

De la crono-ontología a la historicidad nativa: un diálogo entre la Historia del Tiempo Presente y la Historia Indígena

 /tempoeargumento

 @tempoeargumento

 @tempoeargumento

 **Manuel Fontenla**

Universidad Nacional de Catamarca
San Fernando del Valle de Catamarca – ARGENTINA
unca-ar.academia.edu/ManuelFontenla
mfontenla@huma.unca.edu.ar
 orcid.org/0009-0005-6658-5042

Editores Responsables (Invitados):

Rogério Rosa Rodrigues
Universidade do Estado de Santa Catarina
orcid.org/0000-0002-5189-7095

João Paulo Avelãs Nunes
Universidade de Coimbra
orcid.org/0000-0003-0419-9179

 <http://dx.doi.org/10.5965/2175180317462025e0101>

Recibido: 30/08/2025
Aprobado: 15/12/2025

De la crono-ontología a la historicidad nativa: un diálogo entre la Historia del Tiempo Presente y la Historia Indígena

Resumen

Este artículo propone un diálogo teórico entre dos perspectivas históricas actuales que se focalizan en abordar aspectos epistémicos, políticos y ontológicos de la temporalidad y la historicidad. Se trata, por un lado, de la Historia del Tiempo Presente y, por el otro, de la Historia Indígena. El diálogo se asienta primero, en una serie de desplazamientos y críticas que se conceptualizan bajo la noción de “crono-ontología”, y luego, en un segundo momento, se recorren dos investigaciones específicas sobre historicidad en el mundo andino. Finalmente, se reflexiona sobre los puntos en común que habilitan un diálogo crítico y productivo que sea útil para las discusiones conceptuales y políticas sobre la memoria local en ambas perspectivas históricas.

Palabras clave: régimen de historicidad nativo; temporalidad; memoria andina; crono-ontología.

From chrono-ontology to native historicity: a dialogue between History of the Present Time and Indigenous History

Abstract

This article proposes a theoretical dialogue between two current historical perspectives that focus on addressing epistemic, political, and ontological aspects of temporality and historicity. This is, on the one hand, History of the Present Time and, on the other hand, Indigenous History. The dialogue is firstly based on a series of shifts and pieces of criticism conceptualized under the notion of ‘chrono-ontology,’ and then, in a second moment, two specific inquiries on historicity in the Andean world are addressed. Finally, it thinks through the commonalities enabling a critical and productive dialogue that is useful for conceptual and political discussions on local memory from both historical perspectives.

Key Words: native historicity regime; temporality; Andean memory; chrono-ontology.

Da crono-ontologia à historicidade nativa: um diálogo entre a História do Tempo Presente e a História Indígena

Resumo

Este artigo propõe um diálogo teórico entre duas perspectivas históricas atuais que se concentram em abordar aspectos epistêmicos, políticos e ontológicos da temporalidade e da historicidade. Trata-se, por um lado, da História do Tempo Presente e, por outro, da História Indígena. O diálogo se baseia, inicialmente, em uma série de mudanças e críticas concebidas sob a noção de “crono-ontologia” e, em seguida, abordam-se duas questões específicas sobre a historicidade no mundo andino. Por fim, reflete-se sobre os pontos em comum que possibilitam um diálogo crítico e produtivo, útil para discussões conceituais e políticas sobre a memória local a partir de ambas as perspectivas históricas.

Palavras-chave: regime de historicidade nativa; temporalidade; memória andina; crono-ontologia.

Introducción

Escribo este artículo mientras transito una estancia académica en la Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC), en el Programa de Postgrado en Historia (PPGH), específicamente en el área de Historia del Tiempo Presente. Por lo tanto, pienso las ideas aquí presentadas como un verdadero ejercicio de conversación académica. Una conversación con las temáticas de la revista *Tempo e Argumento* y con los investigadores que aquí se desempeñan. Explicitar este punto es muy importante, ya que este artículo dialógico sobre Historia Indígena e Historia del Tiempo Presente sería muy distinto si lo hubiese escrito para una revista académica de Perú, Bolivia o Ecuador, donde la tradición de discusión sobre Historia Indígena andina tiene una larga y asentada trayectoria. En cambio, al situar este trabajo en la discusión académica brasileña, específicamente en la línea de la Historia del Tiempo Presente, considero más fructífero detenerme en algunos aspectos teóricos y relegar cuestiones específicas de carácter histórico. En otras palabras, me focalizo en las polémicas epistémico-políticas sobre la temporalidad-historicidad, y no tanto, sobre el eje de la historiografía andina. Hecha esta aclaración, en las líneas que siguen propongo dos ejercicios reflexivos.

En un primer momento recupero algunos de los desplazamientos epistémico-políticos que propone la Historia del Tiempo Presente sobre problemáticas de la temporalidad, la narrativa y el acontecimiento. En un segundo momento analizo dos investigaciones en las que se proponen distintas maneras de construir la noción de *régimen de historicidad nativo* para diferentes análisis del pasado indígena. Finalmente, reflexiono sobre los puntos en común que habilitan un diálogo crítico y productivo que sea útil tanto para la Historia Indígena como para la Historia del Tiempo Presente entre las dos dimensiones analizadas.

Argentina *fue y es* un país dominado por un sentido común racista, europeísta y anti-indígena, en un contexto de desconocimiento y rechazo a la realidad y al pasado indígena de la vasta mayoría de un territorio que, a su vez, *fue y es* poblado por una gran cantidad y diversidad de pueblos y naciones

indígenas, como Guaraníes, Mapuche, Huarpes, Tehuelches, Diaguitas, Kollas, Calchaquíes, Qom, Atacameñas, Wichi y Avá, para nombrar apenas algunas.

En este contexto y como señala el historiador Raúl Mandrini (2013, p. 20), reconocido investigador¹ en Historia Indígena, “el estudio de las sociedades originarias no fue, ni es todavía, un terreno que, en general, interese a los historiadores”. Las razones de este desinterés se conectan con la visión hegemónica de los pueblos indígenas como “pueblos del pasado, ya desaparecidos”, visión que tuvo como consecuencia que “los historiadores se desentendieron del análisis de la sociedad indígena dejando su estudio en manos de arqueólogos, etnólogos, y antropólogos” (Mandrini, 2013, p. 20). En las últimas décadas, este diagnóstico ha mejorado notablemente, con nuevas investigaciones y publicaciones sobre el pasado indígena, no obstante, no sería erróneo afirmar que la Historia Indígena sigue siendo casi por definición la historia precolonial; una temática alejada de los estudios históricos y del debate historiográfico actual. Bastaría una rápida encuesta en cualquier aula de grado o posgrado, para notar que el sentido hegemónico de una Historia Indígena remite a las “grandes civilizaciones” precoloniales: Maya, Azteca, Inca. De acuerdo incluso a la historiografía nacional argentina, el siglo XVIII marca la “extinción” y el fin de la historia de los pueblos indígenas. Primero por el proceso de conquista material y luego por el proceso de etnogénesis blanqueador consagrado en la narrativa del mestizaje, finalizando en el proceso de formación del Estado-Nación con la ciudadanía argentina. Con este derrotero, la Historia Indígena se da por finalizada extendiendo esa cronología en el mejor de los casos hasta el siglo XIX con el genocidio² perpetrado en la “Conquista del desierto” (1878-1885).

Esta mirada coincide con la organización del conocimiento disciplinar en múltiples universidades donde, lo poco que se estudia sobre la historia de los pueblos indígenas, está recluido a las cátedras de Historia Americana que abarcan los siglos XVI, XVII y XVIII. Incluso, cuando en otras disciplinas se

¹ Director de una colección temática sobre Historia Indígena publicada por la editorial Siglo XXI (Mandrini, 2008, 2013).

