

ARQUEOLOGÍA. ETNOHISTORIA Y ETNOARQUEOLOGÍA EN EL CONTEXTO MUNDIAL

José Juan Jiménez González

A comienzos del siglo xx los defensores del difusionismo y el particularismo histórico negaban la posibilidad de emplear métodos directos para reconstruir la historia de las sociedades indígenas. A juicio de los particularistas los problemas históricos del antropólogo sólo podían resolverse mediante los métodos objetivos de la etnología, la arqueología, la lingüística y la antropología física comparadas, criticando a quienes habían comenzado a hacer uso de tradiciones orales y relatos de viajeros en la historia de los indios norteamericanos, como J.R. Swanson y R.B. Dixon.

Swanson había trabajado sobre los indios del sureste, empleando métodos históricos directos, tradiciones orales y fuentes documentales para reconstruir su pasado. A él debemos los primeros y más claros ejemplos etnohistóricos, publicados por la Smithsonian Institution, continuados por los trabajos de F.G. Speck sobre las tribus del noreste; W. Fenton con la localización de los iroqueses en los siglos xvii y xviii; W.G. Strong demostrando la continuidad histórica de determinados emplazamientos, desde el presente al pasado, mediante fuentes documentales y datos arqueológicos; y J. Steward combinando ecología, historia, arqueología y etnografía, para esclarecer los procesos culturales y estructurales. En estos estudios tomará cuerpo el planteamiento etnohistórico formalizado en los años cincuenta del siglo xx.

En cambio, la dependencia de la escuela histórica norteamericana de los estudios distribucionistas de rasgos o complejos de rasgos culturales, y la carencia de un uso sistemático de documentos y relatos, acabaron produciendo descripciones atemporales en función de su distribución geográfica o narraciones sincrónicas de algunas culturas. Esta visión antitética entre la historia y la antropología llevó a antropólogos como B. Malinowski y A.R. Radcliffe-Brown a rechazar una orientación histórica en la investigación, centrándose en la articulación de generalizaciones derivadas del estudio comparado de sociedades primitivas sin referencia a su historia. Salvando algunas excepciones, como la de E. Evans-Pritchard (1949) en su estudio de los beduinos Sanusi de Cyrenaica, hasta los años cincuenta los antropólogos ingleses y americanos investigaron el cambio sociocultural prescindiendo de materiales históricos, aún en los casos en que existían fuentes documentales.

Sin embargo, la abundancia de datos etnográficos sobre los que trabajar desde el planteamiento emergente puso en evidencia algunos aspectos no apreciados hasta entonces, como la falsedad de la suposición de la estabilidad de culturas y sociedades antes del contacto con los europeos; los cambios cíclicos operados en pequeña y gran escala, frente a la tradicional convicción de su estancamiento; los efectos directos e indirectos de la presencia europea incluso antes de su dominación efectiva; el papel del comercio y el proselitismo religioso. En suma, transformaciones internas e influencias externas estaban desestimando las posturas de estatismo y estabilidad con las que se intentaba discernir el cambio sociocultural de los grupos indígenas de forma armónica y equilibrada.

Con estos antecedentes el término “etnohistoria”, conocido esporádicamente a inicios del siglo xx, fue forjado por etnólogos norteamericanos para designar el estudio del pasado de las tribus indias en torno a una revista, de igual nombre, editada el año 1954 por la Universidad de Bloomington (Indiana). La investigación sobre esas tribus supuso una gran cantidad de trabajos publicados en *Ethnohistory* con posterioridad al ímpetu histórico resultante del Indian Claims Commission Act del año 1946 (L.S. Parker, 1989: 132 y ss.). Su aprobación por el Congreso estadounidense posibilitó a los indios reclamar indemnizaciones por las tierras que les habían sido arrebatadas tras la firma de antiguos tratados de paz que protegían sus derechos. Tanto el gobierno federal como los indios recurrieron a los científicos sociales para establecer la localización y alcance del control de los nativos sobre distintos territorios y la naturaleza exacta de las obligaciones emanadas de los tratados. Esta casuística atrajo a muchos etnógrafos hacia los extensos archivos y a los estudios sobre los indios norteamericanos.¹

Tras una presencia minoritaria en la mitad y final de los años cincuenta, la etnohistoria fue alcanzando un desarrollo gradual en los sesenta y, mayormente, en los años setenta. Las décadas ochenta y noventa han supuesto su consolidación en los más diversos ámbitos, como se manifiesta en las páginas de revistas de antropología e historia general y regional.²

La Etnohistoria: enfoques, fuentes y disciplinas

B.S. Cohn (1990) ha repasado la actividad etnohistórica afrontada sobre poblaciones nativas de América del Norte, África y Oceanía, en lo referente a sus enfoques, fuentes, disciplinas y a los modelos antropológicos subsiguientes. Citando a B.G. Trigger, cuyo trabajo sobre los Hurones está entre las encuestas etnohistóricas más completas y sofisticadas de las realizadas con indios de Norteamérica, sitúa metodológicamente el quehacer de los etnohistoriadores entre los historiadores convencionales y los antropólogos, y cronológicamente entre la prehistoria reconstruida por arqueólogos y el presente etnográfico de los antropólogos de campo. Sin embargo, para Cohn, los historiadores tradicionales que han estudiado la historia de los indios norteamericanos han estado limitados por la utilización de documentos generados por los conquistadores blancos, aceptando sin más muchas de sus explicaciones. El indio fue visto desde una óptica romántica, como parte del medio ambiente o como un problema a superar por los colonizadores, porque “las unidades analíticas básicas usadas por esos historiadores estaban centradas sobre el control y administración de los indígenas, las relaciones comerciales, los conflictos y la diplomacia entre blancos e indios” (B.S. Cohn, 1990: 57).

Dado que los trabajos más recientes de los antropólogos sobre los indios tratan del cambio cultural, la explicación más frecuente es que éste puede evaluarse utilizando encuestas etnográficas antiguas que ofrecían aparentes “nativos puros”. Sin embargo, las corrientes más innovadoras sugieren que el mundo indígena ya había sido distorsionado con anterioridad a las fechas en que se tomaron las primeras notas con valor etnográfico. De ahí que los etnohistoriadores deban emprender un estudio histórico detallado de los cambios en la vida de las sociedades nativas. Y la laguna cronológica que ha de abordarse coincide con el primer contacto con los europeos y la formalización etnológica de un grupo cualesquiera. En palabras de B.S. Cohn, la contribución mayor de los etnohistoriadores ha sido lograr que historiadores y antropólogos aumenten su conocimiento de que los “objetos convencionales de la deducción antropológica, los auténticos nativos, ya habían aceptado cambios extensivos antes de que el primer etnógrafo apareciera en escena para dar fe de los textos y características de sus vidas”

(B.S. Cohn, 1990: 58), lo cual sucedió en otras tantas zonas del mundo precediendo al establecimiento de contactos directos con los europeos.

