo es el señalamiento de que su aplicación está dirigida hacia los **pueblos sin escritura** y que recurre a los testimonios de los misioneros y funcionarios... lo cual significaría que la Etnohistoria, como la Antropología, están en relación directa con la conquista, la colonización y, por tanto, como ya lo apuntamos, comprendería, básicamente, a los pueblos “tercermundistas”...

Esto significaría que podríamos remontar a 1492, en el caso de América, o a las últimas décadas del siglo XIX, en los casos afroasiático y del Pacífico, los “orígenes” de la Etnohistoria; ya que a finales del siglo XV se dio el despliegue ultramarino europeo que condujo a dar, dentro de sus esquemas conceptuales, “unidad teórica” al globo terráqueo y en el último tramo de la centuria del ochocientos se produjo la disputa entre las potencias europeas por el reparto de los continentes de África y Asia, lo cual sancionó el Congreso de Berlín, presidido por Bismarck, en 1885.

Pero también ello vincularía la Etnohistoria con los mecanismos de dominación inmanentes a la colonización, lo que significaría señalar que la información recopilada por ella fue uno de los recursos teóricos en los que se apoyaron las potencias europeas para someter a los pueblos de América, el Caribe, Asia, África, el Pacífico y el Índico.

Breve evaluación de la exploración hecha sobre el término “Etnohistoria

En la exploración terminológica que se ha procurado hacer, como se anunció al inicio de este artículo, aunque se partió de una definición “de Diccionario”, más que “aclarar”, lo que se logró fue confundir y abrir las puertas a las dudas y a la perplejidad... sobre todo, al “mezclar” la definición de Etnohistoria con la descripción de los usos y las prácticas culturales, propia de la “Etnografía colonial” (Diccionario Rioduero, 1981:70), dado que, por ejemplo, en el caso de los misioneros y los funcionarios coloniales españoles, la información que éstos recababan se enmarcaba en la infravaloración de todos los seres “distintos” a ellos, por lo que los datos que recogían y registraban cumplían con la finalidad de “corroborar” la “certeza” de que, por ejemplo, los “indios” eran “inferiores”. Este criterio aplicado en la “práctica” de esa “Etnografía primera” (por llamarla de alguna manera), además, se mantuvo en las descripciones que los europeos hacían de los pueblos africanos, asiáticos y del Pacífico en el siglo XIX... Y señalar a esta recopilación de información etnográfica como huella inicial en la que se detectarían unos presuntos “orígenes” de la Etnohistoria, es equívoco, porque en esa recopilación no existía búsqueda de conocimiento cultural para concebir unitariamente al ser humano ni contribuía a constituir un saber sobre la diversidad que caracteriza al género; sino que era un recurso ideológico fundamentador del poder constituido, para legitimar el avasallamiento cultural y la expoliación económica.

Y eso no es la Etnohistoria, la Etnología ni la Historia, en la medida en que ellas aspiran a constituirse en constructoras de conocimiento científico, puesto que con éste se quiere establecer, mediante instrumentos metodológicos fundamentados en cuanto a sus procedimientos, las estructuras teóricas de lo real, que son las que posibilitan medir, clasificar, analizar, evaluar, prever y manipular el mundo material.

La Etnohistoria, como “rama” de la ciencia etnológica que se constituyó en el siglo XIX, en el marco de la expansión colonial en América, el Caribe, el Pacífico, el Índico, Asia y África, efectivamente, debía procurar, por ese contexto en el que surgió, la implementación de una metodología sistemática para darle sustento fáctico a los conocimientos científicos que debían arrojar luz para **definir universalmente** a los seres humanos; lo que implicaba que no debía partir de criterios preestablecidos unidimensionalmente sobre lo que es la cultura y el ser humano para, en el ámbito de lo material, establecer quienes pertenecerían a tales parámetros o no.



REPRODUCCIÓN FOTOGRAFICA N°. 1

Leopoldo II (1835–1909), rey de Bélgica (1865–1909), quien obtuvo del Congreso de Berlín (1885) que la rica colonia del Congo fuera declarada *Estado “independiente”* administrado por la *Asociación Internacional del Congo* que él había fundado (1876) y de la que era Presidente. En 1906 este monarca “cedió” la colonia al pueblo belga y en 1960 Bélgica le “otorgó” la independencia con el nombre de *Zaire*. Hoy figura en los mapas geopolíticos como *República Democrática del Congo*. (Tomada de: Antoine Bonifacio y Jean Michaud: *1789–1970. L’Époque Contemporaine*, París, Hachette, 1974; p. 236).

Como derivación de esta reflexión sobre lo anteriormente señalado, resultaría obvio indicar que la Etnohistoria no provendría, entonces, de aquellos cronistas coloniales que, tras las huellas de los caballos de los conquistadores, inventariaron las costumbres “extrañas” de los aborígenes americanos; ni tampoco de las recopilaciones de hábitos alimenticios, sexuales, familiares, matrimoniales, de cacería, de agricultura, de vestido, de vivienda, religiosos... de las sociedades africanas... Independientemente de que unos y otros datos sí puedan ser utilizados, tras su reinterpretación, por aquella.

Habría otra circunstancia a considerar también: el término “Etnohistoria”, al integrar dos tipos de conocimiento sobre el ser humano, el etnológico y el histórico, alude a **reconstrucción de hechos que se suceden en el tiempo** y a la **comparación de sociedades en su forma de constituirse culturalmente**, sin considerar a ninguna “superior” o “inferior” a las otras. Este contenido conceptual y metodológico, implícito en la Etnohistoria, sería lo que hace que, por lo tanto, las crónicas de los misioneros, los relatos de los conquistadores, los informes de los funcionarios y la legislación, se conviertan en **fuentes de información etnográfica** con las que, despojándolas de su carácter subjetivo, su rango ideológico, su fuerza excluyente y su “valor de uso” para los mecanismos de poder, se hace posible reconstruir procesos históricos y comparar culturas, en pro de comprender al **Ser Humano Universal** como entidad compleja y plurifacética.