² Sobre la discusión en torno al uso del concepto de genocidio para la violencia indígena véase: BAYER, Osvaldo (coord.). *Historia de la crueldad argentina: Julio Argentino Roca y el genocidio de los pueblos originarios*. Buenos Aires: Red de Investigadores en Genocidio y Política Indígena, 2010.

reconozca la presencia de sujetos, pueblos, comunidades y naciones indígenas en la actualidad, eso no implica asumir la continuidad o persistencia de “su historia”³.

En otras palabras, parecería que la Historia Indígena refiere por excelencia a un “pasado remoto y lejano”, a una historia y a sujetos sin ningún vínculo con el presente. Creo por ello (y contra ello), que la Historia del Tiempo Presente (en adelante HTP) puede ser realmente útil para reflexionar sobre algunos aspectos del pasado reciente. La hipótesis que propongo para este estudio busca demostrar que los regímenes de historicidad andinos operan en la misma dirección que la crítica onto-cronológica a la temporalidad moderna. Lo hacen introduciendo en el campo histórico, en las formas de la memoria, concepciones propiamente andinas como las de rito, mito, crianza y relacionalidad. De esta manera, por vías diferentes pero complementarias, la HTP y la historicidad andina, nos permiten construir nuevas miradas sobre el pasado indígena, al mismo tiempo que dar lugar a las formas en que actualmente los pueblos indígenas están reconstruyendo sus memorias.

Mas allá de la crono-ontología

El investigador Walderez Ramalho (2023) plantea cuales son algunos de los puntos esenciales de la HTP, tanto en sus aspectos críticos como en los propositivos. Respecto a los primeros, para Ramalho (2023), la HTP⁴ plantea una diferencia de base con la historia contemporánea y con las formas clásicas de periodización de la historia disciplinar, las cuales fundamentan la separación cronológica entre pasado y presente en una distinción ontológica irreconciliable entre ambos. Una frontera infranqueable entre esos dos dominios:

³ En mis trabajos de los últimos ocho años he intentado pensar y repensar algunos problemas en torno a la Historia Indígena en Argentina y en la provincia de Catamarca, asumiendo este doble carácter de un país con una enorme historia indígena y una constante historia académica hegemonícamente *blanqueadora* y *mestizante*. Ese trabajo ha tenido como condición de posibilidad indirecta, que las últimas tres décadas en Argentina han sido fructíferas en la producción de muchas y muy buenas investigaciones históricas, antropológicas, arqueológicas, etnográficas y filosóficas (estas últimas en menor medida) sobre los pueblos indígenas, sus cosmovisiones, culturas y pasados.

⁴ Voy a dejar de lado aquí algunas discusiones centrales que tiene el propio campo de la HTP sobre la periodización, su historia institucional, la diferencia con la Historia Contemporánea, entre otros. Todos temas ampliamente abordados en esta revista tanto como en el propio campo.

[...] la distinción ontológica entre pasado y presente se ha consolidado como un principio normativo fundamental de la ciencia histórica. La singularidad cualitativa entre las eras del pasado y del presente hace que la distancia cronológica sea un factor que no disminuye, sino que aumenta, las oportunidades de comprender una era pasada en sus propios términos, es decir, considerando su individualidad en relación con el presente (Ramalho, 2023, p. 4, nuestra traducción).

En la misma línea, la historiadora Maria Inés Mudrovcic (2019, p. 464, nuestra traducción) afirma que “una [HTP] es impensable dentro de un régimen moderno de historicidad que establece una ruptura clara entre el pasado y el presente”. De igual manera, Rosa Rodrigues (2024, p. 6, nuestra traducción), señala a través de las lecturas de Christian Delacroix (2018) y François Dosse (2012) que “la característica principal de la [HTP] es la revisión de la noción misma de tiempo histórico”.

En adelante, me referiré a esta perspectiva bajo el nombre de *crítica de la crono-ontología*. Lo importante de esta perspectiva es que partiendo de la crítica a la separación historicista y *crono-ontológica* entre pasado y presente, a estos autores les interesa desplazarlos de la discusión sobre la periodización, sobre el cuándo y con qué acontecimiento o a partir de qué año inicia la historia del “tiempo presente”; hacia lo fundamental de esta crítica que son sus implicancias epistémico-políticas. Es decir, una crítica que asume la trayectoria benjaminiana de denuncia al tiempo vacío, homogéneo, lineal y progresivo de la modernidad, para insistir, remarcar, actualizar cómo, un nuevo ejercicio de “violencia temporal” se inscribe en *la diferenciación* de los otros cuando queremos señalar los “tiempos presentes” de los “tiempos ausentes”, y correlativamente, los sujetos del presente y los sujetos del pasado. Esta crítica a punta a poner de relieve los dispositivos y las operaciones de *jerarquización, racialización y alocronía*⁵ que pretende naturalizar la concepción universal de “un tiempo” histórico delimitando entre pasado y presente. Por eso considero también, que podemos ubicar esta crítica en la línea de las críticas poscoloniales a las formas/fronteras modernas-

⁵ El antropólogo Johannes Fabián acuñó el concepto de *alocronismo* para nombrar ciertos usos políticos del tiempo mediante los cuales el sujeto del discurso establece una barrera temporal que distancia al otro asignándolo simbólicamente a un pasado lejano, expulsándolo de “nuestro tiempo”. Fabián alinea el alocronismo con la “negación de la coetaneidad” hacia el otro, una actitud que el autor considera estructural a la ciencia antropológica en general.

coloniales de comprender la historia. Aquellas que justamente buscamos descolonizar.

Para los autores que construyen esta perspectiva *brasileira*⁶ de la HTP, la crítica de la *crono-ontología* es esencial para comprender la posibilidad de otros regímenes de temporalidad. En lugar de insistir en la rígida separación entre el pasado (muerto) y el presente (vivo), Ramalho (2023), propone que la HTP abarque un campo plural de objetos y adopte diversos enfoques de la experiencia temporal. En esta dirección propone que “cualquiera que sea el inicio o punto de partida que atribuyamos al ‘tiempo presente’, éste seguirá siendo un concepto relacional”, y es justamente la *relacionalidad* uno de los conceptos centrales en la cosmovisión andina y sus maneras de comprender el pasado, razón de más de para intentar un diálogo entre ambas perspectivas. Por ello, propongo a continuación mostrar como la HTP y la Historia Indígena se construyen analizando historicidades que ponen a prueba ese principio de separación cualitativa entre pasado y presente, esa *crono-ontología*, y se abren a otras experiencias de la temporalidad como las que presentan las investigaciones de Molinié, Pazzarelli y Lema que se analizan a continuación.

¿Una historia sin relato?

Me interesa en este apartado, analizar algunas investigaciones que han puesto el foco en los problemas de la historicidad indígena, sus ontologías, temporalidades y espacialidades, en la línea de las perspectivas críticas y alternativas a la *crono-ontológica* señalada antes. Para ello propongo leer la categoría de “régimen de historicidad” como una herramienta para abrir los siguientes interrogantes: ¿Quiénes son los sujetos, *humanos* y *no-humanos*, capaces de recordar y de significar el pasado? ¿Cuál es el carácter “nativo” de esas historicidades? ¿Pueden estos regímenes de historicidad proponer una distinción no *crono-ontológica*, sino *relacional* del pasado/presente?