En el caso africano, R. Mauny (1962: 620) desafió a la historiografía tradicional, concerniente a los pueblos con civilización escrita, a abandonar su “ortodoxia esterilizante” para afrontar la reconstrucción del pasado de pueblos sin escritura, movilizandolos todos los medios posibles para la resolución de un problema histórico dado, destino que reservaba a la etnohistoria, considerada como una disciplina. La confrontación de sus fuentes y medios le hizo discernir, en ocasiones de forma contradictoria, la limitación de la historia para afrontar estudios que por su propia naturaleza tenía vetados. Mientras ésta utilizaba únicamente la documentación escrita, los testimonios contemporáneos y la arqueología, aquélla añadía tradición oral, etnología, etnografía, lingüística, antropología y sociología, entre otras, al cómputo de sus recursos potenciales, convirtiéndola en independiente.

Para Mauny (1962: 626), el motivo del surgimiento de la etnohistoria parece estar claro: “la necesidad de cooperación entre las diversas disciplinas por el bien de cada una de ellas”. Aunque advierte las dos formas de concebirla, como etnología y como historia, discierne que si el historiador no la entiende como un medio anexo indispensable para reconstruir el pasado, al examinar los orígenes americanos de la disciplina se decanta por un interés más propio de historiadores que de etnólogos, poco proclives a abandonar el trabajo de campo sustituyéndolo por la lectura de fuentes antiguas en el silencio de las bibliotecas. Su trabajo culmina con el inicio del “Seminaire d'ethno-histoire de Dákar” en diciembre de 1961. Además de inaugurar su introducción en África, una de las aportaciones más notables del desarrollo de las sesiones fue la discusión del concepto, enfatizándose que consistía en un método o técnica, no en una disciplina, que debía servir como un instrumento para combinar los aspectos generalizadores de la etnología mediante una cuidadosa evaluación del origen e interés en la secuencia temporal de la historia; esto es, una etnología diacrónica.

En el caso africano los trabajos etnohistóricos encontraron su propio foro de expresión tras la fundación en 1960 de la revista *The Journal of African History*. Desde entonces, puede observarse su reiterada presencia en los más variados aspectos y disciplinas: documentación y crónicas europeas de comerciantes, viajeros, misioneros y administradores coloniales, prehistoria, arqueología, tradición oral, etnología, antropología social y cultural, historia social, política y económica, esclavitud, racismo, movimientos étnicos, descolonización,...etc.³

H. Deschamps (1966) considera que el valor de la etnohistoria es universal y que posee un carácter mixto procedente de la historia y la etnología, orientadas hacia una tradición supuestamente no adulterada que recurre a la crítica histórica para reconstruir culturas extintas. Por este motivo -dice Deschamps- no puede entenderse como una disciplina aparte, sino como un producto convergente que tiene por finalidad resolver ciertos problemas que por sí mismas no lograrían. La historia aportaría la secuencia diacrónica, mientras la etnología resaltaría el conocimiento y estudio de sociedades locales, permitiendo la comprensión de civilizaciones desaparecidas por encima de las concepciones eurocéntricas de la historiografía tradicional. Así, “etnohistoria” implica en origen la convergencia de los métodos históricos y etnológicos, aportando un enfoque más flexible y una perspectiva novedosa a la investigación histórica desde dentro de las sociedades estudiadas.

En un principio los etnohistoriadores utilizaron la encuesta etnográfica general, las encuestas particulares, más propiamente etnohistóricas, y la tradición oral como herramientas

de trabajo. De esta forma, afrontaron estudios etnohistóricos de algunos pueblos, intentando desvelar su vida tradicional. Esto, qué duda cabe, promovió una especie de inventario etnográfico sincrónico, abarcando el reconocimiento de los grupos (etnias, clanes, alianzas,...), su implantación geográfica, desarrollo tecnológico, vida económica, sus estructuras sociales, instituciones políticas, costumbres jurídicas, religión, vida intelectual, y un largo etcétera. El conocimiento del territorio y cierta inserción en el medio circundante también fueron dignos de tomarse en consideración. Sin embargo, su visión era estática, presentista y, por tanto, prejuiciosa. Ante estos problemas, los etnólogos recurrieron a encuestas diacrónicas que operaban en profundidad sobre elementos o aspectos particulares, revelándose que la metodología etnográfica tradicional no era suficiente para alcanzar correctamente los objetivos trazados, aminorando su alcance ante la visión críptica del investigador.

Estas limitaciones trajeron consigo la utilización de la tradición oral como instrumento complementario indispensable en el trabajo de campo. Los cantos y recitados que hablaban de leyendas, ignorados por los textos históricos, se veían incrementados por nombres de clanes, jefes, panegíricos, precedentes jurídicos, relatos sobre los orígenes y la historia transmitida por los ancestros. Pero esta tradición dependía del grado de desarrollo sociocultural de las comunidades estudiadas y sus resultados variaban a tenor de su cohesión, grado evolutivo y, consustancialmente, del interés por su propio pasado.

De esta manera, Deschamps advertía que la tradición oral era mínima en aquellas colectividades cuya organización política no traspasaba el nivel de poblados, lo que hoy denominaríamos bandas. Los depositarios de la tradición del grupo eran los líderes o los ancianos, mientras su “época mítica” era recitada por cantores especialistas. Sin embargo, en las jefaturas prístinas los depositarios de la memoria, llamados a menudo “hechiceros”, recitaban sus genealogías y los sucesos más destacados que afectaban a la comunidad en el curso de complicadas ceremonias. No resulta extraño que la misma antigüedad de las tradiciones conservadas variase enormemente, pues si los Fang de Gabón recitaban los nombres de sus ancestros directos hasta la décima generación y más, algunas genealogías polinesias se remontaban hasta veinticinco generaciones. De hecho, en el conjunto de las sociedades jerárquicas no se remontan más allá de los doscientos cincuenta años.

Algunos de los inconvenientes de estos mecanismos, usuales entre los primeros etnohistoriadores, no escapaban al error de dar credibilidad absoluta a todo aquello que escuchaban sus oídos, sin hurtarse a la incomprensión, el olvido y a los propios interesados. Las tradiciones de clanes que relataban sus orígenes, tabúes, alianzas, parentescos y segmentaciones, las migraciones, las fuerzas mágicas, sus mitos originarios, cantares de gesta y fabulaciones, difícilmente podían ser captadas en su justa medida sin la más mínima regla de interpretación sociocultural, dado el carácter más reciente del estudio de la tradición oral. Por esta razón, en sus inicios la etnohistoria pecó bastante de ideográfica.

Si concretamos los planteamientos de Deschamps, apreciamos la etnohistoria como una encuesta etnológica que recoge las tradiciones e investiga los textos que se aclaran mutuamente y no pueden separarse. La clave parece ser su reunión en una síntesis compleja que comporta conocimientos etnográficos y aportaciones de otras disciplinas, como geografía, arqueología, lingüística, antropología física, ciencias naturales y tantas otras.

El colofón global de Deschamps no puede por menos que ser grandilocuente al definir su campo de estudio con la ampulosidad propia de la escuela francesa: “la historia de los pueblos

reputados sin historia” (H. Deschamps, 1966: 316), en pleno proceso descolonizador del ámbito francófono y en esos mismos pueblos que apetecía escudriñar.

A mediados de los sesenta, W.C. Sturtevant (1966) sugirió tres dimensiones básicas para la etnohistoria, ampliamente aceptadas: su atención al pasado o al presente de las culturas, el uso de documentos orales o escritos como fuente primaria de datos, y un énfasis en el cambio diacrónico o sincrónico de las culturas estudiadas.

