

Históricas Digital

Saurabh Dube

“Cuestiones convergentes: historia, antropología, modernidad”

p. 7-28

Historia, sociedad y política en India contemporánea: miradas interdisciplinarias

Andrés Ríos Molina (coordinación)

México

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas
Secretaría de Desarrollo Institucional

2016

X+196 p.

(Colección Universitaria de Estudios Asiáticos 3)

ISBN 978-607-02-6812-0 (obra completa)

ISBN 978-607-02-7997-3 (volumen 3)

Formato: PDF

Publicado en línea: 26 de noviembre de 2019

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/662/historia_sociedad_politica.html



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

D. R. © 2018, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



Cuestiones convergentes: historia, antropología, modernidad

Saurabh Dube

El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África

Este trabajo explora el tema de las disciplinas, la modernidad y su interacción por medio de una serie de consideraciones cruciales sobre el tiempo, el espacio y sus intrincaciones. Desde la antropología y la historia, y con la ayuda de la teoría sociopolítica, me enfocaré en temas disciplinarios socioespaciales y temporalidades alborotadas. La afiliación de mi obra en general a los terrenos limítrofes de distintas disciplinas y su reconocimiento de que los sujetos (sociales y disciplinarios) producen el tiempo y el espacio desempeña aquí un papel crucial. En su nivel más básico, mi trabajo es cuestionar representaciones rutinarias de un tiempo homogéneo (que, sin embargo, se ha fundado en rupturas espaciales inaugurales) y esquemas antinómicos de espacio social (que, no obstante, suponen una jerarquía temporal única). Es decir, esta plática se ubica en el punto de unión entre antropología e historia, articulando, desde sus márgenes, conocimiento(s) de área, lo cual incluye una visión del Sur de Asia desde América Latina. Este último punto resulta relevante. Aun si en este evento celebramos la importancia de la India, mi propio trabajo en español (en enseñanza, pláticas y publicaciones) ha tenido poco que ver con la India en sí y mucho con cuestiones críticas sobre las disciplinas, el método, la teoría y el entendimiento de asuntos relacionados con materiales del Sur de Asia. Después de todo, ¿por qué el solo hecho de conocer más y más acerca de India resulta importante para la tarea del aprendizaje en América Latina? Tales apreciaciones y cuestionamientos atraviesan esta reflexión.



La asociación entre antropología e historia ha sido accidentada y contradictoria. Su alianza también ha resultado apasionante y productiva.¹ Al mostrar su comprensión limitada y su mutua desconfianza, la historia y la antropología han sostenido recurrentes diálogos sin entendimiento.² Por otro lado, en diferentes tiempos y locaciones, importantes practicantes de estos dos saberes han remarcado sus puntos clave de convergencia, al mismo tiempo que han resaltado la necesidad de cruzar fronteras y tender puentes entre las fronteras que los separan; asimismo, durante las tres últimas décadas, el intercambio entre estas dos maneras de investigar, ha adquirido nuevos propósitos en los estudios teóricos y empíricos. Estas conjunciones han traído consigo una serie de consideraciones clave sobre la historia de la antropología y la antropología de la historia. Esto ha puesto en juego una seria revisión de los estatus y pretensiones de las dos disciplinas, lo cual incluye la emergencia de una bestia distinta, una criatura innovadora, llamada antropología histórica.³

¿Cómo, entonces, debemos entender la antropología histórica? ¿Es acaso una forma de conocimiento que implica principalmente la investigación de archivo y el trabajo de campo, ambos procedimientos ya conocidos y prefigurados?, ¿se trata de protocolos que, uno tras otro, encuentran una combinación productiva en este terreno interdisciplinario? ¿Es la antropo-

¹ Utilizo el término *antropología* para referirme a la antropología social y cultural en su sentido más amplio. También me refiero con este término a los trabajos de sociología de India que han sido apoyados desde consideraciones etnográficas. Etnografía es un término utilizado para referirnos, de un modo cómodo, a las prácticas de la antropología social y cultural. Este texto fue traducido por Lucía Cirianni.

² Esto se refleja especialmente en la manera en la que ciertas declaraciones, por demás obvias, concernientes a la historia y la antropología, se convirtieron en *leitmotivs* para discutir la disciplina propia y la del otro. Tales declaraciones incluyen la postura de Maitland sobre que, “antes de lo esperado, la antropología contemplará la alternativa de convertirse en historia o en nada”; la afirmación de Radcliffe-Brown de que la mayor parte de la historia “no explica nada en absoluto”; y la negativa de Trevor-Roper para hacer una historia de África que no considere la presencia europea en este continente, o una de la América precolombina, por considerarla una “enorme oscuridad”, que nunca podría ser un “tema de corte histórico”. Para más detalles sobre las dificultades de conducir discusiones bajo estos argumentos, usualmente citados fuera de contexto, véase S. Krech III, “The State of Ethnohistory”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 20, 1991, pp. 345-346.

³ A su vez, esto incluye el cuidadoso cuestionamiento de las celebraciones contemporáneas de las nuevas vías interdisciplinarias —éas del “giro antropológico” de la historia y del “giro histórico” en la antropología— como insuficientemente conceptualizadas.

logía histórica sólo una investigación que conjuga metodologías y técnicas de dos disciplinas que se dan por hechas? Como Brian Axel argumentó,

[...] entre toda esta enérgica actividad que busca probar y vislumbrar cómo la historia y la antropología pueden usar la una las técnicas de la otra (y así, supuestamente, constituir una antropología histórica), lo que generalmente se pasa de largo es la presunción de que la historia y la antropología son de suyo ya completas. Aquí veremos tal presunción como un problema —y un problema conducente a la forma común de considerar a la antropología histórica como un ejemplo de diálogo entre historia y antropología.⁴

Mis propios esfuerzos implican una aproximación a la antropología histórica que reconsidera a sus disciplinas constitutivas y a su interacción en general. Hacer esto significa hacer más que rastrear el “diálogo” entre antropología e historia: es, en su lugar, considerar sus reformulaciones críticas y renovaciones mutuas, que apuntan tanto a disposiciones convergentes como a articulaciones divergentes.⁵ Esto también quiere decir que las implicaciones compartidas por la antropología y la historia están fundadas en presupuestos comunes y en rechazos mutuos, genealogías disciplinarias que tienen un origen profundo y grandes implicaciones dentro de los mundos sociales. Al examinar tales principios recíprocos, y

⁴ B. K. Axel, “Introduction: Historical Anthropology and its Vicissitudes”, *From the Margins: Historical Anthropology and its Futures*, Durham, Duke University Press, 2002, p. 13.