Para responder a estos interrogantes analizo primero, la ya clásica investigación de la etnóloga y antropóloga francesa Antoniette Molinié (1997) y

⁶ Remarco el carácter local y la interpretación particular y en debate de las lecturas de la HTP realizadas en el PPGH de la UDESC, a diferencia de otras tradiciones como la francesa.

luego la propuesta de los argentinos, Verónica Lema y Francisco Pazzarelli (2015) y Mario Vilca (2009, 2012).

En estos autores encontramos un diálogo con la noción de *régimen de historicidad* de François Hartog (2007) junto a elementos provenientes de las cosmovisiones andinas y de las propias maneras de hacer historia en los pueblos indígenas de los Andes. Se trata, a partir de ese diálogo, de cotejar la posibilidad de pensar regímenes nativos de historicidad, es decir, por un lado, regímenes no exclusivamente humanos sino intersubjetivos en una comunidad de seres que incluye dioses, huacas, espíritus, animales, ríos, montañas, senderos; y, por otro lado, regímenes de relacionalidad que no reproducen la crono-ontología moderna.

La noción de *regímenes de historicidad* es presentada por François Hartog (2007, p. 15) como un instrumento heurístico construido con el objetivo de “interrogar las diversas experiencias del tiempo”. La idea de “regímenes” tiene la potencia de servir para diferenciar distintos dominios (múltiples y diferentes regímenes), pero que “tienen al menos en común el organizarse alrededor de las nociones de más o de menos, de grado, mezcla, compuesto y equilibrio siempre provisional o inestable” (Hartog, 2007, p. 15). En este sentido de provisionalidad, Hartog (2007, p. 16) insiste en lo que es y no es el régimen de historicidad: “no es una realidad dada. Ni directamente observable ni consignado en los almanaques de los contemporáneos, es construido por el historiador”. Los regímenes no se suceden unos a otros mecánicamente ni pueden ser impuestos por el investigador. Antes que nada, la noción es “un artefacto que valida su capacidad heurística” (Hartog, 2007, p. 16) en el uso que hace el historiador de él. En palabras de su autor, “el artefacto ayuda a construir un problema”, tal como aquí pretendo, y en tanto que esquema, “está en condiciones de volver más inteligibles las experiencias del tiempo, nada lo confina únicamente al mundo europeo u occidental. Tiene, al contrario, vocación de ser un instrumento comparatista: lo es por construcción” (Hartog, 2007, p. 17). Esto es lo esencial en la interpretación que propongo de la categoría de “régimen de historicidad”: una noción que valida su capacidad heurística en cada análisis particular tal como lo veremos en los distintos regímenes nativos/andinos de historicidad propuestos.

Un aspecto relevante de este artefacto, son las fuentes desde las cuales Hartog (2007) sustenta su construcción y su estudio. Por un lado, la semántica de los tiempos históricos en Reinhart Koselleck y, por otro, los trabajos antropológicos de Marshall Sahlins. Los autores que recorro durante este capítulo abrevan también en este doble matiz disciplinar. Pero, además, la noción se inclina hacia una búsqueda epistémica, a las preguntas por “¿cómo trata una sociedad a su pasado?, ¿cómo se refiere a él?” (Hartog, 2007, p. 30) Busca “poner en evidencia diversos modos de relacionarse con el tiempo: formas de la experiencia del tiempo, aquí y allá, hoy y ayer” (Hartog, 2007, p. 30). E insiste el historiador francés, como simple herramienta, no pretende expresar la historia del mundo pasado y mucho menos por venir. No es una cronosofía ni un discurso de la historia. Por el contrario:

Si partimos de diversas experiencias del tiempo, el régimen de historicidad intenta brindar una herramienta heurística, que contribuya a aprehender mejor no el tiempo, ni todos los tiempos ni el todo del tiempo sino, principalmente, momentos de crisis del tiempo, aquí y allá, *justo cuando las articulaciones entre el pasado, el presente y el futuro dejan de parecer obvias*. ¿Acaso no es eso, antes que nada, una “crisis” del tiempo? Busca también una manera de proporcionar nuevas luces, casi desde dentro, en torno a las interrogantes de hoy acerca del tiempo, marcado por el carácter *equivoco de las categorías* (Hartog, 2007, p. 38, nuestro énfasis).

Es justo sobre este panorama que quiere situarse este artículo, una crisis del tiempo y de las categorías, específicamente en el estudio de las historias andinas, donde sus articulaciones temporales lejos de parecer obvias se vuelven inciertas y difíciles de comprender, justo ahí, donde el carácter equivoco de sus cosmovisiones y pasados nos reclama “nuevas luces” desde adentro.

Se trata pues, de identificar y analizar unos regímenes que deben prestar atención a nuevas categorías propias de las maneras andinas de hacer historia, categorías como las de *epistemologías nativas, cosmovisión, ontología de la memoria, espacios intensivos, crianza, ritual, etc.*

Este análisis, señala Hartog (2007, p. 39)⁷ “está enfocado a un más acá de la historia”. Un más acá de los modos andinos de hacer historia, “más acá” para los cuales la noción de *régimen de historicidad* viene a instalar la pregunta fundamental por las condiciones de posibilidad de la producción de historias. Es decir, según cada régimen de historicidad, según las relaciones respectivas del presente, del pasado y del futuro, se darán condiciones de historicidad diferentes. Esa es justamente, la propuesta del clásico *en busca de una historicidad andina*, donde la reconocida investigadora María Antonieta Molinié (1997, p. 691-692) señalaba que pese a los muchos y brillantes logros que ha cosechado la etnohistoria andina:

[...] la visión que los andinos tienen de su pasado sigue siendo poco clara. Algunos etnohistoriadores pretenden revelarla: pretenden romper con una conciencia histórica tachada por una mancha “occidental” y leer los documentos con ojos indígenas. Los intentos de complementar un análisis histórico con algo de etnografía no hacen más que desplazar un problema que afecta tanto a antropólogos como a historiadores: ¿Cuál es la forma específica de la conciencia histórica andina? ¿Existe una manera andina de “hacer historia”? (Molinié, 1997, p. 691-692).

Para responder a esas preguntas la etnohistoria no es suficiente, por muy cercana que este del mundo indígena. Para Molinié (1997, p. 692), la etnohistoria no puede contestar esta pregunta sino con una afirmación algo voluntarista e ideológica: “no por conocer a los indígenas se podrá, mediante archivos, revelar la especificidad de la relación que los andinos mantienen con el pasado ni su conciencia del acontecimiento”. La autora reconoce los aportes de la etnohistoria, pero señala críticamente cuando se asigna a las sociedades indígenas una historia “a la occidental”, ciertamente más centrada en temas indígenas, pero inevitablemente construida desde el exterior. Por ello su crítica es contundente:

La etnohistoria cambia en el objeto de estudio de la historia clásica, substituyendo el punto de vista de los vencedores por el de los vencidos y construye objetos nuevos a partir de la sociedad indígena que se propone estudiar pero *dada su condición*

⁷ Es importante señalar, que aquí solo estoy tomando la categoría propuesta por Hartog, y no su caracterización de la época actual como un “régimen presentista”. Los autores citados en este trabajo, Molinié, Pazzarelli y Lema, también realizan esta separación. Mas aún, sin desconocer la importante y explícita discusión de la HTP con la interpretación presentista de Hartog, creo que es válido el uso de dicha categoría aclarando su heurística correspondiente.

epistemológica, ella no puede alcanzar el punto de vista indígena sobre la historia [...] No se trata de modo alguno de criticar a la etnohistoria andina, que ha dado tantas pruebas de su eficacia, sino de situarla en su campo epistemológico propio (Molinié, 1997, p. 692, nuestro énfasis).