Revisión acerca de los “orígenes” de la Etnohistoria

La Historia, como estudio sistemático del devenir humano, tiene afincadas sus raíces en la cultura clásica griega, atribuyéndosele la responsabilidad de ser el vientre primigenio del que derivaron las llamadas “ciencias sociales”, mientras que la Filosofía sería “la madre de las ciencias naturales”; pero es de todos sabido que esa Historia en poco se parecía a lo que se entiende por tal actualmente. La Historia, con los griegos, nació como una forma de **dar testimonio** (Nuño, 1991:141–163 y Rodríguez L. 1993:32, 34, 49 y 50) sobre los hombres y pueblos lejanos y que eran “extraños” para los coterráneos del que los visitaba y relataba lo observado (a la manera de Herodoto en sus **Nueve Libros de la Historia**); pero tal noción no permaneció inalterable, sino que ella también llegó a aludir la actividad en la que se establecían genealogías⁷ (y esta idea se sigue conservando en la denominación alemana para “Historia”: “**geschi chte**”; que hace referencia a **genealogías de hechos en constante gestación**) y parentescos de

hechos y personas. También transitó el sentido de la Historia por la etapa en la que actuó como crónica, relato y/o narración de ciertos hechos propios de las relaciones de poder y de dominación y sometimiento propias de la comunidad a la que pertenecía el historiador o referidos al mecenas que lo sostenía. En el siglo XIX, y en Alemania principalmente, se la dotó, finalmente, de una metodología propia con la que pudo aspirar a incorporarse al ámbito de la racionalidad de la ciencia y la tecnología que predominaba, bajo las banderas del “progreso” y la Revolución Industrial... personalidad predominante, no la única, ciertamente, con la que subsiste en la actualidad en la mayoría de los ambientes académicos.

La Etnología, por su parte, se perfiló como ciencia también en el siglo XIX. Ella provenía del campo de la Filosofía, en la que, como “antropología”, aludía a la concepción del hombre implícita en la reflexión filosófica y que, con Feuerbach, Kierkegaard y Nietzsche se convirtió en disciplina específica del razonamiento (Diccionario Rioduero, 1981:14) y, con el fenómeno del colonialismo decimonónico pasó, con el estudio sistemático y comparativo de las sociedades “distintas” a las de Europa, que fueron llamadas “*primitivas*”⁸, a constituirse en una parcialidad del conocimiento científico sobre el ser humano como entidad biológica con características concretas, al tener una “naturaleza” social y cultural (Diccionario Rioduero, 1981:70)

Aunque la Etnología se perfilaba como productora de conocimiento apuntalador de una teoría unitaria sobre el ser humano, la información con la que trabajaba emanaba no sólo de pueblos no-europeos; sino también, en su extensa mayoría, *ágrafos*.. Por ello debió implementar una metodología diferente a las que se aplicaban, a fin de poder percibir la realidad propia de esas entidades culturales que no estaba recogida por escrito. Fue necesario, por lo tanto, recurrir a la tradición oral, a los sistemas de parentesco, a los valores expresados en lo religioso, a las leyendas, a los mitos, a las formas de expresión artística, a los códigos que regían el intercambio de bienes (relación que incluía el *intercambio de mujeres*), a las concepciones de la enfermedad, a las terapéuticas aplicadas, a las técnicas culinarias, a la particularidad de sus maneras arquitectónicas, a sus hábitos guerreros, a sus usos sexuales... para, desde estas dimensiones en las que se manifestaban como miembros de una cultura, poder aprehender cognoscitivamente la particularidad de sus hombre y mujeres (Diccionario Rioduero, 1981: 69–73).

Por todo ello la etnología pasó a ser identificada como orientada al **estudio de los pueblos ágrafos**. Pero la complejidad que se hizo evidente en estos pueblos no-europeos y la cada vez más voluminosa información etnográfica que se iba acumulando hizo necesaria la diversificación de los estudios etnológicos y surgen la **Etнологía de la religión, del arte, del parentesco, de la economía, de las normas, de la medicina, del lenguaje..** que, en conjunto, fortalecen el conocimiento del ser humano y la cultura, jugando un papel muy importante en el combate del racismo y el europocentrismo dominantes en las ciencias sociales de finales del siglo XIX y buena parte del siglo XX y en los avances en materia de tolerancia, pues el ser humano que se dibujaba en los estudios etnológicos no tenía nada que ver con culturas “superiores” o “inferiores”, hombres “atrasados” o “desarrollados”, pueblos “complejos” o “simples”, lenguas “elaboradas” o “sencillas”, medicina “científica” o “de superchería”, pensamiento “racional” o “elemental”... sino que el africano que cazaba con flechas es tan creador de cultura, como el europeo que hace transacciones “virtuales” por millardos de dólares a través de Internet, como el asiático nómada que emigra en pos de las manadas de animales, como el japonés del Pacífico cuya integración a la globalización no está en contradicción con su respeto por los valores tradicionales de su cultura y como el campesino latinoamericano que realiza ofrendas rituales a los “espíritus” del aire y de la tierra para lograr buena cosecha.

De cualquier manera, la tradición cultural que era recopilada por los etnólogos sobre esas sociedades sin escritura, requería desembocar en un tipo de análisis que, tradicionalmente, no se hacía con respecto a estos pueblos ágrafos, como lo era el análisis histórico, para el cual disponer de datos escritos era imprescindible. Y el análisis histórico (reconstruir el devenir en el tiempo de esas culturas) era necesario hacerlo puesto que, omitirlo, implicaba establecer que africanos, asiáticos y latinoamericanos **carecerían de historia**, antes de la llegada a ellos de la Cultura Occidental, con lo que se estaría dando entrada a una nueva clasificación arbitraria de la Humanidad, al señalarse que en ésta existirían sociedades **con** historia y otras **sin** historia; correspondiéndole a las no-occidentales la **a-historicidad**..