⁵ Evidentemente, este capítulo y los siguientes no representan un mero resumen del diálogo entre antropología e historia en la educación en el Sur de Asia. Al mismo tiempo, busco expandir la noción del diálogo disciplinario y su falta de acuerdo por medio de consideraciones críticas sobre la antropología y la historia. Esto también significa que mis esfuerzos alcanzan y extienden el énfasis hecho en muchas de las discusiones más influyentes acerca de la participación mutua entre antropología e historia, incluidas en textos que deberían ser de interés para los lectores. B. K. Axel, *op. cit.*; S. Mathur, “History and Anthropology in South Asia: Rethinking the Archive”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 29, 2000, pp. 89-106; J. Kelly y M. Kaplan, “History, Structure and Ritual”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 19, 1990, pp. 119-150; P. Pels, “The Anthropology of Colonialism: Culture, History and the Emergence of Western Governmentality”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 26, 1997, pp. 163-183; A. L. Stoler y F. Cooper, “Between Metropole and Colony: Rethinking a Research Agenda”, *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press, 1997, pp. 1-56; J. D. Faubion, “History in Anthropology”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 22, 1993, pp. 35-54; S. Krech III, *op. cit.*, y J. Comaroff y J. Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview Press, 1992.



al ganar conocimiento del tiempo y espacio como factores que sostienen tanto a la historia como a la antropología, busco examinar el día-a-día de la antropología y de la historia, así como presentar las consecuencias, en un sentido general, de la comunión y la convivencia de estos modos de investigación.

Ahora bien, en términos de la organización de estas dos disciplinas en lo que concierne a India (y a México y a América Latina en general) y en términos de la organización de estas disciplinas, eso que he venido llamando antropología histórica se muestra aquí como una forma de investigación académica vagamente demarcada. Este hecho tiene sus propias genealogías, mismas que se mueven entre especializaciones disciplinarias y articulaciones espaciotemporales poco estables. El punto clave ahora es que, en años recientes, y gracias al hecho de que antropólogos e historiadores se han tomado el tiempo de repensar su teoría, método y perspectiva, los materiales de archivo han sido leídos a través de filtros antropológicos y el trabajo de campo se ha atado a la imaginación histórica. Esto ha abierto significativamente una serie de cuestionamientos acerca de la naturaleza de los conceptos “archivo” y “campo”. Las agendas antropológicas se han unido también a los recuentos históricos de la superposición del sentido y la práctica. Los discernimientos históricos han dotado a las exploraciones etnográficas de información acerca de la relación entre cultura y poder. Tal combinación ha producido narrativas híbridas; así, si lo extraño se vuelve familiar y si se accede a lo familiar como algo extraño, tenemos la fórmula perfecta para desestabilizar nuestras nociones de extrañeza y familiaridad con respecto a mundos históricos y contemporáneos. Aunque tales desarrollos no siempre han sido de un mismo tipo, las posibilidades críticas que resultan de ellos se muestran como íntimamente informativas para lo que viene. De hecho, el carácter personal de la narración que ofrezco a continuación revela, en el corazón mismo de esta plática, algunos de los aspectos sobre cómo he llegado a entender las disciplinas y sus temas, su espacio y su tiempo.

Hijo de antropólogos, crecí en Sagar (en India Central), Delhi (Vieja y Nueva), y en Shimla (al norte de India). Mis años de formación se vieron afectados con un persistente sentimiento particular acerca de cómo los terrenos (o tiempos/espacios) de lo “vernáculo” y lo “cosmopolita” muy a menudo se empalmaban entre sí únicamente de maneras caprichosas, in-

usuales y hasta contradictorias. Poco después, en una búsqueda vocacional mediante la docencia y la investigación, me formé como historiador pero con una inclinación hacia la antropología, especialmente porque me curti como preaprendiz de académico en la empresa de los estudios subalternos. (Como muchos de ustedes ya lo saben, los estudios subalternos formaban una tendencia historiográfica que buscaba poner en primer plano el lugar de los temas subordinados y subalternos para el entendimiento de la historia y la sociedad.)

Al graduarme (con honores) de mis estudios profesionales de historia, en St. Stephen's College, en Delhi, mis camaradas y yo participamos activamente de la emoción intelectual que acompañó el surgimiento de los estudios subalternos. Poco después, mientras buscábamos una maestría en historia, también en la Universidad de Delhi, los debates y confusiones surgidos de ellos durante esos tiempos condujeron, sobre la marcha, a un mayor compromiso crítico con una gran variedad de ideas historiográficas y teóricas. Entonces, aun cuando los estudios subalternos apuntaban con energía hacia nuevas direcciones históricas, su tarea también privilegiaba los momentos de abiertas rebeliones subalternas en contra de las negociaciones de poder que se mostraban rutinariamente al interior del grupo. Esto último, a su vez, propiciaba, dentro del proyecto, una serie de breves e inadecuadas articulaciones sobre cultura y consciencia, religión y casta.

No sorprende que, al buscar un tema de investigación para mi maestría en historia, también en la Universidad de Delhi, encontrara interesante estudiar la conducta de resistencia en un lenguaje religioso. Específicamente, quería rescatar tales negociaciones y enfrentamientos a la autoridad desde su ser subordinados —como insustanciales, incluso epifenoménicos— hasta sus determinaciones subyacentes de imperativos infinitamente económicos y/o posiciones políticas, principalmente progresistas, que abundaban en las historias heroicas de la época. Más bien, lo que estaba en juego era la forma en que las instituciones y los imaginarios de la casta, las prácticas y los procesos de la religión (en este caso, el hinduismo dominante y popular) podían, de manera importante, estructurar y dar forma a las acciones y expresiones de las comunidades subordinadas.



Me encontré con un objeto de estudio: una casta-secta herética e “intocable”, los satnamis de Chhattisgarh. El amparo de mis padres resultó muy importante aquí, pues, mucho tiempo atrás, ambos habían hecho sus investigaciones doctorales en esta enorme región cultural y lingüística del centro de la India.