Es imprescindible realizar esta crítica epistemológica del sesgo occidental en el estudio de la Historia Indígena (incluida la etnohistoria), ya que “no se trata solamente de estudiar la idea que los andinos tienen del curso del tiempo [sino] indagar la percepción indígena de ese pasado [...] la percepción andina del acontecimiento” (Molinié, 1997, p. 691). El desafío entonces, es buscar en los Andes –como en cualquier otra cultura del mundo– “una forma de hacer y concebir la historia, de relacionarse con el tiempo y darle estatuto al acontecimiento por el pensamiento o por los actos, una manera de definir lo determinado, en resumidas cuentas, una forma andina específica de relación con el pasado” (Molinié, 1997, p. 693). Este programa de estudio incluye para Antoniette Molinié investigar también una forma especial de restituir el acontecimiento, es decir, un tipo propio de memoria. Se trata de definir estos tipos específicos de historicidad y de memoria no solamente para el avance del conocimiento de la cultura andina sino para poder compararlos con los de otras culturas no indígenas, que también tengan formas de la memoria y la historia críticas de la crono-ontología.

Ahora bien, la pregunta sigue apareciendo una y otra vez, ¿cómo indagar esa forma específica de la historia andina, esa particular manera de vincularse con el tiempo? La etnóloga francesa apuesta metodológicamente por la etnografía⁸ junto a la experiencia del trabajo de campo, y una particular mirada sobre el lugar que ocupan los *ritos y mitos* en la sociedad indígena. Me detengo en este último aspecto. Esta es su hipótesis:

No se trata de mostrar que una sociedad puede “hacer historia” sin escritura, ni de valorizar la tradición oral de los pueblos indígenas, ni tampoco de oponer está a la tradición escrita. Se trata de mostrar que se puede hacer historia sin lo que a nosotros nos puede parecer imprescindible: *que se puede hacer historia sin relato*. Creo que las sociedades andinas no piensan la relación con el pasado de modo discursivo sino más bien performativo: actúan la historia más que pensarla. Y la actúan esencialmente a través del *ritual* (Molinié, 1997, p. 694, nuestro énfasis).

⁸ Dejo de lado, algunas interesantes discusiones que plantea la autora respecto a la comprensión de la etnohistoria, pues me interesa focalizarme en otro aspecto de la discusión.

Este cambio de perspectiva no apunta a un corte radical entre el gesto y la palabra, sino a pensar que puede ser útil distinguir varios tipos de memorias narrativas y performativas para intentar aprehender formas inesperadas de hacer historia sin ningún tipo de relato: “una forma culturalmente determinada de restituir el pasado sin palabras, por otros medios que no sean el discurso” (Molinié, 1997, p. 694)⁹. Lo distintivo de la forma en que los andinos se relacionan con el pasado, no se apoya en la distinción temporal de pasado/presente/futuro, ni en la modificación de los relatos y sus sentidos. Como veremos en las líneas que siguen, las formas de recrear la memoria social y colectiva se vincula al acontecimiento performático que ocurre en el ritual y a través del ritual.

La investigación se basa en los largos años de trabajo en el Valle de Yucay, en Cuzco (Perú) y en el estudio de los rituales de culto durante la Fiestas de las Cruces. Es imposible reconstruir aquí dicho estudio, pero me detengo en aquellos momentos en que la autora analiza los aspectos epistémicos de su propuesta histórica y en algunos detalles para que se pueda comprender el contexto de dichos rituales y celebraciones.

Molinié (1997, p. 696) empieza por una descripción de la organización espacial del Valle de Yucay, de sus pisos ecológicos, sus tierras de cultivo y cómo dicha organización responde también a categorías simbólicas:

La mayoría de las tierras de arriba pertenecen a la comunidad. Se cultivan en ellas algunos tubérculos por rotación. Estos dos pisos ecológicos corresponden a dos categorías simbólicas definidas por los mitos y las creencias ligadas a cada uno de ellos: arriba la parte salvaje del territorio, que recorren los condenados para expiar su pecado de incesto cometido cuando eran humanos; abajo la parte doméstica, cuyas leyendas escenifican antepasados incas o colonizadores españoles, seres situados en la historia y en la sociedad “real”. A estos dos espacios simbólicos corresponden dos periodos de la historia del mundo: arriba, la del caos de una naturaleza no socializada; abajo, la del orden de una cultura cuyas categorías son estrictas tanto en la distribución de las parcelas como en el reparto en mitades de los barrios del pueblo (Molinié, 1997, p. 696).

⁹ La autora aclara en más de una oportunidad, que esta afirmación no implica ni sugiere que los andinos no tienen ningún relato, e insiste en que no debe exagerarse la brecha entre el modo narrativo y el modo ritual de hacer historia.

La otra descripción importante, corresponde a las tumbas de los *machus* y a la disposición de las cruces:

[...] en las estribaciones del cerro –especialmente cerca de las tumbas de los *machu*– se yerguen siete cruces alojadas en sus capillas. Cada una con su nombre y sus características propias, como sus adornos y sus joyas. Los yucavinos les rinden culto, especialmente durante el día de Pentecostés: Cruz Calvario, Aqo Aqo, Cruzmoqo y Misionero son celebrados por la mitad Uray (abajo) del pueblo, y Llaullimoqo, Cañibamba y Pasión por la mitad Wichay (arriba) (Molinié, 1997, p. 697).

A esta información, se suma el análisis de un documento histórico proveniente de la genealogía de Sayri Tupac conservado en el Archivo Departamental de Cuzco, gracias a los cuales, afirma la autora, se conoce bastante bien la historia de este pueblo. Se refiere en particular al documento que da cuenta de la reducción de siete ayllus en el Valle de Yucay en el año 1558. Molinié (1997, p. 697) afirma que “no existe ningún relato ni tampoco el menor recuerdo de este acontecimiento que por supuesto desquicio el orden social y simbólico”. No obstante, un primer dato importante, es que al estudiar la simbólica de las cruces, las relaciones con los ancianos y los que le rinden culto, la manera que las mismas se identifican con las partes del pueblo, le permite establecer una correspondencia entre las cruces y esos antiguos ayllus; las cruces, aparecen como el último vestigio de esos ayllus en el pueblo.

Esta perspectiva es la que abre a la mirada histórica que propone la autora:

Las cruces son transformadas en emblemas de los antiguos ayllus mediante el ritual. En sus desplazamientos de arriba abajo, del exterior al interior, entre las capillas y el pueblo, lo que reviven es el acontecimiento esencial de la reducción de los ayllus en el pueblo. Ellas son los testigos de la ubicación anterior de estos ayllus, no porque los lugares donde se erigen correspondían de algún modo a la sede de los ayllus prehispánicos ni tampoco porque cada una de ellas sea el símbolo presente de cada uno de ellos. No se trata de una relación término a término; es el conjunto de las cruces y su posición liminal, en asociación con las tubas de los prehumanos, el que construye una metáfora de la disyunción entre ayllus prehispánicos y ayllus reducidos. La historia y la memoria del contacto con el hombre blanco queda así crucificada (Molinié, 1997, p. 699).