Bernard S. Cohn (1977) señala que el término “Etnohistoria” puede encontrarse enunciado esporádicamente desde comienzos del siglo XX; pero que sólo a comienzo de la década de los cuarenta empezó a ser aplicado, como metodología de trabajo, con cierta sistematicidad, y ello a instancias de arqueólogos, antropólogos e historiadores en los Estados Unidos. La Etnohistoria, así, habría empezado como descripción, en la dimensión

de la temporalidad, de los grupos indígenas norteamericanos. Ello fue facilitado por la particularidad de la realidad estadounidense, la cual era apropiada para que fuese allí donde se iniciara, sistemáticamente, la obtención de información etnográfica desde una perspectiva de análisis etnohistórico, porque en ella el componente aborigen de su población era vecino del contingente urbano y rural que descendía de los europeos o había arribado al territorio de la Unión en épocas recientes (con los grupos de inmigrantes que abandonaron el Viejo Continente con motivo de la Primera Conflagración Interimperialista, las persecuciones nazifascistas y las terribles consecuencias de la Segunda Guerra Mundial, por ejemplo). Y también porque esa vecindad era compartida por los centros de Educación Superior y sus institutos de investigación, como la *Smithsonian Institution* y el *Bureau of American Ethnology*, fundado éste en 1879, el cual elaboró, distanciando a los estudios etnológicos de la geografía y la geología, los informes anuales que recogían las informaciones esenciales sobre las tribus estadounidenses (Lévi-Strauss, 1979: 51-61).

El propio Claude Lévi-Strauss (1979:52) menciona que, en su época de exilio, a causa de la ocupación nazi en Bélgica y Francia, en Estados Unidos, colaboró en la realización del *Handbook of South American Indians* y relata que, realizando esta tarea, era fascinante sacar provecho a la ...“coyuntura prodigiosa ofrecida por la presencia de decenas de tribus indígenas a algunos días, a veces incluso a algunas horas de viaje de las grandes ciudades” ... El *Bureau of American Ethnology*, por su parte, agrega este antropólogo de origen belga y ascendencia hebrea, animó a los indígenas para que fuesen sus propios lingüistas, filólogos, antropólogos e historiadores (p. 57) y es aquí, explica Lévi-Strauss, cuando la Etnología se percata de que su análisis y los datos que emplean carecían de una perspectiva histórica, puesto que la metodología de rigor para alcanzar ésta era la que se orientaba por la sincronía (p. 58), mientras que los datos que la Etnología manejaba allí estaban ligados a un devenir diacrónico.

Y la ocasión que favorece el empleo de esta información y la recurrencia a la mirada diacrónica del pasado se dio con la aprobación, por el Congreso de los Estados Unidos de América, en 1946, de la *Indian Claims Act*, según la cual las tribus indias podían reclamar judicialmente indemnización al gobierno federal por las tierras que les habían sido arrebatadas, después de firmados los tratados que “protegían” sus derechos (Cohn, 1977: 420). Esta situación atrajo la atención, muchas veces a instancias de los dirigentes de las propias tribus, hacia los extensos archivos del gobierno federal y de los estados de la Unión. Asimismo, una serie de funcionarios y profesionales, entre

los que destacaban los abogados, los antropólogos y los historiadores, fueron destinados a la consulta y el levantamiento de informes sobre esas fuentes y en 1954 se publicó la revista *Ethnohistory*, en la que se difundieron sus contenidos y los estudios realizados en torno a ellas (Cohn, 1977: 420).

Paralelamente esos estudios empezaron a delinear una metodología que equilibraba y armonizaba los procedimientos de los antropólogos con los de los historiadores, dado que, si bien las fuentes eran las “propias” de los segundos, el ángulo de interés correspondía, con “mayor propiedad” a los etnólogos. Ello derivó en que ese trabajo y la metodología que éste requirió, despertara también el interés de los historiadores hacia los materiales que eran recogidos por los antropólogos: las tradiciones literarias, mágico-religiosas, culinarias, musicales... que “complementaban”, por una parte, la información contenida en los documentos escritos, y que —por otra— eran, a su vez, “complementadas” por los datos extraídos de las fuentes con las que venían trabajando los historiadores.

Esta particularidad señalada es posible mostrarla en un caso concreto y venezolano: hacia 1987 Yara Altez presentó como Tesis de Grado, para optar al título de Antropóloga por la Universidad Central de Venezuela (Caracas-Venezuela), un estudio sobre la comunidad de Todasana (Estado Vargas-Venezuela), en el que reveló que, para la época en que ella realizó su investigación, los ancestros de gran parte de sus habitantes fueron esclavos pertenecientes a una hacienda administrada por la Orden religiosa de *San Juan de Dios* y que esos esclavos, tras la abolición de la esclavitud en Venezuela en 1854, tomaron como propio el apellido de sus ex-amos, con lo que asumieron para sí, el de *Dios* Yara Altez (1996:62-73) encontró, por ejemplo, testimonios de ello en los documentos del Registro Civil y Parroquial, donde figuraban *María Segunda de Dios*, *Victor Dios* y *Dolores Dios*, entre otros, como habitantes de Todasana.