Exceptuando el uso de tradiciones, estos eran los caracteres utilizados por L.R. Binford (1962, 1972) para definir el campo de la arqueología. De hecho, el problema de definir la etnohistoria como un terreno o subcampo de la antropología, fue similar al problema con que lucharon los arqueólogos norteamericanos por esas mismas fechas. Ellos también reconocieron que el lado histórico de su labor en el estudio del pasado manifestaba un enorme interés por la cronología y producía construcciones particulares. Aunque su objetivo último era la generalización y explicación del desarrollo cultural, la razón por la cual la arqueología permanecía como una subdivisión de la antropología cultural estribaba en que se entendía sólo como un método especial y una clase de técnicas para recuperar cierta clase de datos materiales.

Sin embargo, a inicios de los años setenta el campo de estudio de la etnohistoria estaba aún por definir, la derivación del término todavía en discusión y su significado variaba de un contexto a otro. Por este motivo su correcta delimitación y los problemas teórico-metodológicos pasaron a ocupar, cada vez más, el interés de sus seguidores.

Algunas de las propuestas dominantes entendieron que no había una teoría etnohistórica independiente de otras teorías en antropología cultural y que, por tanto, parecía mejor no subsumir el uso de métodos históricos y fuentes para propósitos teóricos explicativos sobre campos lógicos y prácticos bajo ningún subcampo denominado etnohistoria. Así -señalaba R.M. Carmack (1972: 231)- “el examen diacrónico de la teoría es de tan amplio significado como para tomarnos su límite más allá del designado por la mayor parte de los estudios etnohistóricos. Nos parece una parte fundamental de cualquier aproximación teórica y, por tanto, un componente de tales procedimientos epistemológicos básicos, como clasificación, comparación, generalización y construcción de modelos”. Para sentenciar, a continuación, que sería imprudente calificar como “etnohistoria” el uso teórico de la historia por tan amplia variedad de antropólogos. No obstante, deja abierta la posibilidad a los estudios etnohistóricos de proporcionar paulatinamente en un futuro los métodos históricos, los datos y su interpretación a la mayoría de las teorías dinámicas.

Esta concesión futurista reforzó también la necesidad de afrontar los problemas metodológicos como una consideración apriorística ineludible de la que dependería cualquier definición exclusiva de etnohistoria. Partiendo de esta premisa, Carmack la entiende como una clase especial de técnicas y métodos para estudiar las culturas mediante tradiciones escritas y orales. Por esta razón, como metodología resultó complementaria de la arqueología, la lingüística histórica, la etnografía y la paleobiología. A diferencia de otros subcampos, no podía reclamar para la etnohistoria el uso de técnicas únicas e independientes de la historia. O lo que es lo mismo, “nuestros métodos no difieren de las técnicas de preparación de fuentes y de la crítica [textual] empleada por los historiadores. De hecho, (...) parece penosamente obvio que los antropólogos, usando documentos, tienen mucho más que aprender de los historiadores que a la inversa” (R.M. Carmack, 1972: 232). En este sentido recuerda cómo Nicholson y Evans-Pritchard criticaron a los antropólogos por su uso acrítico de las fuentes

documentales. Nicholson, refiriéndose a documentos mesoamericanos, expresó las cuestiones usuales que debía preguntarse a cada fuente: quién la escribió, por qué, cuándo y dónde, debiendo ser comparada con las restantes fuentes relevantes. Evans-Pritchard, expresando irónicamente la superficialidad de conocer los nombres de los informantes, pero sí obtener información sobre sus posiciones sociológicas, sus relaciones con el poder y factores de su personalidad que pudieran influenciar sus reportajes. La misma información sería necesaria respecto al etnógrafo que recoge los datos. Estos puntos serían desarrollados en mayor medida cuando los estudios abarcaron la tradición oral, como veremos enseguida.

Otro aspecto problemático consistió en la multiplicidad de métodos, especialidades, disciplinas y datos que manejaban los etnohistoriadores, sirviendo de argumento para tildar de ecléctica la metodología etnohistórica. De lo que se colige -para Carmack- que sus reconstrucciones culturales del pasado son amplias cuando las comparamos con las de la historia. Su pliego de descargos arroja la siguiente disculpa interdisciplinaria: mientras los antropólogos son propensos a combinar datos arqueológicos y etnográficos con el uso de documentos, los historiadores también tienen una larga tradición en estas aproximaciones multidisciplinares.

El error frente a sus detractores o, mejor, su desliz ante la confusión terminológica, fue considerar y/o compartir que la aprehensión de múltiples fuentes, datos, materias y disciplinas por parte de los etnohistoriadores implicaba adscribirlos al eclecticismo, deteniéndose en una defensa que -desde ese mismo planteamiento- parece innecesaria por errónea.

Pero el eclecticismo no es criticable por lo amplio y variado de su curiosidad, ni tampoco hay que confundirlo con la flexibilidad metodológica ni disciplinaria, dado que la elección de la metodología y de principios teóricos o metodológicos son dos problemas diferentes. Las metodologías son instrumentos de los que nos servimos para contrastar hipótesis y teorías, y no hay por qué imponer restricciones a tales técnicas metodológicas “siempre que éstas, de conformidad con los principios epistemológicos generales del modo de conocimiento científico, se ajusten a la necesidad de operaciones públicas y replicables” (M. Harris, 1982: 317). En este sentido, es obvio insistir en la necesidad de contrastar teorías diferentes con metodologías diferentes, pues el eclecticismo no se distingue por las clases de metodologías empleadas, sino por el tipo de principios utilizados en la elaboración de las teorías que se desean contrastar.

Por último, la tradición oral -suculento ingrediente de los etnólogos comprometidos con la etnohistoria de los sesenta-⁴ tampoco quedó ilesa con los nuevos posicionamientos críticos. Tras cuestionarse la asunción acrítica de la documentación, cualquiera que fuese su procedencia, llegaba el momento de añadirle la relevancia de los datos orales y la receptividad con los informantes vivos, evaluando el verdadero alcance de sus posibilidades y los condicionantes que hasta entonces no habían sido contemplados en conjunto.

El turno de réplica llegó de la mano de J. Vansina (1968) con la siguiente argumentación: si las tradiciones orales son tratadas en su contexto funcional, criticadas las fuentes, clasificadas por tipos históricos (comentarios, relatos, listas, formularios, poesía) y confrontadas con los datos de la arqueología, la lingüística, la etnología y la antropología física, pueden ser construidas para producir interpretaciones de similar aproximación general a todas las “verdades” históricas. Para ello cotejó aspectos tan relevantes como la cadena de testimonio, el informante, sus prejuicios, cultura, valores, etc. De lo contrario, parecían quedar relegadas a meras recopilaciones folklóricas sin mayor interés que el exotismo.

J. Vansina retoma de esta forma el planteamiento esbozado por M. Herskovits relativo a las fuentes que conforman la etnohistoria y su cautela en el uso de tradiciones orales; añadiendo su valor como fuentes históricas para reconstruir el pasado de pueblos sin escritura, su carácter anónimo, la aplicación del método histórico-cultural y, como punto débil, su cuestionable e imprecisa cronología. La correcta y decidida articulación funcional y dinámica acabarían confiriéndole la destacada relevancia en los enfoques etnohistóricos de comienzos de la década de los setenta.