El análisis¹⁰ no solo se basa en el movimiento de las cruces en el ritual, sino que relaciona ese movimiento con los mitos que en Yucay se cuentan sobre la creación de la humanidad. Un mito compartido por muchas comunidades andinas que da cuenta de una época anterior al Sol y de la muerte de aquella humanidad calcinada por la llegada del Sol al mundo. La interacción de este mito, con el ritual de las cruces, le permite a la autora construir una interpretación donde los santuarios de las cruces se alzan encima de las tumbas de los prehumanos destruidos por el fuego solar. Mediante esa proximidad entre cruces-ayllus y *machu* (la humanidad previa a la salida del sol), la memoria de la reducción queda asociada a la memoria de la creación de la humanidad. De tal manera, el rito conmemora el tránsito de la dispersión de los ayllus a su reducción y el mito del cual son testigos la tumbas de los *machus* prehumanos es el que abraza la memoria de una prehumanidad sepultada. La reducción de los ayllus y la aparición del hombre social parecen unirse en la superposición de un acontecimiento y un mito: por una parte el tránsito de los ayllus dispersos a los ayllus reducidos, por otra el tránsito de la humanidad presocial (*machu*) a la humanidad social (Molinié, 1997).

De este análisis obtiene importantes conclusiones:

Esta conjunción entre un acontecimiento mítico y un hecho histórico confiere a este último un valor cósmico: la oposición entre ayllus dispersos y ayllus reducidos equivale a la oposición entre el tiempo de lo salvaje y el de lo doméstico. Y el advenimiento de la reducción es definido por el carácter destructor de la aparición del sol. El evento histórico de la reducción es así percibido y memorizado en un dúo de voces, una que se expresa en el rito, la otra en el mito [...] *la historia se une con el mito mediante y dentro del rito* (Molinié, 1997, p. 700, nuestro énfasis).

Para la autora, el hecho de que los yucavinos no tengan ningún relato de la imposición de la reducción, “no se trata de olvido sino de otra forma de percepción del acontecimiento y de otro tipo de memoria” (Molinié, 1997, p. 700). En nuestras palabras, se trata de la construcción de una historicidad propia, nativa. Una perspectiva histórica mirada desde una cosmovisión donde sin el ritual

¹⁰ Para una lectura completa de este análisis véase: MOLINIÉ, Antoniette. Tiempo del espacio y espacio del tiempo en los Andes. *Journal de la Société des Americanistes*, [Francia], n. 71, p. 97-114, 1985.

y el mito es imposible comprender y aprehender el pasado. Un pasado que se hace “presente” a través de la performance del rito y del desplazamiento a través del espacio, cruces que suben y bajan por cerros. Un pasado, incluso, integrado por distintas humanidades (*machus*), por los valles, por los ayllus previos y posteriores a la Reducción y por las cruces y sus movimientos.

El análisis completo que realiza Antoniette Molinié permite ahondar en muchos otros aspectos de su propuesta y ricos detalles sobre la idea del acontecimiento y la performatividad. Imposibles de abordar aquí, me detengo en las conclusiones que la autora elabora sobre las preguntas iniciales por una manera andina de hacer historia.

La Fiesta de las Cruces, afirma Molinié (1997, p. 705), “nos permite formular hipótesis sobre un ‘régimen de historicidad’ andino” donde se vislumbra el programa comparativo que se podría llevar a cabo con datos similares para varias culturas. Esta comparación se establece a partir de una lógica de distinción e interacción: distinción de un sesgo “occidental” por contraposición a uno “andino”, pero con interacción entre ambos. En el caso analizado nos encontramos que esa interacción instrumenta, por un lado, la ambigüedad de la doctrina cristiana y por el otro, la dualidad de la cultura andina. De dicha interacción surge un particular régimen de historicidad donde:

Las cruces memorizan el espacio y el tiempo, categorías que no se distinguen claramente en la cultura andina [...] Pero lo más peculiar de esta memoria crucificada es que *no usa ningún tipo de relato verbal*: no existe ninguna tradición oral del suceso de la reducción, ni siquiera una referencia legendaria a la llegada de los españoles. Quizás los yucavinos no tengan palabras para contar aquella catástrofe... Sin embargo, la magnitud que ésta tuvo se expresa a través de su asimilación con un pachacuti, aquel que generó la humanidad después de los *machu*. ¿Y cómo no coincidir con la memoria yucavina que recuerda que la invasión española, la reducción, la Colonia en general, creó otro tipo de humanidad en América? (Molinié, 1997, p. 707).

El singular régimen de historicidad “yucavino” que se constituye entre las celebraciones de las cruces, los rituales y mitos, permiten señalar una específica manera de hacer historia, donde no hay un discurso que otorgue u organice el sentido. Tampoco hay una cronología que separe la época anterior y posterior a la conquista, ni siquiera, como afirma Molinié (1997), “una tradición oral del

suceso”. Sin embargo, las tumbas de los *machu* y las cruces de Yucay “son a su manera monumentos históricos, no por su inserción en un relato, tampoco por la evocación de una fecha sino por medio del mito y del rito que les dan su sentido” (Molinié, 1997, p. 708).

La separación entre un tiempo pasado y otro presente se asienta en diferentes tipos de humanidad y en diferentes configuraciones de los *ayllus*. Pasado y presente, son cualitativamente definidos en una noción de “colectivo social”, *machus*, humanidad, *ayllu* reducido, *ayllu* disperso. La distinción *crono-ontológica*, se traslada al plano humano/no humano, son los cerros y las cruces, el movimiento ritual y el mito, la performatividad de la fiesta, la que permite distinguir pasado y presente, o mejor dicho, traer un acontecimiento pasado al presente, resignificar el trauma de la conquista en una celebración contemporánea. Mas aún, pasado y presente, se hacen inteligibles no por una división temporal, sino por su especialización, por su territorialización en un contexto específico, el subir y bajar de las cruces a través de los cerros.

Finalmente, la investigadora francesa insiste en que “ambos modelos de historicidad son heurísticos y pueden coexistir en una misma sociedad”, por ello, como señalaba François Hartog, deben ser validados en cada caso de análisis por el historiador. Esta especificidad de los regímenes de historicidad nos advierte la imposibilidad de generalizarlos para una suerte de metodología universalizable sobre la historia andina. Pero si nos permite marcar conexiones que se repiten de un análisis a otro y ayudan a configurar algunas líneas generales como piezas de una perspectiva andina de la historia donde los mitos y los rituales no son un “aspecto cultural y simbólico”, sino elementos epistémicos y ontológicos de una manera de relacionarse con la temporalidad.

Espacio y crianza en la memoria local

Mario Vilca (2009, 2012) y Verónica Lema y Francisco Pazzarelli (2015) son autores que, desde la filosofía, la antropología y la etnohistoria trabajan la relación entre historia y cosmovisión en pueblos indígenas del Noroeste argentino. En sus trabajos construyen una noción de *espacio andino* desde la percepción y las representaciones de los pobladores para “lograr una comprensión de las

perspectivas locales sobre el pasado y la historia del lugar, en donde las relaciones con los sitios se presentan sólo como una más de otras relaciones significativas que constituyen la memoria y el paisaje” (Lema; Pazzarelli, 2015). En ellos se indaga acerca del espacio en tanto alteridad que *interpela* de modo radical a los sujetos. Alteridad que, más allá de su representación como “paisaje”, se da como experiencia irrebasable que desborda las acciones y capacidades humanas (Vilca, 2009, p. 245). Lo fundamental es la idea de que el espacio es experimentado como entidad interpelante en dimensiones que se extienden desde lo psicofísico hasta lo ético-político. En este sentido, el *espacio* aparece como una de las vías de acceso a una ontología-otra de la memoria. Como afirma Vilca (2009), en los relatos de la quebrada y puna de Jujuy (Argentina), la relación con el espacio tiene la connotación de un “desequilibrio que el espacio genera en el poblador. Esta modalidad se da en términos de interpelación que el espacio instaura a modo de intencionalidad de una alteridad que se sustrae, pero que afecta” (Vilca, 2009, p. 245). Esa interpelación alcanza el registro de la historia, los relatos y memorias de los pobladores. En sus trabajos, Mario Vilca analiza el espacio andino tanto con relación a la salud, la enfermedad y los rituales de cura, como entorno a las fiestas de comensales, carnavales y las presencias de *wacas* y diablos. En todos los casos, más allá de las particularidades, identifica que esta forma de comprender el espacio atraviesa otro tipo de prácticas políticas y rituales en las que se reafirma esta idea:

La intermediación entre el espacio y el “nosotros” comunitario está dada por sujetos (curanderos/as; abuelos/as) poseedores de un saber que interpreta la modalidad de la transgresión, las características de la alteridad que intensiona, utiliza elementos diversos y procedentes de otros espacios geográficos, sociales y simbólicos, que en la configuración de la “ofrenda” y el diagnóstico están presentes. Los procedimientos también relacionan diferentes modalidades y seres poderosos no meramente simbólicos sino percibidos como entidades agentivas, relacionadas con los niveles sociales y políticos (Vilca, 2009, p. 252).