En el camino hacia una historia social de los satnamis para mi tesis de maestría se revelaron, de maneras inestables pero insistentes, las potencialidades y los problemas de los estudios subalternos en cuanto a las temporalidades. Por una parte, los análisis al interior de la empresa colocaban las acciones y los entendimientos de estos grupos como completamente contemporáneos, formativamente coetáneos del tiempo-espacio de la colonia británica y la nación india. Por otra parte, las sensibilidades de un paternalismo recuperativo (junto con los procedimientos de un estilo académico dedicado a la salvación) significaban que al interior del proyecto los significados y los motivos de estos pueblos aparecían tamizados por la distinción directriz entre comunidad y Estado. Los subalternos habitaban igualmente un distintivo tiempo previo/*a priori* que giraba en torno a una tradición implícitamente inmutable, marcada por un espacio pasivo, moldeada por la mano muerta de la cultura dominante. Por lo tanto, era sólo cuando estos grupos subordinados reivindicaban la “esencia” de sus iniciativas en forma de insurgencia, momento expresivo autónomo y verdaderamente emancipador que involucra una “revocación prescriptiva” dirigida a la completa subversión y eliminación de la insignia de subalternidad, que emergieron como pertenecientes a la vanguardia del escenario temporal de la política moderna.

Por supuesto, yo no experimenté ni expresé las cosas de ese modo, pero me perseguía la intuición de la incertidumbre, algo así como la sombra de una presencia. De hecho, lejos de ser incapacitante, la ambigüedad fue productiva. Era un signo de los tiempos: la tensión era fructífera. Ahora bien, a la par de otras tendencias teóricas, me involucré críticamente con los estudios subalternos con el fin de aprovechar sus aportaciones previas, que colocaban a los protagonistas desposeídos como elementos formativos en la historia a la vez que cuestionaban sus últimos énfasis, que presentaban a estos sujetos como inciertamente fuera del tiempo.

Así, al explorar las concepciones satnamis del pasado, centradas en sus gurús o preceptores, hallé en los mitos orales del grupo una modalidad de

conciencia histórica que elaboraba distintas convenciones. En ellas se encontraban procedimientos y resultados que accedían y excedían, a su modo, tanto las configuraciones lideradas por autoridades brahmánicas y las de la devoción popular, como las representaciones imperiales y nacionalistas. Dicho simplemente, las historias de los satnamis eran completamente coetáneas de la historiografía moderna, de manera que incluso reflejaban las presunciones de ésta, más que constituir una excepción exótica más, como dictaban los imperativos de una temporalidad jerárquica pero singular. De modo similar, al enfocarme en la justicia colonial y en las disputas aldeanas de la región de Chhattisgarh, lo que emergió fueron las conversaciones en disputa, las imbricaciones mutuas y los enfrentamientos formativos entre la ley y el orden modernos y las legalidades e ilegalidades populares. Es decir, lejos de ser una oposición indolente entre procesos de disputa de la gente y reglas judiciales-occidentales, que segregan estos terrenos temporal y espacialmente, se ponían en juego los enredos incessantes entre las normas cotidianas, los deseos familiares y las patologías extranjeras.

En retrospectiva, estaba explorando los procesos que trenzaban el tiempo, el espacio y sus imbricaciones. En ese momento, sin embargo, había más interés en, por ejemplo, la absoluta e incluso aritmética antinomia entre la elite y los subalternos. Entonces, vistos a través de los filtros de los patricios y plebeyos en la Inglaterra del siglo XVIII (*i. e.*, del trabajo de E. P. Thompson) o a través de la conciencia de los estudios sobre los esclavos afroamericanos en el sur de los Estados Unidos (como los planteados por Eugene Genovese o por Lawrence Levine); a partir de esas lecturas, decía, esta oposición al interior de los estudios subalternos encuadraba la creación de lo subalterno y la elite como procesos relacionales, hecho que, incluso, causaba problemas para la formación de clases, comunidades y géneros. Más aún, parecía que existía una vacilación entre privilegiar los códigos elementales, o estructuras subyacentes, que guiaban la acción y la insurgencia subalternas por un lado, y una celebración un tanto ingenua de su propia capacidad libre de acción, o autonomía, por el otro. Tras analizarla por medio de debates sobre la relación entre la capacidad de acción y la estructura, especialmente como lo expresan los trabajos de Philip Abram, Pierre Bordieu y Anthony Giddens, tal fluctuación se mostraba analíticamente inadecuada, profundamente problemática y generalmente



improductiva. Lo que quiero decir con esto es que estas sencillas oposiciones y esta analítica ambivalente traían consigo grandes implicaciones. Aunque esta idea resulta apenas esbozada al plantearla de este modo, resultaba difícil no sentir una inquietud persistente y latente hacia estas incómodas determinaciones de un tiempo único y jerárquico (mismo que indicaba una construcción antinómica de los espacios sociales) dentro de los estudios subalternos.⁶

Así, era de esperarse que para mi investigación doctoral en la Universidad de Cambridge y para el libro basado en ella, buscara establecer un diálogo entre los estudios subalternos, la antropología histórica y lo “cotidiano” como perspectiva crítica, al mismo tiempo que seguía con mi investigación sobre los satnamí. Para hacer el cuento corto, entre muchas otras cosas, muchos encuentros críticos y confusiones contingentes me indicaron el inmenso poder codificado en los signos y los símbolos, las metáforas y los mapeos, y las prácticas y persuasiones del gobierno y el Estado; tal autoridad estructuraba crucialmente los imaginarios y las empresas de sectas y subalternos, castas y comunidades. Puesta de un modo simple, mi investigación se convirtió en una óptica y un señalamiento hacia la formidable participación y la interpenetración crítica de los emblemas del Estado, o poder gubernamental, y las formas de vida subalterna y en comunidad. En las tradiciones dominantes en la antropología y la historia del Sur de Asia precisamente se habían dejado de lado esas problemáticas. Lo que se ponía en juego eran los procedimientos de espacialización del tiempo y de temporalización del espacio que servían para separar lo subalterno del Estado, la comunidad de la historia, la tradición de la modernidad y la emoción de la razón como si formaran espacios distintos mediante la suposición de una temporalidad exclusiva. Por supuesto, nada de esto me parecía una revelación brillante. Más bien, estas intuiciones se desenvolvían poco a poco, parte a parte.