La Antropóloga Altez pudo, además, hacer el seguimiento, en una familia de Todasana, del cambio de apellido, así, la abuela *Dolores Dios* tuvo una hija, *Hermenegilda*, a la que le dio el apellido *Sojo*, el cual se conserva en la nieta, *Teresa Sojo*. Estos cambios de apellido, explica esta investigadora (1996:62), ocurrieron a finales del siglo XIX, hecho que recogen los documentos escritos, sin explicar las causas y sin que la memoria colectiva de los ancianos de Todasana pueda tampoco darlas... Empero, ella conjetura que fue una decisión voluntaria o, al menos, tolerada por ellos, pues sería una forma de borrar de su memoria el pasado servil que los avergonzaría,



REPRODUCCIÓN FOTOGRÁFICA Nº. 2

Paulus Kruger (Colesberg, provincia de El Cabo: 1823 — Suiza: 1904) y (a su izquierda) uno de los principales líderes *boers*, Louis Botha (1862-1919). Kruger contribuyó a fundar en el sur africano, con el auspicio de los colonos de origen holandés (1852) la “República” de *Transvaal*, de la que (después de 1864) fue designado Comandante General y más tarde elegido Presidente (1883) y reelecto para los períodos siguientes (hasta 1902). De 1889 a 1899, luego del descubrimiento de ricos yacimientos minerales en el África austral, Kruger se opuso a las “peticiones” inglesas de que aceptara la “tutela” imperial británica en su “república” y se vio involucrado en la *Guerra de los Boers* (1899–1902), tras la que *Transvaal*, desde 1910, integró un “Dominio” británico. Kruger abandonó el territorio y, finalmente, murió en el exilio. (Tomada de: Antoine Bonifacio y Jean Michaud: **1789–1970. L'Époque Contemporaine**, París, Hachette, 1974; p. 230).

pues para los ex-esclavos (y para sus descendientes en la actualidad) su adaptación a la sociedad, cultura e historia de los “criollos” era **y**es difícil y compleja.

Con el ejemplo citado es posible que, en esencia, se contribuya a clarificar lo que define la noción y el uso de la Etnohistoria.

A la par de lo señalado, el proceso de descolonización que se dio después de 1945 y sobre todo en la década de los sesenta del siglo XX, junto con la “modernización democrática” de Latinoamérica, se abrieron nuevas posibilidades a la aplicación de los procedimientos cognoscitivos de la Etnohistoria, pues la necesidad de edificar nuevas naciones que tenían condiciones culturales y étnicas complejas, demandaba de una información que recogiera, desde la comprensión etnológica e histórica (al igual que la referente a lo geográfico, sociológico, fitológico, lingüístico, zoológico, epidemiológico...) tal realidad para, en consecuencia, proceder a darles el correspondiente “perfil jurídico e institucional”, con lo que las “facilidades” para la investigación se abrieron los estudios de Antropología se incrementaron en las universidades y fueron creados centros de investigación etnológica.

Pero, tal vez, lo que más impulsó los estudios etnohistóricos fue el hecho de que, profesionalmente, el antropólogo por sí solo o el historiador de manera independiente, no podían llevarlos a cabo y se hizo necesaria la constitución de equipos interdisciplinarios de etnólogos e historiadores o que unos y otros recibiesen formación metodológica y teórica en Antropología e Historia... Ejemplo de esto es el equipo de investigación, en su gran mayoría proveniente de una formación profesional como historiadores, que formó Jacqueline Clarac de Briceño, en cuya labor impulsó el Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez”, fue creado el Centro de Investigaciones Etnológicas y se inauguró el Postgrado de Etnología de la Escuela de Historia de la Universidad de Los Andes, en la mención de Etnohistoria.

Tras la exploración hecha se abre una nueva interrogante: **¿es un método o una teoría la Etnohistoria?**

La Etnohistoria como método

A la pregunta formulada previamente podría responderse que sí es un método, el cual podría resumirse indicando los siguientes elementos constitutivos de la investigación etnohistórica (Cohn: 418–420):

1. Empleo de fuentes históricas junto con el “trabajo de campo” o etnográfico (Clarac, 1982: 7–13 y 1985).

2. Propósito de reconstruir en el tiempo el devenir de comunidades concretas (Clarac, 1990: 19–35), para las que el discurso de la “historia nacional” no basta para explicar sus procesos particulares (el caso citado de Todasana no tiene espacio temático ni explicativo en la historiografía que pretende abarcar globalmente el proceso socio–histórico–cultural venezolano). Aquí la Etnohistoria se emparentaría con la “Microhistoria” (González, 1968 y 1997) y la “Historia Regional” (Troconis de Veracochea y otros, 1986); pero como el fin de aquella es el de reconstruir una “Historia completa”, más allá de funcionarios municipales, propietarios, número de esclavos, jornaleros, dueños de pulperías y bares, prostitutas “famosas”, rubros agrícolas, festividades eclesiásticas, maestros de escuela, músicos, poetas, primer automóvil (elementos que, por cierto, conforman lo que Michel Foucault denomina (1979:3–29) **discontinuidades** por cuanto escapan a los procesos “globales”)... para ocuparse también de la concepción de la enfermedad, del cuerpo (Rojas, 1998:111–122; 2000: 91–99), los mitos, las estructuras que rigen los laberintos de la afinidad y la consanguinidad, las leyendas, los bailes, las formas de preparar los alimentos, los juegos infantiles, las maneras de enterrar a los muertos, la música, las canciones, los refranes, las adivinanzas, las obscenidades... en la medida en que cada una de esas formas fenoménicas en las que se expresan los pobladores de una comunidad o grupo, recogen arquetipos ancestrales y manifiestan una concepción del mundo y del lugar que le corresponde al ser humano en él... Pero ello, obviamente, no de una forma anecdótica y contingente en el discurso etnohistórico; sino participando activamente de él, porque esos datos revelan, tanto las discontinuidades, como las formas culturales y la manera particular en la que esa sociedad ha asumido su existencia socio–histórico–cultural. Así la Etnohistoria adquiere un rango específico en el campo de la investigación histórica y cultural, el cual la singulariza frente a la Historia y la Etnología.

3. Al establecer que el criterio para analizar, como particularidad, una comunidad, es el de que ésta constituya una **unidad cultural diferenciada**, la Etnohistoria se emparenta con la Etnografía (más que, en lo metodológico, con la Etnología) y, entonces sí, también con la Historia Cultural (Burke, 2000), la Microhistoria y la Historia Regional.