Este resurgir era una respuesta sintomática al retroceso experimentado por la tradición oral como fuente material para la investigación histórica en la década precedente. Los virulentos ataques de sus más proclives detractores ridiculizaron las tentativas de extraer hechos históricos partiendo de mitos y leyendas, contribuyendo a la renuncia y al desinterés de muchos antropólogos americanos que reenfocaban sus trabajos hacia estudios complejos de estructura social, lingüística teórica, y cultura y personalidad. El mayor esfuerzo se dirigió a lo que R. Mitchell (1970: 34) denominó “macrohistoria”: el establecimiento de secuencias culturales, migraciones de gentes e ideas, búsqueda de los orígenes de animales domésticos y plantas cultivadas, determinación de relaciones genéticas de los lenguajes y las etnias, tratando con tiempo a gran escala. Este proceder estaba en contradicción con los presupuestos de los fundadores de la American Historical School, interesados inicialmente por las tradiciones “de cada discreta sociedad examinada”.

En síntesis, aquellas investigaciones resaltaron lo que M. Herskovits había considerado como fuentes sólidas de la etnohistoria (historia escrita y arqueología) que conducen a certezas, frente a las fuentes blandas (etnología y tradiciones orales), que sólo podrían conducirnos a probabilidades. Con todo -señala Mitchell (1970: 34-35)- “buscando probar el pasado de un pueblo sin literatura uno no puede ser pródigo con las fuentes disponibles más allá de fragmentos y piezas de reportajes, ampliamente impresionistas, de exploradores ocasionales, comerciantes, oficiales y misioneros. Además, en esas antiguamente remotas zonas del mundo la aculturación es movediza y la corriente de la tradición oral está siendo inevitablemente retardada o desviada”, en directa referencia a su trabajo en las islas del Pacífico.⁵

El resultado más evidente de las revisiones de los años setenta fue la clarificación por parte de los etnohistoriadores de que sus métodos no diferían de los de la historia, excepto en su mayor énfasis por combinarlos con los de la arqueología, la lingüística, etc., aunque la etnohistoria fuese menos fácilmente definida como una subdisciplina que éstas últimas.

No obstante, algunos antropólogos dedicados a la etnohistoria continuaron entendiéndola como un subcampo de la antropología, acotando su marco de interés a los siguientes campos: historia específica, etnografía histórica e historia del folklore, y permitiéndole una expansión caracterizada, además, por su dimensión diacrónica con el requisito metodológico de la aplicación de las fuentes a otros tantos ámbitos de la reconstrucción del desarrollo sociocultural humano. De esta forma, experimentó un enorme crecimiento durante esta etapa y, finalmente, llegó por sí misma a ser considerada como un subcampo metodológico reconocido y respetado de la antropología y la historia.

Esto motivó que en este período antropología e historia se reuniesen en el territorio común de la etnohistoria, denominada en ocasiones etnología histórica, combinando el entramado teórico de la antropología cultural con la investigación historiográfica procedente del estudio de la cultura y los procesos culturales. Pero, mientras los antropólogos profesaban un

creciente interés por los procesos, la explicación y la generalización utilizando una gran variedad de fuentes materiales, los historiadores profundizaron en desarrollos históricos particulares y en un crítico y exhaustivo uso de la documentación escrita. Si los antropólogos dedicaban mayor atención a lo “primitivo”, lo rural, la “pequeña” tradición y la antigüedad recóndita, los historiadores abarcaban las “grandes” tradiciones del este y el oeste, concentrándose en sociedades con sistemas altamente desarrollados de escritura e historia (R. Spores, 1980).

De esta duplicidad surgió la síntesis de los más directos implicados cuando, a tenor del volumen de su producción científica, comenzaron a definirse abiertamente como etnohistoriadores. Muchos ejemplos del continente americano subrayan su participación tanto de la antropología como de la historia sin estar limitados por ninguna de ellas. A veces, preocupados por los procesos y la generalización; en otras ocasiones, concentrados en materias de una cultura particular o desarrollo histórico.

Producto del encuentro interdisciplinar quedó explicitado el uso crítico de la documentación escrita, el desarrollo funcional del concepto de cultura y un entendimiento abierto respecto a la utilización de todo tipo de materiales gráficos, historia oral, etnografía convencional, datos arqueológicos, materiales lingüísticos, geográficos, geológicos, biológicos, o cualquier otra información que ayudase a la reconstrucción, el análisis o la explicación cultural.

La etnohistoria resulta así, “una explicación exacta, pero flexible, de la problemática de los procesos culturales y el cambio, problemas compartidos por las disciplinas complementarias de la historia y la antropología” (R. Spores, 1980: 576). De esta forma, etnohistoriadores y etnólogos se especializan en la utilización de documentación histórica para propósitos de la antropología cultural en los más variados ámbitos: sociedades nativas y foráneas, su interacción en todos los tiempos y lugares, el momento del contacto, el período posterior de asentamiento y la trastocación de los sistemas preexistentes, en el pasado y en la más candente actualidad. De lo que se deduce que tampoco hay un marco cronológico limitado en el interés de la investigación etnohistórica, sino una secuencia temporal progresiva que podría abarcar -como ejemplificación- desde las culturas Maya, Zapoteca, Mixteca, Inca, Azteca o Hurón, hasta la reunión de Chiapas⁶ u Oaxaca en Méjico en los años 70. Un claro ejemplo en el caso norteamericano lo constituyen la corriente del Navaho Tribal Council, y el encuentro de la United Southern and Eastern Tribes (1979), entre otros tantos.

Los límites de la etnohistoria alcanzan, entonces, “desde el borde de la existencia de la primera representación pictográfica a la impresión de ordenador, película cinematográfica y cinta de grabación. Lo que la etnohistoria aporta es una metodología para procesar estos materiales y convertirlos en datos etnográficos en bruto para los cuales pueden ser enunciadas inferencias culturales significativas” (R. Spores, 1980: 576).

Si la etnohistoria ha disfrutado de un crecimiento inusual en los años recientes, será conveniente preguntarse a qué obedece este incremento. Siguiendo a Spores, la clave apunta a que ha hecho posible los siguientes aspectos:

- 1) Una minuciosa consideración de secuencias de largo desarrollo.

- 2) Análisis funcionales sincrónicos detallados en cualquier momento temporal para el que exista documentación disponible.
- 3) Una metodología científicamente segura con datos completamente recuperables, que pueden ser utilizados, revisados, verificados, autenticados y reutilizados por gran número de investigadores.
- 4) El aumento y enriquecimiento sustancial de la etnología, la arqueología y la historia convencional.
- 5) En los casos en que no existe una información histórica directa, la documentación es frecuentemente útil como una ayuda indirecta valiosa para la inferencia cultural.

En la actualidad, la moderna etnohistoria cuenta con diversos trabajos que tratan su origen y evolución, posibilidades, orientaciones y limitaciones como metodología, su énfasis regional y sus relaciones con las ciencias y las humanidades, particularmente antropología e historia.