El espacio *intensiona*, la alteridad no-humana agencia en diferentes modalidades y a través de diferentes elementos donde lo simbólico no es accesorio, sino que determina lo epistémico y lo ontológico. Estas características tienen su correlato en la historia y la memoria, y justamente sobre este aspecto, se detiene el trabajo de Lema y Pazzarelli (2015).

En este trabajo los autores sostienen que, tal como fue argumentado para otras regiones de los Andes y del Noroeste Argentino,

[...] el “paisaje” en Huachichocana es todo menos un lugar pasivo o un telón de fondo sobre el que puedan narrarse las historias humanas. Por el contrario, los cerros, los ojos de agua, los caminos y algunos sitios arqueológicos se constituyen en interlocutores cuyas potencias (capacidades de interactuar con otros agentes, de ser fértiles o destructivos, de criar) deben ser respetadas, siendo necesario constituir y mantener con ellos pactos que permitan “sostener” la vida en los diferentes lugares. En este sentido, al recorrer el paisaje uno no hace más que cruzar un espacio absolutamente salpicado de entidades (entre ellas, sitios arqueológicos) que se involucran en un diálogo estrecho con los pobladores locales (Lema; Pazzarelli, 2015, p. 2).

Esta concepción del “paisaje”, del espacio como un lugar “salpicado de entidades”, es puesta por los autores en relación con el pensamiento local sobre la memoria, a través de varias modalidades y registros en un largo periodo de más de diez años de trabajo con la comunidad del lugar. Me interesan particularmente las nociones, los aprendizajes y los conocimientos históricos que construyen a partir de la experiencia de “*las caminatas*” por el paisaje de Huachichocana¹¹. Los autores intentan mostrar que *hablar* sobre la historia del lugar y *caminar* su paisaje constituyen “dos momentos, no idénticos, entre los que se articula un concepto local de memoria en el que las relaciones de crianza toman un papel central” (Lema; Pazzarelli, 2015).

Para acercarse a ese concepto local de memoria, se proponen destacar los sentidos históricos (“los nuestros”, es decir, los de los investigadores) que se pusieron en juego al momento de preguntarse por el pasado del lugar y cómo fueron modificándose al teñirse de la perspectiva local.

El primer pasó en la reconstrucción de la historia de Huachichocana fueron, señalan los autores, las genealogías familiares, es decir, la construcción de los árboles genealógicos a partir de los relatos sobre los *abuelos* y *anteabuelos*. Luego

¹¹ Huachichocana es un paraje del departamento de Tumbaya localizado a unos 3.200 m de altura sobre el nivel del mar. El área de Huachichocana, además, es conocida en el ámbito arqueológico por los trabajos, primeramente, de la expedición sueca en la zona, con el paso de E. Boman y E. Nordenskiöld a principios del siglo XX. Luego, la zona adquirió relevancia y notoriedad por los trabajos de Alicia Fernández Distel, durante la década del 1970 y 80. Esta arqueóloga realizó investigaciones en las cinco cuevas de Huachichocana y sus paneles de arte rupestre, al igual que en las cuevas de *León Huasi* y las estaciones de arte rupestre de *Tocoleras* y *Yutiyaco* (Lema; Pazzarelli, 2015, p. 4).

de esta primera estrategia y como avance también en las relaciones con las personas del lugar surgió la idea/posibilidad de salir del espacio familiar de las casas o la escuela (donde se producían los encuentros y relatos) y empezar a *caminar junto* a la comunidad por los espacios de los cerros, senderos y quebradas. Esas caminatas por distintos parajes y paisajes locales:

[...] daban lugar a la reiteración de muchas referencias ya escuchadas: reconocíamos los espacios de los cuales habíamos conversado, comprendíamos mejor la movilidad espacial dentro del ciclo pastoril y poco a poco comenzaban a adquirir dimensión material muchos de los marcadores topográficos de los relatos. En estas caminatas, “las referencias a distintos ‘pasados’ se hacían evidentes en materialidades que se revelaban simultáneamente en el paisaje, como una *multiplicidad de temporalidades condensadas en el espacio*” (Lema; Pazzarelli, 2015, nuestro énfasis).

La referencia a la multiplicidad de temporalidades “condensadas en el espacio” nos remite (una vez más) a la imposibilidad de separar tiempo y espacio en las cosmovisiones andinas y en sus maneras de entender la historia¹². La manera en que se comprende la materialidad del espacio es la que permite contener, expresar una multiplicidad de temporalidades y ambas coordenadas configuran un régimen específico de historicidad. No son registros que corren en paralelo, sino que se “entreveran”¹³ y se *intensifican*. El espacio opera sobre el tiempo y viceversa.

¹² Véase el concepto de pacha como la conjunción de espacio-tiempo en la cosmovisión andina en autores como Lajo (LAJO, Javier. *Qhapaq Ñan: la ruta inka de sabiduría*. Quito: Abya Yala, 2006.).

¹³ Para entender estas referencias son útiles los ejemplos mismos que trabajan los autores: “fue también en el transcurso de estas caminatas que pudimos atender al tipo de referente material y espacial nominados como *casas mochas* (casas sin techo y desocupadas) y *antigales*. Si bien en ambos casos refieren a recintos abandonados, obedecen generalmente a diferentes registros: las primeras suelen asociarse a abuelos y *anteabuelos*; los segundos a personas de quienes ya nadie se acuerda e incluso pueden ser sitios arqueológicos. El *antigal* y la casa mocha difieren, además, en algo más: su potencia. El primero suele ser peligroso y debe ser challado; la segunda sigue activa en las tareas vinculadas al cultivo y cuidado de los animales pues cuenta con campos o corrales asociados, y en esos espacios muchas veces se ubican bocas de la Pacha a las cuales se les da de comer durante el mes de agosto. La potencia a la que nos referimos deviene de una serie de condiciones que muchas veces se presentan solapadas en algunos sitios arqueológicos de Huachichocana, sean o no *antigales*: allí moran seres no-humanos (*sirenas, estómagos, el Tío o el Diablo*), se challan para augurar buenos viajes, poseen una dimensión material sólo perceptible en ciertos momentos (como la puerta que se abre a medianoche en una de las cuevas de la Huacha –la Cueva Honda– y que comunica con otros espacios); son también lugares donde la Pacha *tienta, agarra y enferma* a las personas. Observamos, además, que ciertas condiciones topográficas amplifican las potencias de estos lugares tornándolos, la mayoría de las veces, peligrosos o interdictos (Lema; Pazzarelli, 2015, p. 8-9).