4. Esta fijación de pequeñas unidades culturales y humanas para sus estudios hace que los análisis etnohistóricos deriven en resultados heterogéneos, porque ellos

estarán en relación con las concreciones fenoménicas y conceptuales de cada comunidad o grupo estudiados (Montiel, 1991:44–51).

5. La Etnohistoria, por otra parte, no se limita a estudiar el pasado, puesto que también se ocupa del presente (Lizarralde y Beckerman, 1986: 76-109), en la medida en que en éste perviven tradiciones de las épocas pretéritas o su conformación permita reconstruir su Historia. Un ejemplo interesante de esto lo constituye el planteamiento que hace Rafael López-Sanz (1996:49–61) en relación con el Culto de María Lionza en Venezuela, cuyos orígenes se remontarían a la época prehispánica, pero que, no por ello, es una reminiscencia “folklórica” de “tiempos ya superados”; sino que tiene una presencia formidable, y muy viva, en nuestros días de estreno de nuevo siglo y nuevo milenio... Al respecto este autor indica que el método histórico no sólo ha desatendido (en tanto discontinuidad) a esta manifestación mágico-religiosa; sino que tampoco ha podido reconstruirla en su desarrollo **histórico-cronológico** por lo que no puede ubicarla temporalmente ni en el mundo indígena, ni en el rural o el urbano, puesto que en todos ellos está presente. Aquí el aporte de la Etnología y de la Etnohistoria es imprescindible.

6. La Etnohistoria también introduce nuevas categorías para el análisis social, histórico y cultural: **sociedades segmentadas basadas en el linaje, sociedades rurales diferenciadas y sociedades patrimoniales**

7. La Etnohistoria, asimismo, incorpora la **visión del vencido** a la interpretación de los acontecimientos históricos, aunque ella esté contenida en documentos elaborados por los “vencedores” y sus funcionarios (Perera, 1994).

8. Igualmente la Etnohistoria emplea el conocimiento general de la organización social y cultural que estudia para explicar sus hechos y no recurre a perspectivas de análisis ajenas a ellas o producidas en otros contextos (Wachtel, 1976).

9. La Etnohistoria concentra su atención en las repercusiones de la acción cultural (caso de la conquista y la colonización), antes que en el de la génesis en la sociedad de la que emanan (Velásquez, 1987a).

Hasta aquí pareciera que en la Etnohistoria es la etnología la que aporta y el historiador quien recibe; pero en su conformación también puede captarse una relación inversa, como es el caso de las suposiciones pre-existentes entre los etnólogos, a partir de los datos etnográficos, de que las sociedades que estudiaban, antes del contacto con los europeos, eran **estables** a tal punto que “**no evolucionarían**” y **vivían en una especie**



REPRODUCCIÓN FOTOGRÁFICA N° 3

Cuerpo inglés de caballería en una etapa de descanso de la campaña que los conduciría a la captura de Pretoria, capital de la "República" de Transvaal en Junio de 1900.

(Tomada de: Antoine Bonifacio y Jean Michaud: 1789-1970. *L'Époque Contemporaine*, París, Hachette, 1974; p. 231).

de presente sostenido Pero la incorporación de la perspectiva histórica a sus análisis les permitió percatarse de lo contrario (Cohn, 1977:420)⁹ y que antes del arribo de los de Europa, esas sociedades también estuvieron sujetas a **cambios** tales como:

A. Cambios cíclicos de crecimiento y división en los linajes y las familias extensas.

B. Expansión política y cultural cuando el linaje de los guerreros o de los sacerdotes pasa a determinar la conformación dominante en su sociedad, como fue el caso de los Aztecas y los Incas (Conrad y Demarest, 1988).

C. Grandes migraciones que producían alteraciones políticas, culturales y rituales, situación que estaría atestiguada con los Mayas.

A estos cambios se les podrían agregar los que ocurrieron en el período de contacto, aunque tal “contacto” no fuese directo con los europeos:

I. Los casos de los cambios y transformaciones provocados de “forma indirecta”, como sucedió con la introducción del caballo o la difusión de enfermedades en territorios donde la presencia del europeo tardó mucho en llegar, como fue el caso del actual territorio chileno o el “Far West” estadounidense.

II. También está lo que Sempat (citado por Velásquez, 1987b:765) denomina “efecto de arrastre”, que se produce mediante la acción dinamizadora que el comercio de exportación ejerce en las zonas en las que actúa, como fue el caso de la explotación minera en Perú, que produjo cambios en el crecimiento poblacional y la heterogeneización del sistema administrativo, con repercusiones —incluso— en comunidades bastante distantes (Lipschutz, 1975).

La Etnohistoria como teoría

Abordar a la Etnohistoria como teoría es difícil porque, en lo metodológico aún ella no ha terminado de definirse ni de configurarse, es un **método en gestación** todavía, su procedimiento de trabajo ha demandado, no sólo la combinación de la Etnología y la Historia; sino también con los conocimientos y técnicas de investigación procedentes de otras Ciencias Humanas, tales como la Arqueología (Clarac, 1990), la Lingüística, la Psicología, la Botánica, la Astronomía (Rodríguez L., 1993:44), la Medicina (Clarac, 1992)... y por supuesto la Filosofía... Lo que vendría a significar que —desde nuestra muy particular perspectiva y de acuerdo a la información que

manejamos — también, hasta los momentos¹⁰ sería poco menos que imposible intentar establecer concretamente sus fundamentos teóricos, puesto que está alimentada por la multiplicidad de ciencias y métodos con los que actúa interdisciplinariamente.

Esto nos llevaría a señalar que, tanto en lo teórico como en lo metodológico, la Etnohistoria está en fase de **estructuración dinámica**, lo cual, por otra parte, implicaría que se está **reestructurando** constantemente.