De hecho, muchas de estas cuestiones se aclararon poco a poco cuando entré al Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México a mediados de los noventa. A partir de entonces, me percaté de que los mundos de América Latina, Asia y África pasaban por filtros de espacio

⁶ Admito no considerar en absoluto al espacio de manera crítica ni las ideas que flotaban en el aire, excepto por Bordieu.

y tiempo muy particulares y algo peculiares. Esto se comprobaba en las arenas cotidianas y en los espacios académicos. Con una América Latina mestiza que se balanceaba inciertamente aunque con prontitud en la semejanza con un Occidente moderno cosificado; la otredad temporal y social y la diferencia espacio-cultural de Asia y África, trabajadas en conjunto, significaban una marca encantadora, *algo bello*; pero su “pobre desarrollo” político y económico, que implicaba un retraso temporal, también constituía un retraso histórico, una distinción espacial, una falta de modernidad y una inferioridad social tangible, *algo feo*.⁷ Al pensar estas distinciones espacio-temporales, empecé una serie de escritos fundamentales sobre (y hechos desde) el sur del río Grande; al buscar la yuxtaposición y la conexión de las ideas críticas sobre América Latina y sobre el Sur de Asia y al elaborar nuevas investigaciones sobre las conversiones coloniales y el arte subalterno, ¿qué creen que sucedió? Esto es lo que pasó: las relaciones entre modernidad, historia y antropología —alrededor de la Ilustración y el imperio, la razón y la raza, y las colonias (establecidas y no establecidas) y las naciones (nuevas y antiguas)— surgieron como zonas de conversación pertinentes.

Como indiqué antes, las conversaciones entre antropología e historia suelen concebir a éstas como dos disciplinas distintas. Pero las problemáticas comunes a la historia y la antropología son, en no menor medida, producto de suposiciones comunes y rechazos mutuos que tienen raíces profundas y amplias implicaciones fundadas en los mundos de la modernidad. Por un lado, ni el tiempo ni la temporalidad son prerrogativas exclusivas del historiador, pues ambas encuentran una diversidad de configuraciones en la práctica antropológica. De hecho, la etnografía ha logrado expandir la naturaleza del tiempo y la temporalidad, que se daba por sentada. No obstante, la etnografía también ha segregado estas categorías hacia los distintos dominios del mito y de la modernidad, imbuyendo a las primeras de una significación estática. Por otro lado, es posible que los conceptos de cultura y tradición hayan reforzado a la antropología, pero al mismo tiempo también han estado presentes de modos variados, y de modo especial, en los trabajos escritos de historia como nociones recibidas y como dispositivos de comprensión y explicación

⁷ En español en el original. (N. de la trad.)



dados. Al funcionar como términos cómodos para las narrativas históricas, la cultura y la tradición han traído consigo connotaciones en disputa a través de algunas proyecciones particulares de la acción histórica. Estos problemas merecen un análisis más detallado que incluya un examen de los principios de apoyo recíprocos entre historia y antropología. En esta presentación, me enfocaré, primero, en las cuestiones del tiempo y en los problemas de la cultura antes de voltear brevemente hacia ciertas divergencias sobre la antropología histórica. Esto enfatiza que mi esfuerzo se centrará en discutir las formas del conocimiento moderno sobre la antropología y la historia que señalen los atributos cruciales de los procedimientos de la modernidad, especialmente sus articulaciones antinómicas de tiempo-espacio que refuerzan los temas disciplinarios.

Desde hace mucho tiempo, los presupuestos antropológicos han mostrado una variedad de posturas hacia los problemas de la temporalidad y la historia, mismas que van desde una indiferencia voluntaria y una omisión incómoda hasta ambivalencias formativas y contradicciones constitutivas. No obstante, el concepto mismo del tiempo nunca ha estado ausente en tales comprensiones. Actualmente hay un reconocimiento generalizado de la violencia epistémica que participó en el nacimiento y el desarrollo de la antropología moderna; ahí se habrían de encontrar secuencias temporales, basadas en los principios evolutivos y presupuestos raciales, que proyectaban etapas jerárquicas en el desarrollo de las civilizaciones, las sociedades y los pueblos. Al mismo tiempo, es importante preguntarse si tal mapeo evolutivo (de orden jerárquico) de las culturas y sociedades —mismos que versan sobre lo “salvaje” y lo “primitivo”— fue extirpado de los programas de estudio con el surgimiento de la antropología “científica” basada en el trabajo de campo, durante la primera mitad del siglo XX.

Primero que nada, la aparente ruptura de la antropología funcionalista y la estructural-funcionalista, con los principios evolucionistas (difusión-istas) en razón de sus procedimientos especulativos, tuvo consecuencias más profundas. En no menor medida, esto implicaba un recelo hacia un cuestionamiento sobre la historia como tal al interior de la disciplina antropológica.⁸ Así, la práctica de la antropología podía proceder

⁸ Distingo entre “funcionalismo” (de Malinowski) y “funcionalismo estructural” (de Radcliffe-Brown) como procedimientos analíticos, pero también considero en conjunto las orientaciones

diferenciándose de los trabajos de historia. Como segundo punto, estas tendencias se conjugaban con la influencia de la sociología durkheimiana en la formación de las ideas estructural-funcionalistas. Tales conjunciones condujeron hacia las presuposiciones comunes de que los arreglos sociales⁹ resultaban más fácilmente comprensibles al ser abstraídos de sus transformaciones históricas. Este pensamiento produjo y se basó en oposiciones analíticas entre “sincronía” y “diacronía” o entre lo “estático” y lo “dinámico”; en cada uno de estos pares, el primer término resultaba privilegiado sobre el segundo cuando se trataba del objeto de la antropología. En tercer lugar, estos énfasis estaban ligados, a su vez, a predilecciones antropológicas generalizadas por la búsqueda de continuidad y consenso, más que de cambio y conflicto, dentro de las sociedades estudiadas. En cuarto lugar, la ambivalencia hacia las dimensiones temporales de la estructura y la cultura al interior de la antropología estaba implícitamente fundada en las amplias diferencias entre las sociedades occidentales basadas en la historia y la razón, por un lado, y culturas no occidentales, sostenidas por el mito y el rito, por el otro.¹⁰ En quinto lugar, esto llevó a forjar la idea tendenciosa de una “tradición” perenne mediante presuposiciones sobre un “presente etnográfico” duradero. Como sexto punto, tales presunciones intrusivas siempre han separado puntualmente el tiempo dinámico de la sociedad del etnógrafo de la temporalidad estática de los objetos antropológicos.¹¹ En séptimo y último lugar, en algunas orientaciones

que estas tradiciones comparten hacia la temporalidad en la práctica antropológica. Véanse B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Adventures in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Londres, Routledge, 1922; A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, Glencoe, Free Press, 1952; S. N. Eisenstadt, “Functionalist Analysis in Anthropology and Sociology: An Interpretive Essay”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 19, 1990, pp. 243-244; A. Kuper, *Anthropologists and Anthropology: The British School 1922-1972*, Londres, Allen Lane, 1973, pp. 92-109; J. Vincent, *Anthropology and Politics: Visions, Traditions and Trends*, Tucson, University of Arizona Press, 1990, pp. 155-171, y G. Stocking, Jr., *After Tylor: British Social Anthropology 1888-1951*, Madison, University of Wisconsin Press, 1995, pp. 233-441.