Como se observa en la cita, las caminatas (como heurística metodológica) aparecieron como instancias de trabajo en las que el terreno de las entrevistas se amplificaba y proyectaba hacia su dimensión espacial y material. Al transitar por diferentes parajes de Huachichocana, se sitúan

Frente a una extensa serie de lugares y seres que se vinculaban a las familias en virtud de cierta potencia que definían (al menos, parcialmente) las relaciones actuales; pero esta vinculación no parecía expresarse en términos de descendencia (y cuando este criterio existía, no era el dominante en la narración). A esto se le agrega que en ningún caso los sitios arqueológicos (fueran potentes o no, conocidos o desconocidos) se vinculaban a pobladores pasados (“aborígenes”, o “antiguos” pertenecientes a la misma “historia” que las familias) (Lema; Pazzarelli, 2015, p. 9).

Una primera conclusión que extraen los autores de esta experiencia es que *las caminatas* los ponían frente a un registro doble:

[...] por un lado, la identificación de distintas referencias que formaban parte de la historia de los lugares, así como de otras que, aunque nunca relatadas hasta ese momento (en especial, lo arqueológico), se revelaban como indispensables (en virtud de sus potencias) para comprender la vida y conformación de algunos parajes. Por otro lado, la identificación, de casas, espacios y sitios o pinturas arqueológicas que no formaban parte de ninguna narración espontánea sobre los lugares, siendo incluso en ocasiones clasificados como “desconocidos” (Lema; Pazzarelli, 2015).

Al espacializar el relato de las genealogías familiares y situarlo en un espacio interpelante, en un paisaje cuya alteridad *agencia e intenciona*, la mirada histórica cambia, sus fundamentos epistemológicos se tambalean y las matrices explicativas sobre los sitios arqueológicos y las genealogías familiares se vuelven insuficientes e inoperativas.

A partir de las caminatas y de los registros, datos y entes abiertos al relato en esa experiencia, los investigadores notan que al releer los mapas y listas de sitios arqueológicos “faltaban muchos de aquellos que habíamos visto; o encontrarnos con nombres y apellidos que nunca habían sido mencionados, pero que para nosotros poseían claras referencias espaciales en el paisaje” (Lema; Pazzarelli, 2015, p. 10). De allí, surge una pregunta capital dentro de su investigación: “¿*acaso teníamos una versión ‘incompleta’ de la historia?*”. Ante esta pregunta, los autores vuelven sobre sus pasos para analizar los datos construidos

y los materiales trabajados. En ese complejo proceso, logran identificar una serie de vacíos. Vacíos y silencios que eran siempre los mismos:

[...] cuando comprendimos que las ausencias se revelaban como sistemáticas y siempre involucraban a los mismos tipos de “datos”, comenzamos a preguntarnos si esos silencios podían ser pensados como constitutivos de los modos en los que la memoria se expresaba localmente, más que como consecuencias esperables de la apelación a diferentes tipos de registros en nuestro trabajo de campo (como las entrevistas y caminatas). en otras palabras, no se trataba ya de reconocer que diferentes registros colocaban ante nosotros diferentes tipos de informaciones (una situación esperable en cualquier empresa histórica), sino que en todos ellos (y aún a pesar de sus diferencias) los silencios eran los mismos (Lema; Pazzarelli, 2015, p. 10).

En la cita se registra el desplazamiento de una mirada estrictamente (reductivamente) metodológica, a una mirada que empieza a considerar la posibilidad de una ontología otra en la memoria local de los pobladores. Entender *las caminatas* como un registro que aporta información diferente, fue un paso importante en la reconstrucción histórica. No obstante, los autores perciben que algo más falla. Que otro desplazamiento es necesario, que los silencios tienen otro trasfondo. En esa búsqueda, aparece un interrogante propio de una perspectiva india: “¿cuáles eran las condiciones de posibilidad que habilitaban las formas locales de la memoria, en una trama de relaciones que, ya se vislumbraba, poco tenía que ver con un pasado histórico?” (Lema; Pazzarelli, 2015, p. 10).

Para pensar esa trama de *relaciones*, es que los autores recurren al concepto de *crianza*, al mostrar que el silencio, el vacío, se asociaba a aquellas familias que no participaban de las relaciones de crianza y producción de la comunidad. Ambos términos refieren a procesos de “sostenimiento” de los lugares, y se vincula con las actualizaciones constantes de las relaciones de crianza que integran a su vez redes de relaciones. Se preguntan Lema y Pazzarelli (2015, p. 10): “¿qué supone ‘aportar’, ‘mantener’ o ‘sostener’ los lugares? En Huachichocana existe una expresión que permite dar cuenta de todo eso y más: *criar*”. La conclusión puede resumirse en una frase: “aquellos que no aportan, no son recordados” (Lema; Pazzarelli, 2015, p. 10). Este concepto de crianza es central en la cosmovisión andina como un ejemplo de la que implica la relacionalidad entre lo humano y lo no humano, entre dioses, huacas, montañas

y animales. El humano aprende, estando *con y en* la pacha a dejarse criar por las llamas y alpacas. El niño aprende del maíz y el cultivo, de la misma manera que los animales aprenden de los ciclos del clima. Todas las entidades participan de la *crianza* en un sistema de intersubjetividad viva.

Más allá de estas particularidades de la cosmovisión andina, he mencionado que este trabajo se centra en las reflexiones epistemológicas en dirección hacia unos regímenes de historicidad nativos de la historia; en este caso, podríamos hablar de un *régimen de historicidad de la crianza*, en donde el tiempo está marcado por la pertenencia a un conjunto de relaciones que “sostienen” a la familia en la memoria. La base material de la memoria no es el archivo familiar con datos y fechas de defunción, tampoco lo son las tumbas en el cementerio. *Lo que mantiene vivo el pasado es el acto de participar en las relaciones presentes de crianza*. No hay pasado separado de presente, hay una forma de la crianza, una relacionalidad ontológica cuyo tiempo es “actual”, es presente y es pasado. El abuelo, abuela, el fallecido, el ancestro o la ancestra, es parte del pasado familiar, pero también, tiene su lugar en la mesa y es convidado a la fiesta y a comer, en cada 2 de noviembre (para señalar a penas una de esas ocasiones)¹⁴.

En esta línea, la investigación que realizan Lema y Pazzarelli (2015) sobre la memoria de Huachichocana puede dejarnos las siguientes conclusiones: *el recuerdo está directamente vinculado con la noción local de crianza. Y la crianza, depende directamente de la agencia e intencionalidad del espacio*. Para los autores, las familias y sus historias son la materia prima de la memoria local en Huachichocana, pero no cualquier familia: sólo aquella que posee relaciones activas con los lugares llega a serlo. Esta interacción:

Nos obliga a repensar la idea de memoria en este contexto. Pues si la memoria se encuentra vinculada a las personas, a las familias, a seres no humanos y a los lugares en términos productivos, articulada estrechamente con la gramática local de la crianza, entonces esa memoria no tiene necesariamente nada que ver ni con una historia, ni con un pasado; o al menos no con esa “historia” llena de progresiones y secuencias con la que iniciamos este texto. No es una memoria cronológica, calendárica. De la misma manera, sería difícil ubicarla en cualquier otro tipo de trama temporal

¹⁴ El dos de noviembre en todo el mundo andino se celebra el “día de las almas” o “día de todos los santos” o “día de los muertos”. Una celebración de las más importantes del calendario. Para adentrarse en las implicancias de esta celebración, véase Vilca (2012).

cuando el “recuerdo” se fija de maneras sorprendentemente espaciales; es imposible de encajar en cualquier dicotomía del tipo pasado-presente, pues no se ubica completamente ni en uno ni en otro (Lema; Pazzarelli, 2015, p. 11).