A ello podría adicionarse que otro elemento prefigura que la Etnohistoria o **Antropología Histórica**, como la denominarían en México¹¹, logrará arribar a una definición sólida en lo relativo a método y producción de pensamiento. Ese elemento se halla en el hecho de que ella tiene como meta **conocer al Ser Humano en su naturaleza cultural**, esto es: **como creador a partir de lo dado** (Lévi—Strauss, 1971:131), lo que implicaría que su finalidad, al igual que el de las demás Ciencias Sociales es constituir la **Ciencia Humana**; y no apenas una parcela de ella.

Con lo expuesto anteriormente pretendemos decir que la Etnohistoria parte — sean consciente o no los etnohistoriadores de esta situación—, al igual que el etnólogo, el historiador, el psicólogo, el lingüista o el filósofo, de **una concepción del Ser Humano, del mundo en el que habita y del lugar que le corresponde en éste**.. Y esto no es señalamiento baladí; sino algo importante para comprender la necesidad del conocimiento etnohistórico en el contexto de las Ciencias Humanas... En efecto, el Ser Humano es uno solo y como tal ha sido definido, rompiendo con los criterios racistas, culturalistas, economicistas, desarrollistas... y esa definición establece que el **ser universal de lo humano** reside (Rodríguez L., 1996) en que posee las siguientes características:

- Es un **Ser Social** (se asocia con otros).
- Es un **Ser Político** (establece reglas que permiten la convivencia social).
- Es un **Ser Cultural** (crea a partir de lo existente).
- Es un **Ser dotado de Racionalidad** (elabora pensamiento).
- Es un **Ser Histórico** (su trascendencia es perceptible cronológicamente) y
- Es un **Ser poseedor del Don de la palabra** (se comunica).

En estos seis rasgos unificadores de la diversidad humana están comprendidos todos y cada uno de los seres humanos que han habitado, habitan y podrán habitar el planeta y desde ellos, se han constituido las **perspectivas globalizantes y universalizantes** de nuestro género de **bípedos implumes**, que han permitido configurarse teóricamente a las ciencias que han buscado comprenderlo, inventarlo,

mensurarlo, clasificarlo, predecirlo (hacia el pasado y hacia el futuro) y —por supuesto— manipularlo...

Pero hay otra característica **paradójicamente universalizante del Ser Humano** éste es un **Ser Diverso** (es humano de muchas y diferentes maneras)...

Y el Ser Humano además (**o por ello**) de tener la potencialidad de asociarse, organizarse, razonar, cambiarse y comunicarse es **plural**, pero no en una pluralidad signada por la pigmentación de la piel; sino porque además de su forma de asociarse con los iguales y los distintos, de organizarse para defenderse o agredir, de estructurar ideas, de constituir instituciones y jerarquías, de cambiar históricamente y de hablar lenguas constituidas social, histórica y culturalmente de manera heterogénea; tiene también la potencialidad de **ser Uno y Múltiple, variado, complejo, diferente y contradictorio** (Briceño, 1970:7–10).

Así, mientras **la ciencia tiene como norte** no sólo **la premisa de reducirlo todo a razón**; sino también de **unidimensionalizarlo**, la evidencia que desde los tiempos de la Hélade recogió Herodoto y después de él muchos más, sobre todo cuando Europa se expande y queda limitada apenas por el espacio celeste, esto es: cuando arriba a América, se ve **impedida de reconocer al otro** al distinto del europeo (Todorov, 1987 y 1991) como miembro de su mismo género, sólo porque no hablaban sus mismas lenguas o porque su cultura y concepción del mundo eran distintas. La ciencia (ideologizada aún sin reconocerlo) en su proyección totalitarista de convertir a todos los seres humanos en **iguales** dentro del marco conceptual de la Cultura Occidental, a fin de poderlos reducir a todos a una sola racionalidad (Rodríguez L., 1996) cegó sus ojos y encaminó todos sus esfuerzos a **castrar la percepción del Ser Humano como Diversidad**

Y sería a la Ethnohistoria a la que le ha correspondido develar esa **naturaleza plural, diversa, compleja y contradictoria que es el Ser Humano**, por lo que podría ser definida como la **ciencia de la Diversidad Humana**.

Notas

- ¹ Ponencia presentada, con el título “¿Qué es la Ethnohistoria y qué aplicaciones tiene? (Algunas reflexiones sobre el ser humano, el conocimiento y la metodología científica)”, en el **Seminario de Reflexiones Antropológicas** organizado por el Centro de Investigaciones Etnológicas de la Escuela de Historia de la Universidad de Los Andes, en 1996. La misma fue —parcialmente— revisada, actualizada y adaptada para el **Boletín Antropológico** como artículo.
- ² “**En ninguna / porción / de tierra / me siento / en casa // En todo / nuevo / clima / que encuentro / me siento / postrado / porque / una vez / allí ya estuve / amañado / Y me aparto siempre / extranjero // ... // Busco un país / inocente**”.