Aunque los etnólogos y arqueólogos cesaron de cuestionar la propiedad y valor de uso de la documentación escrita en la investigación antropológica y la relación de la investigación documental con otras metodologías, particularmente históricas, la arqueología ha permanecido como una cuestión propicia para el debate.

Arqueología, Etnohistoria y Etnoarqueología

A nadie se le esconde que la referencia complementaria entre arqueología y etnohistoria parece evidente, pues ambas tratan con la cultura y el pasado, participan de una orientación teórica de la antropología (al menos en el caso americano y, en parte, en el anglosajón) e intentan explicar, tan bien como describir, los aspectos funcionales y de desarrollo de la cultura. Pero aún así, sus métodos son completamente diferentes, pues mientras una se concentra en la recuperación y análisis de la cultura material para propósitos de reconstrucción, descripción, explicación y desarrollo cultural, la otra emplea textos escritos y relaciones orales reunidas sistemáticamente con propósitos similares.

Para algunos problemas la metodología arqueológica es más apropiada; para otros, el estudio documental es más productivo. Sin embargo, hay casos en que la investigación a través de una metodología que incorpore etnohistoria y arqueología, y en muchos casos etnografía u otras metodologías, se revela más fructífera. En estas ocasiones los arqueólogos han examinado el registro histórico para aumentar, aclarar y explicar modelos de culturas extintas, ayudando a la interpretación del registro arqueológico. Asimismo, los etnohistoriadores han transformado el dato arqueológico en horizontes históricos extensos o en desarrollos explicativos que no son completamente presentados o clarificados por los registros históricos.

¿Qué representan los registros de este tipo de datos? Ante este interrogante, es preciso mostrarlos como categorías convergentes y paralelas que pueden utilizarse juntas para dilucidar un patrón o modelo de cultura dado, aunque consideradas como clases de evidencias independientes y paralelas para ensayar construcciones hipotéticas o medidas de verificación mutuamente complementarias (R. Spores, 1980).

La utilidad de la aproximación que combina estas metodologías es generalmente aceptada por etnohistoriadores y arqueólogos, pero existe aún alguna discrepancia en lo que se refiere a la interdependencia de los dos tipos de evidencias y el nivel de confianza que los arqueólogos pondrían en la documentación escrita. Esto ha significado en arqueología el convencimiento de que para sus relaciones interpretativas debe depender de sus propios utensilios y no acudir al recurso fácil sobre-imponiendo los datos históricos al registro arqueológico. En palabras de S. South (1977), estos datos no deberían usarse como una “muleta” interpretativa porque tal aproximación está prestando un mal servicio a la arqueología por no utilizar completamente los datos materiales que es capaz de producir.

Estas apreciaciones han sido contestadas por diferentes especialistas que aceptaron la posibilidad de una integración de los métodos y fuentes arqueológicas e históricas, como T.H. Charlton, J. Deetz, D.P. Dymond, A.J. Ray, M.K. Shuman, R.M. Spores, B.G. Trigger, D.T. Wallace y R.M. Carmack, entre otros tantos.

T.H. Charlton (1981) propuso una postura teórica que advocaba una aproximación holística de la antropología vinculando arqueología, etnología y etnohistoria. Para este autor, el primer elemento básico de los estudios arqueológicos reside en los restos materiales de culturas pretéritas desde sus contextos espaciales y ambientales, revelando la utilización de muchos datos de fuentes adicionales. Estos se usan para desarrollar problemas e hipótesis ensayadas, interpretando y explicando su base primaria, empleándose premisas y armazones conceptuales derivados de diversos orígenes con grados diferentes de conocimientos explícitos e implícitos.

El origen potencial de los datos lleva a considerar que el pasado está abierto para nosotros, incluyendo estudios de la historia humana como fenómeno contemporáneo y extendiendo las fuentes potenciales de la arqueología para recoger todas las observaciones registradas de la conducta humana. Entre las fuentes de datos útiles para el arqueólogo destacan, frecuente y paradójicamente, las procedentes de la etnología y la etnohistoria. En la transferencia y contacto de las cuatro disciplinas el concepto relevante es la analogía.

La analogía histórica directa

T.H. Charlton entendió que la aplicación inicial de los datos etnohistóricos a la interpretación arqueológica era complementaria y, a la vez, suplementaria de las relaciones etnográficas, practicándose a través de un mecanismo: la analogía histórica directa. A medida que la etnohistoria fue consolidándose como disciplina reconocible, esta integración continuada de datos etnohistóricos y arqueológicos mereció el apelativo analógico a que hemos hecho referencia.

Originariamente desarrollada para facilitar a los arqueólogos la correlación de grupos étnicos históricamente conocidos con manifestaciones arqueológicas, la integración se amplificó incluyendo el estudio de procesos de cambio cultural mediante el uso de datos arqueológicos e históricos fundamentados.

En un sistema más amplio B.G. Trigger (1968) había examinado algunos aspectos del sostén filosófico de la antropología y la historia, y la justificación epistemológica del uso de datos en la interpretación arqueológica. Para Trigger, la naturaleza de los datos arqueológicos era la causa del conservadurismo de la disciplina para reemplazar su orientación conceptual. Por este motivo, los nuevos enfoques de la arqueología prehistórica -no afectada por las

convulsiones intelectuales acontecidas en la antropología social y cultural- se hallaban obligados a crecer junto a los viejos credos, enriqueciéndolos sin afectarles las polémicas innovadoras suscitadas. Muy al contrario, lejos de negar las posiciones dominantes acabarían complementándolas. Arcaicos enfoques junto a nuevas propuestas por de pronto reacias al conflicto frente al establishment. Pero quedaba igualmente claro que cuantas más herramientas conceptuales obtuviese el arqueólogo en el estudio del pasado, más exigencias podían demandarse a los excavadores para completar su información y obtener datos de superior calidad.

El proceso interpretativo concebido por Charlton (1981) incluye dos pasos generalmente aceptados: identificación de la afiliación étnica del sitio y reconstrucción sociocultural. El primero supone diseñar analogías entre los datos arqueológicos y etnohistóricos y, al tiempo, etnográficos, para luego inferir la identificación étnica. Ésta constituye un dato relevante que refuerza la probabilidad de inferencias basadas en la analogía histórica directa para interpretar la reconstrucción sociocultural.⁷

Aunque Charlton insistió en que los datos etnohistóricos están llamados a sostener el registro arqueológico a través de la construcción de analogías históricas directas, y que por lo general los datos arqueológicos desempeñan un papel secundario en relación a los anteriores y a los informantes, las vinculaciones entre las dos fuentes son estimadas en términos de complementariedad. Si bien deja claro -siguiendo a N.G. Hawkins- que los hechos históricos no son datos científicos ni sus relatos datos empíricos, pues no evalúan ni interpretan significativamente las fuentes materiales. Para sentenciar, por último, que “el camino en que estos pasos se llevan a cabo es tan importante como el proceso por el cual los datos históricos se integran en el proceso de la interpretación arqueológica” (T.H. Charlton, 1981: 152).

La adquisición de un cuerpo de información potencialmente relevante y de gran alcance resultaría de la analogía histórica directa, estableciendo la identificación étnica de los datos arqueológicos. La reconstrucción cultural subsiguiente y el enlace con el presente etnográfico (si tal fuera el caso) consolidarían su identificación inicial. La posición defendida sugiere que la adición de la información etnográfica fortalece las analogías e inferencias a través del uso de datos empíricos relevantes.