⁹ *Societal*, que apunta hacia una relación de fuerzas o poder al interior de la sociedad, frente a *social*, que apunta hacia una relación de iguales o, por lo menos, más equilibrada.

¹⁰ Esta discusión trae a cuento otros argumentos encontrados en gran variedad de compromisos críticos con los análisis funcionalistas —por lo menos desde la década de los cincuenta. Más que proveer numerosas citas, baste decir que mis críticas serían ampliamente aceptadas por la antropología crítica hoy en día.

¹¹ Tanto el trabajo antropológico como el histórico pueden marcar una separación tan definitiva entre el principalmente dinámico tiempo antropológico de los sujetos de Occidente y la relati-

etnográficas muy generalizadas, el cambio y la transformación llegan a las estructuras nativas en formas exógenas.

Todos estos puntos tienen sus ramificaciones críticas. Johannes Fabian ha señalado las formas repetitivas en las que la investigación antropológica ha considerado a su objeto de estudio como lo “irremediamente otro” a través de medidas que recurren a la temporalidad: el objeto etnográfico niega la “coetaneidad del tiempo” con el instante del sujeto antropológico.¹² En otras palabras, el sujeto (que observa) y el objeto (que es observado) están precisamente separados por el tiempo de modo tal que ambos viven en “temporalidades distintas”: el tiempo histórico del primero siempre adelante del tiempo mítico del segundo. Así, esta división temporal se ha traducido en que tanto los objetos antropológicos como la práctica etnográfica han emergido como algo que está afuera del tiempo, aunque de maneras ambivalentes y disyuntivas. Por un lado, las dimensiones temporales de los trabajos antropológicos se han borrado por la superposición tanto del presupuesto tiempo del sujeto moderno como del tiempo objetivo del conocimiento científico. Por otro, la temporalidad de los Otros de la antropología —su tiempo/intemporalidad— sólo podía surgir como algo externo y atrasado respecto al tiempo de la escritura etnográfica.¹³ Todo esto ha definido el “lugar del salvaje” y el “nicho nativo” de la antropología como conceptos constitutivos de esta disciplina.¹⁴ Lejos de ser espectros del pasado ahora desvanecidos por los análisis críticos, los resultados de estos entendimientos siguen con nosotros —en la India y en

vamente temporalidad estática de los pueblos no occidentales. Por ejemplo, para abordar el tema de la importancia crítica de las declaraciones de Cohn para la formación histórica, véase H. Medick, “Missionaries in the Rowboat? Ethnological Ways of Knowing as a Challenge to Social History”, *The History of Everyday Life: Reconstructing Historical Experiences and Ways of Life*, Princeton, Princeton University Press, 1995, pp. 41-71.

12 J. Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983. Véase también J. Comaroff y J. Comaroff, *op. cit.*; y N. Thomas, *Out of Time: History and Evolution in Anthropological Discourse*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996.

13 Aquí me extiendo y me comprometo con los argumentos críticos de J. Fabian, *op. cit.*

14 Sobre la noción del “lugar silvestre” de la antropología, véase M. R. Trouillot, “Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of the Otherness”, *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, c. 1991, pp. 17-44. Sobre el “nicho nativo” de esta disciplina, véase S. Dube, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, 2004.

México, en el Sur de Asia y en América Latina— ampliamente diseminados en los terrenos cotidianos de académicos, sujetos, ciudadanos y Estados.

Por supuesto, nada de esto niega que tales esquemas hayan encontrado controversias y excepciones al interior de la antropología (y la historia). He explorado estos temas en otros trabajos, y ahora los dejo aquí para la discusión. El punto principal es éste: que las presuposiciones constitutivas y los procedimientos concernientes a lo temporal y lo espacial al interior de las disciplinas no son, pues, puramente disciplinarios. Más bien, estas presuposiciones sugieren proyecciones “metageográficas”. Al acudir al tiempo y al espacio, tales proyecciones se basan en visiones desarrollistas de la historia que son académicas y cotidianas, eruditas y del día a día. Con autoridad, aunque ambiguas, estas visiones moldean mundos sociales en terrenos encantados por la tradición y en dominios desencantados por la modernidad.

Así, está en juego nada menos que el orden jerárquico del tiempo y el espacio como parte de una interacción a muchos niveles entre conocimiento moderno, entendimientos antropológicos, planos históricos y sus configuraciones cotidianas. En conjunto, nos encontramos cara a cara, ¿con qué? Repito: con un tiempo jerárquico singular y con espacios antinómicos divididos. Piensen en la forma en la que los patrones de la historia y los diseños culturales han sido comprendidos en el pasado y el presente, mediante imponentes oposiciones entre comunidades estáticas encantadas y sociedades modernas dinámicas. Éstas constituyen los encantamientos y oposiciones de la modernidad, mismos que han desempeñado un papel realmente importante en el mapeo y el molde de los mundos sociales.

Al afirmar esto, soy consciente de las tendencias opuestas que se han presentado durante la formación del conocimiento moderno. Estas orientaciones controversiales se han descrito como racionalismo e historicismo, de lo analítico y lo hermenéutico, lo progresista y lo romántico. Resulta crucial localizar la frecuente combinación, en la práctica, de estas tendencias para rastrear las contradicciones y polémicas y las ambivalencias y los excesos del conocimiento(s) moderno(s). En conjunto, estas expresiones simultáneas revelan que los términos de la modernidad han estado asiduamente conectados, pero que también están desarticulados con ellos mismos. Una vez anotadas estas cuestiones para su discusión, permítanme continuar con los problemas de la historia.

Antes señalé que, del mismo modo que el tiempo y la temporalidad se han presentado de formas distintas en el corazón de la antropología, también los trabajos de historia han involucrado presupuestos sobre la cultura y la tradición. Así, como la antropología, la labor histórica ha estado profundamente moldeada por las oposiciones jerárquicas de modernidad, aun cuando ella misma ha señalado seriamente las problemáticas y las contradicciones del conocimiento moderno.