En ese sentido de una búsqueda más general, es posible afirmar que, en la construcción de perspectivas indias de la historia, la articulación entre espacio y memoria ocupa un lugar central. Y no cualquier articulación del espacio y la memoria, sino una donde el *espacio es pensado en su potencia ontológica y en términos de relacionalidad/reciprocidad, es decir, espacio-territorio-tiempo-agencia-intención-potencia-crianza*. El trabajo de Lema y Pazzarelli (2015, p. 13), al igual que el de Antoniette Molinié, nos permite afirmar que el paisaje, *cerros, ojos de agua, casas mochas, antiguales*, se definen “como un conjunto de relaciones que interpelan a las personas y cuyas potencias no pueden reducirse a ningún conjunto humano de decisiones sobre aquello que debe ser recordado”.

Lo que se recuerda, insisto una vez más, no es privilegio de las personas, ni de “lo humano”. En el recuerdo y la memoria intervienen otros seres, otras potencias, otras maneras. No se trata de relaciones unidireccionales en las cuales las personas han ordenado un mundo exterior clasificado como “paisaje”, para reproducir un estado de cosas. El desplazamiento del antropocentrismo a la intersubjetividad es claro: no son los hombres los que significan los tiempos históricos, sino *los lugares* espaciales, territoriales los que significan –a través de múltiples entidades cósmicas– la pertenencia de los hombres a la memoria comunitaria. Y de igual manera se da el desplazamiento de la crono-ontología, de la separación cualitativa e instrumental de pasado/presente, por una forma relacional de historicidad, donde la temporalidad asume la forma de la dualidad andina, un ir y venir del pasado al presente en la performatividad del ritual y la simbólica del mito.

Conclusiones para seguir caminando y recordando

Volvamos a nuestro diálogo con la HTP. He señalado al inicio dos aspectos que trae la perspectiva brasilera. Por un lado, lo que he llamado la crítica *crono-ontológica* al régimen moderno de temporalidad, y por el otro, la discusión historiográfica sobre la periodización de la historia contemporánea/presente y sus

características principales (si los testimonios, si un gran y traumático acontecimiento, si la contemporaneidad del historiador y su tema, etc.). Pero también he mencionado, que lo más interesante a mi juicio es el desplazamiento de esta discusión a un carácter propositivo y productivo de la HTP. Este desplazamiento es llevado en Ramalho a la lectura de la performatividad y en Rodrigues a una relectura del acontecimiento (p. ej., vía Gilles Deleuze). Ambos historiadores se focalizan más en la discusión epistémica y política que en la historiográfica. Justamente pensando en esta línea, es que he propuesto este recorrido por dos regímenes de historicidad andinos, donde la memoria local se construye en la performatividad, la espacialidad, el rito y el mito, la crianza y la intersubjetividad. Los trabajos sobre el festival de las cruces en Yucay, como las experiencias de “caminatas” por la quebrada de Huachichocana, nos permiten pensar en esta clave de pasados performáticos. Cruces subiendo y bajando por los cerros, familias caminando por *antigales*, ancestros que vienen a *compartir la mesa*, historias intempestivas, pasados que vuelven y se van, una y otra vez, que solo se pueden “fijar” en el presente en el que son convocados, evocados, ritualizados, bailados, caminados. Luego, esos pasados vuelven al pasado, hasta que sean nuevamente convocados al presente. Un ir y venir que se mantiene por la *relacionalidad ontológica*, por la *crianza*, por una intersubjetividad viva entre humanos y no humanos. Estos regímenes de historicidad operan formas singulares de delimitar quienes son nuestros contemporáneos, quienes habitan el tiempo y el espacio con y entre nosotros. En estas claves de lectura, responder a las preguntas, ¿quiénes son nuestros contemporáneos?, ¿quiénes comparten nuestro tiempo presente? obliga, desde los regímenes de historicidad andinos, a rechazar de cualquier tipo de recorte *crono-ontológico*. ¿Podemos leerlos y comprenderlos entonces como torciones e invenciones capaces de integrarse a una dimensión indígena dentro de la HTP? Mas allá de una respuesta afirmativa a la integración del campo de la Historia Indígena y la HTP, me interesa haber logrado mostrar a partir de las investigaciones y los casos analizados la existencia de regímenes de historicidad críticos de la crono-ontología moderna, los cuales se construyen a partir de conceptos y matrices ontológicas de relacionalidad y, sobre todo, desde las prácticas contemporáneas de los pueblos indígenas.

Referências

- A. M. S. Graça alcançada. **Diário da Manhã**, Recife, p. 7-8, 28 jul. 1971.
- DELACROIX, Christian. A história do tempo presente, uma história (realmente) como as outras? **Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 10, n. 23, p. 39-79, 2018.
- Disponível em: <https://revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/view/12709>. Acesso em: 30 nov. 2025.
- DOSSE, François. História do tempo presente e historiografia. **Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 4, n. 1, p. 5-22, 2012. Disponível em: <https://revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/view/2175180304012012005/2014>. Acesso em: 22 oct. 2025.
- FONTENLA, Manuel. Intelectuales indígenas, escritura de la historia y epistemes nativas. **Anthropologica**, [Perú], v. 42, n. 53, p. 216-235, 2025.
- FONTENLA, Manuel; CAMPOS, Estrella. Entre modos coloniales y epistemes nativas: sospechas sobre la historia indígena. In: GRAMAGLIA, Paola. **Interpelaciones críticas a las ciencias sociales y las humanidades desde América Latina**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Teseo, 2022. p. 265-298.
- HARTOG, François. **Regímenes de historicidad**: presentismo y experiencias del tiempo. México: Universidad Iberoamericana, 2007.
- LEMA, Verónica; PAZZARELLI, Francisco. Memoria fértil: crianza de la historia en Huachichocana. **Nuevo Mundos Mundos Nuevos**, [Aubervilliers], n. 18, p. 1-18, 2015.
- MANDRINI, Raúl. **La Argentina aborígen**: de los primeros pobladores a 1910. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- MANDRINI, Raúl. **América aborígen**: de los orígenes a la invasión europea. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013.
- MOLINIÉ, Antoniette. Buscando una historicidad andina: una propuesta antropológica y una memoria hecha rito. In: VARÓN, Rafael; FLORES, Javier (ed.). **Arqueología, antropología e historia en los Andes**: homenaje a María Rostworowski. Lima: Instituto de Estudios Peruanos: Banco Central de Reserva del Perú, 1997. p. 689-708.
- MUDROVICIC, María Inés. The politics of time, the politics of history: who are my contemporaries? **Rethinking History**, [s. l.], v. 23, n. 4, p. 456-473, 2019.
- RAMALHO, Walderez. Sobre os limites do tempo: História do tempo presente, policromia e performatividade. **Revista História**, São Paulo, v. 42, e2023036, 2023. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/his/a/GGKKXPMxkRBds3rL3sKNGBC/?lang=pt>. Acesso em: 15 mar. 2025.

RODRIGUES, Rogério Rosa. Presente eterno e história do tempo presente: encontros, controvérsias e possibilidades. **Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 16, n. 43, e0103, 2024. Disponível em:

<https://revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/view/2175180316432024e0103/18111> Acesso em: 15 mar. 2025.

VILCA, Mario. Más allá del “paisaje”. El espacio de la Puna y quebrada de Jujuy: ¿comensal, anfitrión, interlocutor? **Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Jujuy**, [Jujuy], n. 36, p. 245-259, 2009.

VILCA, Mario. El Diablo por la cocina: muertos y diablos en la vida cotidiana del norte jujeño. **Estudios Sociales del NOA**, [s. l.], n. 12, p. 45-58, 2012.