Pero si, por el contrario, admitimos la validez empírica y científica de los datos históricos, pueden utilizarse como un “control” sobre la conducta sociocultural del pasado asociada con la cultura material, actuando como datos empíricos relevantes contra los que poner a prueba las generalizaciones interpretativas arqueológicas básicas. En este sentido, el inventario de instrumentos y su distribución espacial entre los indios Chumash sirvieron a J. Deetz (en P.J. Watson, S.A. LeBlanc y Ch.L. Redman, 1981) para establecer relaciones de residencia patrilocal y exogamia local, aunque en otros casos han podido ensayarse diversas cuestiones de organización sociopolítica.

Los ensayos pioneros de J. Deetz, J.N. Hill, W.A. Longacre y otros investigadores, en los años sesenta y sus numerosos seguidores en la década de los setenta, han sido objeto de críticas que, sin restar valor a sus aportaciones, cuestionaron algunas limitaciones espaciales y temporales del método propuesto, reconsiderando los datos cuantificados en el registro arqueológico, los problemas de inferencia a partir de la interacción social prehistórica y la variedad de artefactos utilizados.⁸

Es necesario apuntar que la documentación etnohistórica usada en analogías históricas directas varía en el grado de conexión precisa que tiene con los datos arqueológicos, concretamente el uso de toda la información histórica en apariencia culturalmente relevante, porque los datos específicos del sitio o región considerados pueden no estar disponibles o ser inadecuados. En estos casos una identificación étnica precisa no es, obviamente, el primer paso para una posterior reconstrucción sociocultural.

Una tendencia reciente y creciente ha comenzado a desarrollar analogías generales e históricas directas para generar hipótesis, leyes y modelos frente al registro arqueológico, asociadas al papel que posee la analogía dirigida al descubrimiento interpretativo. De este modo, los datos etnohistóricos son empleados como datos empíricos relevantes desde el contexto de una arqueología experimental en directa relación con la antropología cultural.

La variabilidad en la integración de los datos etnográficos y etnohistóricos en la interpretación arqueológica está directamente ligada a la variación suscitada en la analogía. Esta variación puede relacionarse con las fuentes percibidas, resultando analogías históricas directas o generales que pueden vincularse para plantear hipótesis, modelos, o para interpretar y descubrir. La variación puede también estar en relación con el papel que desempeñan los datos en la creación de la analogía o en mantenerla una vez ha sido formada. Resultado de todo ello es que las fuentes incluyen ahora una gran variedad de otras disciplinas y culturas no usadas tradicionalmente.

En etnohistoria tal vez el cambio no ha sido tan dramático, pero existe un modelo en vías de desarrollo del uso de la analogía general en cuanto a la relación de datos históricos a la arqueología, dada su relevancia potencial para la interpretación arqueológica que no tienen conexión cultural directa con los datos arqueológicos.

La contribución cuantitativa y potencial de estas fuentes en etnología y etnohistoria es muy grande, lo que ha incentivado una tendencia significativa a evaluar analogías e inferencias interpretativas, premisas e hipótesis, a través de aproximaciones experimentales y etnoarqueológicas.

Sus medios explícitos más usuales han abarcado datos etnográficos derivados de tradiciones escritas publicadas o no (archivos, documentos literarios, notas de campo,...), fotografías, tradiciones orales de informantes, colecciones de artefactos, hasta experimentos u observaciones deliberadamente realizadas mediante propuestas arqueológicas en una sociedad viva, conocidas como “arqueología viva” o “arqueología de acción”.

Aunque este tipo de datos fue utilizado reiteradamente casi desde el nacimiento de la disciplina, la etnoarqueología tuvo su inicio con el ejemplo pionero de R.H. Thompson en los años cincuenta, relativo a la manufactura de la cerámica Maya. Este sería continuado en los años sesenta, setenta y ochenta por: Ascher, 1962; Gould, 1968; Oswalt y Vanstone, 1967; Stanislawski, 1969; Donnan y Clewlow, 1974; Gould ed. 1978; Kramer ed. 1979; Watson, 1979; y Yellen, 1977, entre otros (en R.A. Gould y P.J. Watson, 1982); cobrando un desarrollo importante en el caso de L.R. Binford (1978) con los esquimales Nunamiut y K.B. Kelly (1986) al estudiar el uso de la tierra entre los Navajos. Otros ensayos de arqueología experimental y estudios de cultura material moderna también fueron publicados en esa misma época: Coles, 1973, 1979; Semenov, 1964; Tringham et al., 1974. En algunos de estos trabajos se pone claramente de relieve la utilización conjunta de fuentes documentales, etnografía, trabajo arqueológico de campo (en registro y actual) y tradición oral.⁹

Aunque inicialmente asociados con un punto de vista de la analogía muy restringido por una potencia interpretativa limitada, los datos acumulados gradualmente establecerán, según T.H. Charlton (1981), los fundamentos para una visión renovada y vital de la analogía como descubrimiento interpretativo. Su papel parece seguro como el principal modo potencial por el que los datos etnográficos y etnohistóricos pueden contribuir a una comprensión del pasado.

Esta opinión sería contestada por quienes empezaron a discrepar sobre el significado y uso de la analogía en los planteamientos arqueológicos y etnoarqueológicos. Autores como R.A. Gould y P.J. Watson (1982) entraron menos a considerar la oposición de registros documentales etnográficos respecto a la articulación de inferencias significativas de cara a la interpretación del registro arqueológico, que en cuestionar el papel protagonista de la analogía en la resolución de ese mismo problema.

Para ellos, la inferencia analógica debería ser negada siempre, dada su reducida perspectiva y sus inherentes deformaciones y limitaciones para que los arqueólogos puedan comprender el pasado. Esto, por definición, implicaría su asimilación al presente oscureciendo la posible unicidad y diversidad de las formas culturales pretéritas. En palabras de Gould, “la analogía es una idea cuyo tiempo se ha ido” y debe ser sustituida por métodos analógicos de formulación y evaluación de inferencias interpretativas en arqueología. O, en términos más amplios, “aunque estamos completamente de acuerdo en recalcar una aproximación materialista y eco-utilitaria al registro arqueológico y en el deseo de adherirnos a las reglas del procedimiento científico, disentimos en nuestra comprensión de lo que “argumentar mediante analogía significa o debiera significar” (R.A. Gould; P.J. Watson, 1982: 376).

Alison Wylie (1982) encontró bastantes concomitancias en la aparente disconformidad formal suscitada por Gould y Watson, criticando reflexivamente lo que denominó “la retórica del diálogo” en referencia al artículo citado *ut supra*. Pero sería en un ensayo posterior (A. Wylie, 1985a.) donde planteó y esbozó aquellos argumentos contrarios a la analogía, reavivando la más clara defensa frente a sus aparentes opositores. La reacción suscitada plasmó su convencimiento de que esa misma crítica había acabado por identificar alternativas viables a los argumentos analógicos, pues -al contrario de lo manifestado- las propuestas eran en sí mismas inevitablemente analógicas en la forma y en el fondo. No es de extrañar que tildase las afirmaciones y pretensiones anotadas por Gould y Watson de engañosas y poco fidedignas.