- “Es imposible la traducción de la poesía”... confiesa el mexicano Guillermo Fernández (“Nota del imposible traductor”, en 1888. Thomas Stearns Eliot. Giuseppe Ungaretti. *Antología Conmemorativa*, Iztapalapa: México, Universidad Autónoma Metropolitana: División de Ciencias Sociales / Departamento de Filosofía, 1988; p. 251) al traducir a Ungaretti... Nosotros hicimos nuestro *imposible* sobre el de él y lo sometimos a la consulta del poeta Juan de Jesús Acevedo Villalba y la poetisa e ítaloparlante Roberta Rodolfi; todo para *acercar* a Ungaretti y su poesía a “*significados*” *más próximos* a nosotros y —siguiendo a Ortega y Gasset— nuestra circunstancia, con la excusa de que, como apunta José Emilio Pacheco (“Traducción. Oscar Wilde tiene de nuevo veintitún años. La balada del preso sin nombre”, en ‘*Verbigacia* Ideas. Artes. Letras’, N° 11, Año IV, de *El Universal* Caracas, 2000; p. 2): ... “Las traducciones deben renovarse sin tregua. Al hacerlo prolongan la vida de sus originales”...
- ³ A él me vinculé, principalmente, a través de las lecturas y explicaciones que, bajo la dirección de Jacqueline Clarac de Briceño, hicimos —en la antigua sede del Museo Arqueológico, en la calle 25, N° 3–38 de la capital merideña— los integrantes del Seminario “Etnohistoria Andina”, en los años de 1985 y 1986.
- ⁴ “Una palabra domina e ilumina nuestros estudios: ‘comprender’. No digamos que el buen historiador está por encima de las pasiones; cuando menos tiene ésa”... escribió Marc Bloch en 1929.
- ⁵ En 1996.
- ⁶ Con ella, curiosamente, se “fortalecía” el intento que hicimos, hacia 1992 (Rodríguez L, 1993: 27–50), por establecer en qué consistía el trabajo de la Etnohistoria, al cual lo percibimos como el de *estudiar la Historia desde una perspectiva antropológica*.
- ⁷ De donde provendría, probablemente (y sin olvidar la concepción de cientificidad establecida por el Positivismo, a la que procuraron, las universidades y los historiadores alemanes —Taine y Ranke específicamente— del siglo XIX, adaptar la práctica teórica y metodológica de la Historia), la concepción de la Historia (entendida ésta como: discurrir de los hechos humanos en el tiempo) como un “encadenamiento de causas y consecuencias”.
- ⁸ En el sentido evolutivo de “*primeras*” en el “desarrollo” —concebido como gestado en sucesión de estadios, en las que cada etapa nueva era “superior” a las anteriores— del hombre, la cultura, la sociedad y —desde luego— la historia misma, que se encaminaría —desde esa perspectiva— hacia un “destino manifiesto” de la realidad socio–histórico–cultural humana, cuyo momento más “alto” sería el ocupado por la Cultura Occidental, la cual constituiría, por lo tanto, una especie de “faro” para el resto del mundo.
- ⁹ El etnólogo y el historiador no pueden concebir esas sociedades como “estables” antes de la llegada del europeo si complementan su metodología con la del arqueólogo, razón por la cual en la Maestría de Etnología de la Universidad de Los Andes, el método etnohistórico, incluye necesariamente el arqueológico —siempre que sea posible—.
- ¹⁰ 1996.
- ¹¹ Luis Bastidas Valecillos: comunicación personal.

Bibliohemerografía citada

ALTEZ, Yara

1996. "Dios en Todasana", en: *Boletín Antropológico*, N° 36, Mérida, Universidad de Los Andes: Museo Arqueológico / Centro de Investigaciones Etnológicas, Enero-Abril; pp. 62-73.

BLOCH, Marc

1986. *Apología de la Historia o el Oficio del Historiador*; Caracas, Fondo Editorial Lola de Fuenmayor / Fondo Editorial Buría, colección Textos Clásicos, N° 1.

BONIFACIO, Antoine y Jean Mihaud

1789-1970. *L'Époque Contemporaine*, París, Editorial Hachette, colección Isaac, 1974.

BRICEÑO GUERRERO, J. M.

1970. *El Origen del Lenguaje*, Caracas, Monte Ávila.

1980. *Discurso Salvaje*, Caracas, Fundarte, colección Delta, N° 4.

BURKE, Peter

2000. *Formas de Historia Cultural*, Madrid, Alianza Editorial, colección El libro universitario, serie Historia y Geografía.

CABALLERO, Manuel

1983. "Aquí, ahora. ¿Y después?", en: *La Pasión de Comprender (Ensayos de Historia y de Política)*, Caracas, Ariel / Seix Barral Venezolana, colección "Horas de Venezuela", N° 4; pp. 165-173.

CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline

1982. "Algunas consideraciones acerca de la metodología etnohistórica. Su aplicación a la Cordillera de los Andes", en: *Boletín Antropológico*, N° 1, Mérida, Universidad de Los Andes: Centro de Investigaciones del Museo Arqueológico "Gonzalo Rincón Gutiérrez", Septiembre-October; pp. 7-14.

1985. *La Persistencia de los Dioses*, Mérida, Universidad de Los Andes: Ediciones Bicentenario.

1990. "Etnohistoria de San Antonio de Mucuño", en: *Boletín Antropológico*, N° 20, Mérida, Universidad de Los Andes: Centro de Investigaciones del Museo Arqueológico "Gonzalo Rincón Gutiérrez", Octubre-Diciembre; pp. 19-35.

1992. *La Enfermedad como Lenguaje en Venezuela*, Mérida, Universidad de Los Andes: Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico, colección Actual, serie Temas de interés nacional y regional.

COHN, Bernard S.

1977. "Etnohistoria", en: *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales* (Dirigida por David L. Sills), volumen 5, Madrid, Aguilar; pp. 113-127.

CONRAD, Geoffrey y Arthur A. DEMAREST

1984. **Religión e Imperio. Dinámica del Expansionismo Azteca e Inca**, Madrid, Alianza Editorial.

DICCIONARIOS RIODUERO Antropología Cultural

1981. Madrid, Ediciones Rioduero.

ELIOT, Thomas Stearns y Giuseppe UNGARETTI

1988. **1888. Antología Conmemorativa** (Introducción y selección: Moisés Ladrón de Guevara y Claudia Kerik), México, Universidad Autónoma Metropolitana: Departamento de Filosofía / Área de Literatura, N°. 3, tomo I.

FERNÁNDEZ, Guillermo

1988. “Nota del imposible traductor”, en **1888. Thomas Stearns Eliot. Giuseppe Ungaretti. Antología Conmemorativa**, Iztapalapa: México, Universidad Autónoma Metropolitana: División de Ciencias Sociales / Departamento de Filosofía; pp. 249-251.

FOUCAULT, Michel

1979. **La Arqueología del Saber**, México, Siglo XXI.