Primero que nada, los procesos de institucionalización de la disciplina histórica en el mundo euroamericano en el siglo XIX —tanto como sus antecedentes significativos— implicaban que la labor histórica emergió portando la bandera de la nación. La disciplina de la historia no sólo se mostraba frecuentemente, interminablemente y etnocéntricamente mirando hacia sí misma, sino que estaba moldeada por agudas distinciones entre los pueblos y las naciones civilizadas y retrasadas. Segundo, de esto se desprendía que, en los terrenos occidentales de discusión, los relativamente escasos recuentos históricos que trataban sobre territorios distantes, generalmente coloniales, a menudo presentaban tales pasados como notas al pie y apéndices a la historia de Europa. Tercero, estas historias, comprendidas desde los países colonizados y las naciones recientemente independientes, eran a su vez pensadas a imagen de un Occidente progresista, aunque al mismo tiempo se reservaban las jerarquías y oposiciones de una modernidad exclusiva para sus propios propósitos.¹⁵ El cuarto y último asunto es que algunas vertientes importantes de la labor histórica podrían expresar impulsos hermenéuticos, historicistas o contrailustrados, pero su relación con una modernidad occidental jerárquica y exclusiva era un arma de dos filos. Tales historias articulaban de forma importante las nociones de cultura, de tradición, de *volk* (*folk* o pueblo), y generalmente la de nación, hacia un cuestionamiento crítico de la razón engrandecida que ellas mismas consideraban como el *leitmotiv* de la Ilustración.

¹⁵ Sobre este tema, véase D. Chakrabarty, “Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for ‘Indian’ Pasts?”, *Representations*, no. 37, 1992, pp. 1-26; F. Cooper, “Conflict and Connection: Rethinking Colonial African History”, *American Historical Review*, vol. 99, no. 5, 1994, pp. 1516-1545, y S. Sarkar, *Writing Social History*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1997, pp. 30-42. Véase también, G. Prakash, “Subaltern Studies as Postcolonial Criticism”, *American Historical Review*, vol. 99, 1994, pp. 1475-1494. Aunque con excepciones, los trabajos de Cooper y Sarkar apoyan mis declaraciones.

Por otra parte, tales articulaciones de tendencias hermenéuticas, historicistas y contrailustradas no pudieron escapar por sí mismas de los esquemas desarrollistas de una historia de cierta forma singular y centrada en Europa.

Esto me trae de vuelta hacia la antropología histórica. Gran parte del énfasis que he hecho hasta ahora ha surgido de las mismas expresiones críticas de la historia, la antropología y la antropología histórica comprendidas de un modo lato. Me gustaría trazar tres fases distintas del surgimiento de la antropología histórica. La primera de ellas duró desde mediados de los setenta hasta finales de los ochenta. Configurada por los renovados acentos en la práctica y el proceso, preocupada por los sujetos actuantes y la dominación social y algunas veces influida por la política económica marxista, esta etapa conoció la publicación de los trabajos de, por ejemplo, June Nash, Michael Taussig, Renato Rosaldo, David Warren Sabean y Nicholas Dirks. Al tiempo que Bernard Cohn seguía con su trabajo previo, incluso Marshall Sahlins recurrió al archivo en *Islands of History*. Éstos son únicamente breves ejemplos ilustrativos. Trabajos como el de Jean Comaroff en *Body of Power, Spirit of Resistance*, y el libro de Taussig, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*, se pueden considerar una especie de puente entre la primera y una segunda etapa.

En esta segunda fase, los acentos puestos sobre el proceso y la práctica, el sujeto y la agencia, se complementaban con nuevas consideraciones sobre la interacción entre cultura y poder, especialmente como se destacaba en el trabajo de Michel Foucault. En esta etapa también se habrían de encontrar conversaciones cruciales de la antropología, la historia y la antropología histórica con las perspectivas poscoloniales, los estudios subalternos y la teoría crítica, entre otras orientaciones. Ahora bien, las culturas coloniales, el evangelismo imperial, las naciones y los nacionalismos, y las comunidades y sus historias fueron examinadas críticamente por incorporar una autoridad que implicaba autoridad como alteridad y significado y como poder. Algunos ejemplos, entre muchos, sobre este tema incluyen: de la primera generación, *Of Revelation and Revolution* de John y Jean Comaroff; Joanne Rappaport escribió *Cumbe Reborn*, y Frederick Cooper y Ann Stoler editaron *Tensions of Empire*; de una generación más joven tenemos *The Nation's Tortured Body*, escrito por Brian Axel; *Hybrid Histories*, de Ajay Skaria, y mi propio *Untouchable Pasts*.

La actual y tercera etapa, que puede considerarse que empezó durante los primeros años del siglo XXI, trabaja sobre la base del énfasis que se ha puesto en la antropología histórica. Al mismo tiempo, ahora hallamos una reflexividad crítica sobre las historias y las antropologías de las disciplinas mismas, así como un sutil involucramiento con la teoría social y la filosofía política. Así, por ejemplo, encontramos estudios religiosos que, más que recuentos de creencias lejanas, son movimientos hacia etnografías del cristianismo que resultan igualmente antropologías de lo secular. De hecho, más que darles una lista de los trabajos que han marcado esta tercera etapa, voy a decir que si las academias mexicana e india emprendieran, a su manera, los retos marcados por la antropología histórica, podría haber muchas ganancias cruciales. Y es que no sólo están en juego los nuevos estudios sobre el imperio y la nación, la modernidad y el neoliberalismo, fronteras y diásporas,¹⁶ política y religión, culturas públicas y ansiedades gubernamentales. Más bien, están en juego los presupuestos sobre cómo los regímenes modernos del Estado, la nación y la burocracia han dado forma a las disciplinas, incluyendo la historia, la antropología y la antropología histórica. En otras palabras, actualmente está en juego el porqué y el cómo los archivos, los campos y las disciplinas se organizan de tal o cual modo, es decir, está en juego su naturaleza misma. Según mi entendimiento, la antropología histórica puede hacer que nos detengamos a preguntarnos: ¿acaso la antropología contemporánea no debería apartarse de la diferencia interminablemente postergada de una tradición recursiva para convertirse en el estudio de los temas de la modernidad, mismos que incluyen a los sujetos modernos?; ¿acaso la historia crítica no debería alejarse de la misitudad rutinaria del sujeto moderno para, en su lugar, explorar la presencia de temporalidades heterogéneas pero coetáneas en los mundos de la modernidad y en muchos otros?; ¿qué queremos decir exactamente con “antropología” e “historia” y por qué decidimos estudiarlas?