Podemos articular la argumentación de A. Wylie (1985a.: 64) en las siguientes consideraciones:

- 1) Las críticas suministran, inadvertidamente, intuiciones valiosas de cómo mejorar la posibilidad de inferencias analógicas.
- 2) Esas intuiciones completan las sugerencias realizadas por los primeros trabajos metodológicos, destacando a R. Ascher (1961, 1968) y sus inmediatos predecesores.
- 3) Los análisis lógicos normales de la analogía proporcionan un esquema para caracterizar el contenido de esas propuestas convergentes en términos generales.

Por lo tanto, su tesis establece que una apreciación objetiva de las limitaciones es apropiada cuando la inferencia analógica resulta necesaria, y que su uso arqueológico no debe ser radicalmente descartado.

Para Wylie esto puede desempeñar un papel constructivo frente al recelo arqueológico y a su frialdad metodológica, surgida bajo la presión de un criticismo agudo desde el comienzo de una autocrítica metodológica de la arqueología.

Finalmente, sugiere que los usos analógicos aparecen caracterizados por un entusiasmo expansivo por su potencial como fuente de intuiciones acerca de la prehistoria, planteadas por Charlton (1981) y Orme (1974, 1981), en conexión con su análisis del impacto que el conocimiento etnográfico ha tenido en las concepciones de la prehistoria basadas arqueológicamente.¹⁰ Pero, además, no entiende la inferencia analógica radicalmente imperfecta o categóricamente errónea, dada la existencia de criterios y estrategias metodológicas asociadas para su consideración y evaluación. Esto proporcionaría la base para captar y rechazar las falsas analogías que inspiraron su rechazo radical.

Si la credibilidad de la inferencia analógica ha sido demostrada, parecería que las objeciones contra ella deberían ser modificadas o desterradas. Dado que los argumentos analógicos incorporan diferentes tipos de conocimiento, pueden someterse a pruebas sistemáticas de verificación, que los críticos identificaron con las formas de inferencia no-analógicas más características. Aunque su fiabilidad es susceptible de error, pudiendo ser controlado y discriminado respecto a las diferencias entre pasado y presente, no toda inferencia analógica se reduce a la simple asimilación de lo ignorado a lo conocido. A. Wylie propone, por último, que “las actitudes escépticas expresadas en la “ambivalencia crónica” de la arqueología acerca de que la analogía puede ser contestada, exploran completamente el potencial que eleva la credibilidad de las inferencias analógicas en las que la arqueología puede confiar, si es para llevarnos a aspectos del pasado inaccesibles desde este mismo punto de vista” (A. Wylie, 1985a.: 107).

El principio de uniformidad o de actualización

El principio de uniformidad o de actualización, tomado de D.L. Hardesty (1979), establece la permanencia de relaciones causa/efecto entre el pasado y el presente; o, siguiendo a J.A. Hurrell (1987), que el presente ayuda a comprender el pasado. De esta forma, se infieren funciones pretéritas por comparación con situaciones actuales, razón por la cual es foco de contestación crítica en lo referido al grado de inferencia.

En una perspectiva conciliadora con las tesis analógicas D.F. Dincauze (1987) destaca la importancia del principio de uniformidad (“uniformitarian assumption”)¹¹ en cualquier estudio de condiciones no observables directamente y acepta como premisa esencial para las ciencias históricas que el presente es la llave del pasado. Aunque este principio de uniformidad no supone una equivalencia absoluta entre ambos, permite ahondar en sus diferencias. Incluso en los casos en que dicho principio pudiera verse invalidado, observa que las bases epistemológicas permanecen en todos los análisis comparativos y analógicos. Ante el riesgo de excepciones metodológicas o probabilísticas introduce el problema de la “equifinality”. Esto es, del mismo modo que “diferentes clases de condiciones precedentes pueden producir resultados similares, las historias concretas pueden ser oscurecidas por similitudes en el tramo final de los procesos” (D.F. Dincauze, 1987: 258). El mejor camino

para controlar estas eventualidades pasa por un conocimiento detallado del rango de los procesos que han debido influir en tal o cual resultado. Dincauze sentencia, finalmente, que pocas ciencias históricas han adquirido este nivel de control. No obstante, las analogías resaltan de nuevo como instrumentos importantes en arqueología y, -en su caso- en la reconstrucción paleoambiental, para la articulación de inferencias significativas.

BIBLIOGRAFÍA

- ABRAHAM, D.P. "Maramuca: an exercise in the combined use of portuguese records and oral tradition". *Journal of African History*, II, 2, 1961. pp. 211-225.
- ALAGOA, E.J. "Oral tradition among the Ijo of the Niger delta". *Journal of African History*, VII, 3, 1966. pp. 405-419.
- BINFORD, L.R. "Archaeology as Anthropology". *American Antiquity*, 28, 2, 1962. pp. 217-225.
 "An ethnohistory of the nottoway, meherrin and weanock indians of southeastern Virginia". *Ethnohistory*, 14, 1967. pp. 103-218.
An archaeological perspective. Seminar Press. 1972.
Nunamiut ethnoarchaeology. Academic Press. 1978.
Debating archaeology. Academic Press. 1989.
- BOSTON, J.S. "Oral tradition and the history of Igala". *Journal of African History*, X, 1, 1969. pp. 29-43.
- BRYANT, D. / E. CALNEK / Th. LEE / B. HAYDEN (ED.) *Archaeology, ethnohistory, and ethnoarchaeology in the Maya highlands of Chiapas, México*. New World Archaeology Foundation, Brigham Young University, Provo, Utah, 1988.
- CARMACK, R.M. "Ethnohistory: a review of its development, definitions, methods, and aims". *Annual Review of Anthropology*, 1, 1972. pp. 227-246.
- COHN, B.S. "Etnohistoria". *Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales*, 5, 1975. pp. 418-424.
An anthropologist among the historians and other essays. Oxford University Press, 1990.
- CURTIN, Ph.D. "Field technique for collecting and processing oral data". *Journal of African History*, IX, 3, 1968. pp. 367-385.
- CHARLTON, Th.H. "Archaeology, ethnohistory, and ethnology: interpretive interfaces". *Advances in Archaeological Method and Theory*, 4, 1981. pp. 129-176.
- DESCHAMPS, H. "L'ethno-histoire. Buts et méthodes". *Revue Historique*, 480, 1966. pp. 305-316.
- DINCAUZE, D.F. "Strategies for paleoenvironmental reconstruction in archaeology". *Advances in Archaeological Method and Theory*, 11, 1987. pp. 255-336.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. *The sanusi of Cyrenaica*. Oxford University Press, London. 1949.
Los Nuer. Editorial Anagrama, Barcelona, 1977.
- GARLICK, P.C. "The development of Kwahu business enterprise in Ghana since 1874. An essay in recent oral tradition". *Journal of African History*, VIII, 3, 1967. pp. 463-480.
- GOULD, R.A. / WATSON, P.J. "A dialogue on the meaning and use of analogy in ethnoarchaeological reasoning". *Journal of Anthropological Archaeology*, 1, 1982. pp. 355-381.
- HARDESTY, D.L. *Antropología ecológica*. Ediciones Bellaterra, Barcelona, 1979.