GARMENDIA, Salvador

1995. **La Vida Buena**, Mérida, Universidad de Los Andes: Consejo de Publicaciones, colección Literatura, serie Narrativa.

GONZÁLEZ, Luis

1968. **Pueblos en Vilo. Microhistoria de San José de Gracia**, México, El Colegio de México.

1997. **Otra Invitación a la Microhistoria**, México, Fondo de Cultura Económica.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1971. **Arte, Lenguaje, Etnología (Entrevistas con George Charbonnier)**, México, Siglo XXI.

1979. **Antropología Estructural (Mito, sociedad, humanidades)**, México, Siglo XXI. Título original: “Antropologie Structurale Deux”.

LIPSCHUTZ, Alejandro

1975. **El Problema Racial en la Conquista de América**, México, Siglo XXI.

LIZARRALDE, Roberto y S. BECKERMAN

1986. “Historia contemporánea de los Bari”, en: **Boletín Antropológico**, N°. 10, Mérida, Universidad de Los Andes: Centro de Investigaciones del Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez”, Enero-Julio; pp. 76-109.

LÓPEZ-SANZ, Rafael

1996. "Maria Lionza: mito y culto de Venezuela", en: **Boletín Antropológico**, N° 36, Mérida, Universidad de Los Andes: Museo Arqueológico "Gonzalo Rincón Gutiérrez" / Centro de Investigaciones Etnológicas, Enero-Abril; pp. 49-61.

MONTIEL ACOSTA, Nelson

1991. "Etnohistoria de los llaneros en Apure y Barinas, en: **Boletín Antropológico**, N° 23, Mérida, Universidad de Los Andes: Centro de Investigaciones del Museo Arqueológico "Gonzalo Rincón Gutiérrez", Septiembre-Diciembre; pp. 44-52.

NUEVA ENCICLOPEDIA LAROUSSE

1981. Barcelona [España], Editorial Planeta, 10 volúmenes.

NUÑO, Juan

1991. "Los codos de la Historia" y "El milagro griego", en: **Fin de Siglo (Ensayos)**, México, Fondo de Cultura Económica, colección Tierra Firme; pp. 119-120 y 141-163.

PACHECO, José Emilio

2000. "Traducción. Oscar Wilde tiene de nuevo veintiún años. La balada del preso sin nombre", en ' **Verbigracia** Ideas. Artes. Letras', N° 11, Año IV, de **El Universal**, Caracas; pp. 2-3.

PERERA, Miguel Angel

1993. **La Mirada Perdida. Etnohistoria y Antropología Americana del Siglo XVI**, Caracas, Monte Ávila Latinoamericana.

RODRÍGUEZ L., Miguel Aangel.

1993. "América 1492-1992: ¿500 años de qué? (¿un drama orwelliano?)", en: **Boletín Antropológico**, N° 27, Mérida, Universidad de Los Andes: Centro de Investigaciones del Museo Arqueológico "Gonzalo Rincón Gutiérrez", Enero-Abril; pp. 27-50.

1996. **La Mudanza del Tiempo a la Palabra. Latinoamérica en el Pensamiento de J M Briceno Guerrero**, Mérida, Universidad de Los Andes: Centro de Investigaciones Etnológicas / Departamento de Historia Universal.

1999. "¿Somos esta queja que arrastramos?", en: **Los Escondrijos del Ser Latinoamericano (Ensayos sobre la trascendencia de la obra y el pensamiento de José Manuel Briceno Guerrero)**, Mérida, Editor: Ramón Rivas Aguilar, Universidad de Los Andes: Grupo de Investigación Ciencia y Filosofía / Departamento de Historia Universal.

ROJAS TREJO, Belkis G.

1998. “ ‘Traídos’ y ‘aparecidos’: religión e identidad en Pueblo Nuevo del Sur”, en: ***Presente y Pasado. Revista de Historia***, N°. 5, Mérida, Universidad de Los Andes: Escuela de Historia de la facultad de Humanidades y Educación / Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico, Enero–Junio; pp. 111–122.

2000. “La madre no es una sola. Consideraciones etnográficas acerca de la matriz y/o la madre en poblaciones andinas merideñas”, en: ***Tierra Firme Revista de Historia y Ciencias Sociales***, N°. 69, Caracas, Tierra Firme / CONICIT / CONAC, Año 18, Volumen XVIII, Enero–Marzo; pp. 91–99.

TODOROV, Tzvetan

1987. ***Nosotros y los Otros (Reflexiones sobre la diversidad humana)***, México, Siglo XXI.

1991. ***La Conquista de América (El problema del otro)***, México, Siglo XXI.

TROCONIS DE VERACOECHEA y otros

1986. ***Historia Regional (Siete ensayos sobre teoría y método)***, Caracas, Fondo Editorial Tropykos, serie Estudios regionales.

UNGARETTI, Giuseppe

1918. “Girovago”, en: ***1888. Thomas Stearns Eliot. Giuseppe Ungaretti. Antología Conmemorativa***, Iztapalapa: México, Universidad Autónoma Metropolitana: División de Ciencias Sociales / Departamento de Filosofía, 1988; pp. 286–289.

VARIOS AUTORES (Peter Burke, Editor)

1996. ***Formas de Hacer Historia***, Madrid, Alianza Editorial, colección Alianza Universidad, N°. 765, segunda reimpresión.

VELÁSQUEZ DÍAZ, Nelly

1987a. ***Los Resguardos de Indios y la Formación de Circuitos Económicos en la Provincia de Mérida (Siglo XVII)***, mimeografiado.

1987b. “La participación indígena en la formación de los circuitos económicos en la Provincia de Mérida (Siglo XVII)”, en: ***Boletín de la Academia Nacional de la Historia***, N°. 279, Caracas, Academia Nacional de la Historia, Julio–Diciembre; pp. 763–773.

WACHTEL, Nathan

1971. ***Los Vencidos (Los indios del Perú frente a la conquista española. 1530–1570)***; Madrid, Alianza Editorial.