Al final, es propio que me lleve a casa tales preguntas. Para hacerlo, debo volver la mirada hacia los principales modos en que los términos de la modernidad se han discutido en América Latina. Mi apuesta es por destacar los lineamientos de una academia en la que actualmente circulan mis deliberaciones. Una descripción breve, más que un recuento exhaustivo.

¹⁶ En español en el original. (N. de la trad.)

Considerado tanto un paso existencial como analítico, tal movimiento está fundado en esta apuesta particular. Aunque es importante que aprendamos algo sobre la India, tal como lo anuncia este evento, también hay otros Méxicos y otras Américas Latinas en una academia crítica. Estos terrenos tienen mucho que dar, especialmente ahora que las disciplinas y la modernidad en América Latina se han encontrado a menudo en senderos ya dados, de tal forma que se vuelcan sobre sí mismas. En otras palabras, y desde Merleau-Ponty, pregunto: ¿dónde estamos?, ¿qué tiempo es éste?

Los indicios de la modernidad han perseguido por mucho tiempo a América Latina, generalmente reflejando los fantasmas de una Europa cosificada aunque tangible. Frecuentemente, esta región se ha proyectado, incierta pero prontamente, como parte del mundo occidental, aunque con ciertas carencias específicas y dentro de límites particulares. Todo esto es un resultado de los mapeos¹⁷ dominantes y de las “metageografías” autoritarias que han separado al mundo entre el Occidente y el Oriente, reforzados por discursos de orientalismo y occidentalismo, formidablemente presentes en la estética y en la expresión cotidiana (y aquí me viene a la mente Octavio Paz).

Ahora bien, en América Latina, como en muchas partes del mundo, los planos dominantes de lo contemporáneo descansan sobre el decreto moderno que dicta que la modernidad ya ocurrió en algún otro lugar. Si esto ha generado entre los latinoamericanos modernos ansiedad por considerarse poco originales, también los ha llevado a una variedad de búsquedas en pos de una idea nacional de lo moderno, el modernismo y la modernidad como algo dispuesto entre Occidente y el resto.¹⁸ (No es para sorprenderse el hecho de que los discursos y las representaciones “indigenistas” y “primitivistas” hayan desempeñado un papel crucial aquí.) En el México de inicios y mediados del siglo XX, por ejemplo, sólo necesitamos pensar la vida y la obra de no sólo Diego Rivera y Frida Kahlo, sino también de “los Contemporáneos” como Jorge Cuesta y Salvador Novo (y, poco después, del “Grupo Hiperión”). La cuestión es que las discusiones sobre el modernismo —en sus políticas y estéticas simultáneamente republicanas y auto-

¹⁷ *Mappings*, en el original, que refiere, al mismo tiempo, a la elaboración cartográfica y al análisis intelectual de las categorías de una cosa. (N. de la trad.)

¹⁸ “Between the West and the Rest”, en el original. (N. de la trad.)



ritarias, y en sus avatares gubernamentales y cotidianos— han dado a luz uno de los más aceptados entendimientos sobre las narrativas de la modernidad en América Latina (desde Ángel Rama hasta Doris Sommer, Ramos Otero o Jean Franco). Esta tendencia continúa en el presente (como la han desmenuzado Tracey Hedrick y González Echeverría). Es, entonces, contra este fondo teórico que necesitamos considerar tres amplios escenarios de discusiones recientes sobre la modernidad en América Latina, que han cuestionado las polaridades simplistas entre los modernismos prolíficos y la deficiente modernización de la región, tal como lo han expresado autores influyentes (como Paz y Cabruja). Al hacerlo, enfatizamos que las distinciones e incluso las superposiciones entre modernidad, modernización y modernismo son reveladoras: la idea desarrollista de una superación del pasado es central en estos imaginarios modernos —de naturaleza académica y cotidiana, así como de sus expresiones entrelazadas. Al mismo tiempo, tal segregación del pasado y el presente, aunque se asuma como algo principalmente temporal, incorpora profundos atributos espaciales. Así, la presunción de una historia homogénea que mantiene su lugar hace posible que un Occidente imaginario pero palpable —su trayectoria temporal singular funciona en conjunto con su locación espacial exclusiva— se convierta en el horizonte para el presente y la posteridad de otras culturas, que se conciben según su capacidad, o la falta de ella, para alcanzar su destino. No obstante, las rupturas históricas insinúan nudos tenaces que atan irreduciblemente una y otra vez a lo temporal y lo espacial. Con esto quiero decir que los lugares/tiempos anteriores, a la vez anacrónicos y completamente coetáneos, aparecen mezclados con etapas y espacios contemporáneos, indicando, así, los desgastes, imbricaciones y texturas del pasado y el presente, de lo espacial y lo temporal. Pero permítanme regresar a las tres tendencias que he mencionado antes.

Primero, al considerar la relación entre imperio y modernidad, las cuestiones sobre el colonialismo han sido frecuentemente colocadas, en los estudios hechos en América Latina, como pertenecientes a un pasado distante y borroso que también se presenta, sin embargo, de modos más amables: por ejemplo, Coyoacán, la colonia (el barrio) en que vivimos es “muy colonial”.¹⁹ Contra estas disposiciones dominantes, un importante

¹⁹ En español en el original. (N. de la trad.)

cuerpo de pensamiento crítico sobre América Latina (desde Enrique Dussel hasta Aníbal Quijano y Walter Dignolo) se enfoca hoy en los esquemas subterráneos y las agitadas apariciones de lo moderno y lo colonial. En otras palabras, la obra de estos autores considera críticamente el lugar y la presencia de las estipulaciones coloniales del conocimiento-poder dentro de las provisiones modernas del poder-conocimiento. En consecuencia, tales movimientos han hecho que la modernidad se vea reflejada como un proyecto profundamente ideológico y un aparato primario de dominación —en el pasado y en el presente, hoy aquí y mañana allí— con la promesa de una redención mesiánica como la única posibilidad de posteridad.