- HARRIS, M. *El materialismo cultural*. Alianza Editorial, Madrid, 1982.
- HENIGE, D.P. "Oral tradition and chronology". *Journal of African History*, XII, 3, 1971. pp. 371-389.
"The problem of feedback in oral tradition: four examples from the Fante coastlands". *Journal of African History*, XIV, 2, 1973. pp. 223- 235.
- ISAACMAN, A. "Madzi-manga, Mhondoro and the use of oral traditions. A chapter in barve religious and political history". *Journal of African History*, XIV, 3, 1973. pp. 395-409.
- KELLEY, K.B. *Navajo land use. An ethnoarchaeological study*. Academic Press. 1986.
- LATUKEFU, S. "Oral traditions. An appraisal of their value in historical research in Tonga", *The*. 1968.
- MAUNY, R. "Perspectives et limites de l'ethno-histoire en Afrique". *Bulletin de l'Ifan*, 24, 1962. pp. 620-627.
- MERCER, P.M. "Oral tradition in the Pacific. Problems of interpretation". *The Journal of Pacific History*, 14, 1979. pp. 130-153.
- MINC, L.D. "Scarcity and survival: the role of oral tradition in mediating subsistence crises". *Journal of Anthropological Archaeology*, 5, 1986. pp. 39-113.
- MITCHELL, R. "Oral tradition and micronesia history. A microscopic approach". *The Journal of Pacific History*, 5, 1970. pp. 33-41.
- PARKER, L.S. *Native American State. The struggle over indian and hawaiian lands*. University of Hawaii Press, Honolulu, 1989.
- PLOG, S. "Social interaction and stylistic similarity: a reanalysis". *Advances in Archaeological Method and Theory* (M.B. Schiffer Ed.). Selection for students from volumes 1 through 4, 1982. pp. 333-373.
- SCHIFFER, M.B. / SULLIVAN, A.P. / KLINGER, T.C. "The design of archaeological surveys". *World Archaeology*, 10, 1, 1978. pp. 1-28.
- SKIBO, J.M. / SCHIFFER, M.B. / KOWALSKI, N. "Ceramic style analysis in archaeology and ethnoarchaeology: bridging the analytical gap". *Journal of Anthropological Archaeology*, 8, 1989. pp. 388-409.
- SOUTH, S. *Method and theory in historical archaeology*. Academic Press, New York, 1977.
- SOUTH, S. (ED.) *Research strategies in historical archaeology*. Academic Press, New York, 1977.
- SPORES, R. "New world ethnohistory and archaeology, 1970-1980". *Annual Review of Anthropology*, 9, 1980. pp. 575-603.
- STURTEVANT, W.C. "Anthropology, history, and ethnohistory". *Ethnohistory*, 13, 1966. pp. 1-51.
- TRIGGER, B.G. "Major concepts of archaeology in historical perspective". *Man*, 3, 4, 1968. pp. 527-541.
- VANSINA, J. "Recording the oral history of the Bakuba.- I. Methods". *Journal of African History*, I, 1, 1960a. pp. 43-51.
"Recording the oral history of the Bakuba.- II. Results". *Journal of African History*, I, 2, 1960b. pp. 257-270.
La tradición oral. Editorial Lábor, Barcelona, 1968.
- WAIKO, J.D. "Oral traditions among the Binandere. Problems of method in a melanesian society". *The Journal of Pacific History*, 21, 1986. pp. 21-38.
- WASSERSTROM, R. *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*. Fondo de Cultura Económica, México. 1989.

WATSON, P.J. / LeBLANC, S.A. / REDMAN, Ch. L. *El método científico en arqueología*. Alianza Editorial, Madrid. 1981.

WYLIE, A. "An analogy by any other name is just as analogical. A commentary on the Gould-Watson dialogue". *Journal of Anthropological Archaeology*, 1, 1982. pp. 382-401.

"The reaction against analogy". *Advances in Archaeological Method and Theory*, 8, 1985a. pp. 64-111.

"Putting shakertown back together: critical theory in archaeology". *Journal of Anthropological Archaeology*, 4, 1985b. pp. 133-147.

YELLEN, J.E. *Archaeological approaches to the present. Models for reconstructing the past*. Academic Press. 1977.

NOTAS

¹ Datos bibliográficos destacados entre fines del siglo XIX y la década de los años sesenta de la presente centuria pueden encontrarse en BINFORD, L.R., 1967.

² En el área del Pacífico hemos apreciado una amplia producción etnohistórica entre los años 1979 y 1987, recogida en los compendios anuales de *Pacific history bibliography*, de la *Journal of Pacific History*.

³ Las más recientes aportaciones africanas pueden seguirse en los índices acumulativos de los volúmenes de *The Journal of African History*.

⁴ Debido a la especificidad cultural de los diversos grupos étnicos africanos, la tradición oral fue considerada en estos años una herramienta más para reconstruir su historia. Véase en *The Journal of African History* los ensayos de ABRAHAM, D.P., 1961, ALAGOA, E.J., 1966, BOSTON, J.S., 1969, CURTIN, Ph.D., 1968, GARLICK, P.C., 1967, HENIGE, D.P., 1971, 1973, y VANSINA, J., 1960a., 1960b.

⁵ En este sentido también son dignos de mención los artículos de LATUKEFU, S., 1968. MERCER, P.M., 1979 y WAIKO, J.D., 1986.

⁶ Véase, entre otros, el trabajo de WASSERSTROM, R., 1989.

⁷ Muchos ejemplos de esta aproximación activa pueden encontrarse en los volúmenes publicados de *The Handbook of North Americans Indians*.

⁸ Una revisión de estos y otros trabajos puede seguirse en PLOG, S., 1982. Por su parte, el ensayo de SKIBO, J.M., SCHIFFER, M.B., y KOWALSKY, N., 1989 propone reconstruir la conducta social prehistórica -ejemplificada en un trabajo empírico- a través del análisis del estilo y la decoración cerámica, estimulado por la herencia de la “new archaeology” y la moderna etnoarqueología.

⁹ Un caso emblemático en este sentido atañe a los esquimales Tareumiut y Nunamiut realizado por MINC, L.D., 1986.

¹⁰ Véase YELLEN, J.E. 1977.

¹¹ WATSON, P.J. emplea el término “generic uniformity”, mientras GOULD, R.A. utiliza el concepto “uniformitarianism” tomado de GOULD, S.J. 1965 (GOULD, R.A. y WATSON, P.J. 1982: 362-365); con posterioridad otros autores, como BINFORD, L.R., 1978, han mantenido en determinados casos la misma acepción que GOULD, R.A.

A pesar de compartir conceptos similares BINFORD, L.R. criticó con ironía la postura analógica de GOULD, R.A. al que no dudó en calificar de “empirista estricto”, expresando que su trabajo era la mejor demostración de la quiebra de la posición tradicionalista en arqueología. Así, mientras los “uniformitarian assumptions” propuestos por BINFORD “permiten evaluar el grado en que los pueblos del pasado respondieron de forma diferente a condiciones constantes” (BINFORD, L.R., 1989: 96), la posición defendida por GOULD se le antoja una “paradoja filosófica”.