Segundo, en años recientes, la noción de la “magia de lo moderno” ha encontrado articulaciones interesantes, especialmente en la antropología crítica y en los estudios culturales, mismos que incluyen a América Latina. Una influencia importante para ello ha sido la traída por las ideas de Marx sobre el fetichismo de la mercancía y el capital y la magia de los mercados y el dinero. En el pasado, la labor analítica subsumía tales sugerencias marxistas a los énfasis relacionados con la cosificación y la alienación (por ejemplo, el trabajo temprano de Michael Taussig). Pero escritos más recientes registran la interacción entre lo mágico y lo moderno como constituyentes críticos de mundos sociales. De esta forma, el trabajo intelectual producido en América Latina y en el Caribe ha dotado de nuevos sentidos a las discusiones sobre la magia y la locura del capitalismo y el colonialismo (desde Taussig hasta Richard Price) y a aquéllas sobre el fetiche y la cosificación del Estado y la nación (especialmente Fernando Coronil). En este tenor, ejercicios similares (Taussig, nuevamente) se han movido hacia la simultánea evocación y deformación del poder, apuntando hacia el carácter sagrado de la soberanía, para volver a encantar a la modernidad a través de la representación surrealista y la teoría extática.

Tercero y último, una gran variedad de trabajos sobre América Latina (y el Caribe) han explorado imaginativamente tanto temas importantes de modernidad como sus márgenes. Estas cuestiones se han visto desde varios ángulos en los programas académicos de la región: desde discusiones sobre la arquitectura y la construcción a través de las políticas populares y agrícolas (el trabajo de Florencia Mallon, Steve Stern y Mark Thurner), espacio y territorialidad (Ana María Alonso), cultura y consumo (George Yúdice), hasta representación y subalternidad (los trabajos de John Beverly, Ileana Rodríguez, José Rabasa, Roger Bartra, Andrés Guerrero y Gareth William).



Al mismo tiempo, mi argumento se relaciona con el trabajo que ha abordado de manera explícita términos contemporáneos e históricos, texturas y transformaciones de la modernidad. En este terreno, las exploraciones han variado desde consideraciones influyentes sobre las coordenadas heterotemporales del tiempo-espacio nacional (especialmente el trabajo de Néstor García Canclini) hasta las que consideran la articulación mutua de la modernidad y la nación (Claudio Lomnitz, Mauricio Tenorio-Trillo, Josefina Saldaña-Portillo y Mark Overmyer-Velázquez). Estas consideraciones han abordado, también, las problemáticas de la piedad, la intimidad, la incorporación y la imagen desde los regímenes entrelazados de la modernidad y la religión (Rebecca Lester y “blade-runner” Gruzinski); también han trabajado con la modernidad en sus formaciones barrocas y sus configuraciones vernáculas (Bolívar Echeverría, Joanne Rappaport y Michel-Rolph Trouillot); finalmente, y de manera crucial, se han pensado las serias contradicciones y polémicas de la modernidad (Peter Redfield y David Scott).

Vistas en su conjunto, aquí se mencionan trabajos que se enfocan en diferentes articulaciones de la modernidad (entendida como una entidad históricamente fundada y/o culturalmente expresada) que cuestionan *a priori* las proyecciones y los formalismos sociológicos que fundan esta categoría-entidad. Ciertamente no es sólo en América Latina, o en cualquier otro lugar, que encontramos formaciones y elaboraciones de la modernidad que podemos ver como procesos (contradictorios y contingentes) de cultura y poder, o como historias accidentadas y en disputa sobre el sentido y el dominio. También se trata de que todo esto nos plantea nuevos retos y hace dar un nuevo giro a la antropología y a la historia. Las conversaciones imaginativas entre las perspectivas críticas sobre la India y México, el Sur de Asia y América Latina, aún tienen mucho que ofrecer. Pero tenemos que aprender a mirar y mirar para aprender.

Referencias

Artículos

Axel, B. K., “Introduction: Historical Anthropology and its Vicissitudes”, *From the Margins: Historical Anthropology and its Futures*, Durham, Duke University Press, 2002.



- Chakrabarty, D., "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for 'Indian' Pasts?", *Representations*, no. 37, 1992, pp. 1-26.
- Cooper, F., "Conflict and Connection: Rethinking Colonial African History", *American Historical Review*, vol. 99, no. 5, 1994, pp. 1516-1545.
- Eisenstadt, S. N., "Functionalist Analysis in Anthropology and Sociology: An Interpretive Essay", *Annual Review of Anthropology*, vol. 19, 1990, pp. 243-260.
- Faubion, J. D., "History in Anthropology", *Annual Review of Anthropology*, vol. 22, 1993, pp. 35-54.
- Kelly, J. y M. Kaplan, "History, Structure and Ritual", *Annual Review of Anthropology*, vol. 19, 1990, pp. 119-150.
- Krech III, S., "The State of Ethnohistory", *Annual Review of Anthropology*, vol. 20, 1991, pp. 345-375.
- Mathur, S., "History and Anthropology in South Asia: Rethinking the Archive", *Annual Review of Anthropology*, vol. 29, 2000, pp. 89-106.
- Medick, H., "Missionaries in the Rowboat? Ethnological Ways of Knowing as a Challenge to Social History", *The History of Everyday Life: Reconstructing Historical Experiences and Ways of Life*, Princeton, Princeton University Press, 1995, pp. 41-71.
- Pels, P., "The Anthropology of Colonialism: Culture, History and the Emergence of Western Governmentality", *Annual Review of Anthropology*, vol. 26, 1997, pp. 163-183.
- Prakash, G., "Subaltern Studies as Postcolonial Criticism", *American Historical Review*, vol. 99, 1994, pp. 1475-1494.
- Stoler, A. L. y F. Cooper, "Between Metropole and Colony: Rethinking a Research Agenda", *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press, 1997, pp. 1-56.
- Trouillot, M. R., "Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of the Otherness", *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, c. 1991, pp. 17-44.

Libros

- Comaroff, J. y J. Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview Press, 1992.
- Dube, S., *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, 2004.
- Fabian, J., *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983.



- Kuper, A., *Anthropologists and Anthropology: The British School 1922-1972*, Londres, Allen Lane, 1973.
- Malinowski, B., *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Adventures in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Londres, Routledge, 1922.
- Radcliffe-Brown, A. R., *Structure and Function in Primitive Society*, Glencoe, Free Press, 1952.
- Sarkar, S., *Writing Social History*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1997.
- Stocking, G. Jr., *After Tylor: British Social Anthropology 1888-1951*, Madison, University of Wisconsin Press, 1995.
- Thomas, N., *Out of Time: History and Evolution in Anthropological Discourse*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996.
- Vincent, J., *Anthropology and Politics: Visions, Traditions and Trends*, Tucson, University of Arizona Press, 1990.