

¿De campesinos a indios?

“Quien no puede imaginar el futuro,
tampoco puede, por lo general, imaginar el pasado”
José C. Mariátegui

Hace tres décadas Karen Spalding (1974) nos ofrecía un libro que, además de una excelente contribución, era un síntoma del clima de época. Por entonces, mientras en buena parte de nuestra América bullían las disputas por las reformas agrarias en las ciencias sociales ganaban enorme predicamento los estudios rurales y emergían las primeras publicaciones especializadas en las que primaban las perspectivas campesinistas. Parecía que eran las más adecuadas para comprender las realidades indígenas (pasadas y presentes) y, por cierto, mucho contribuyeron a descifrar las lógicas de las “economías campesinas” y sus articulaciones con la expansión del capitalismo. Sin embargo, mostraban también sus límites y no resultaban suficientes para explicar o comprender sus comportamientos colectivos y sus intervenciones políticas. Tres décadas después, mucho han cambiado los enfoques de los científicos sociales, la historiografía y el clima político-cultural: podría decirse, invirtiendo el título de aquel exitoso libro, que se ha producido una transformación de los campesinos en indios, tanto en el mundo social real como en el ámbito intelectual.

Para ejemplificarlo alcanza con cotejar los textos que en uno y otro momento produjeron los mismos autores. Por ejemplo, podríamos comparar aquel incisivo estudio de Brooke Larson (1982) con su síntesis del siglo XIX andino reconstruida a partir de las intervenciones indígenas y de sus relaciones con el estado (2002). De modo análogo, podríamos hacerlo con el preciso panorama de la historia rural de Guadalajara colonial que había hecho Eric Van Young (1990) y su monumental reconstrucción de la insurgencia que contiene una decidida recuperación del protagonismo indígena (2006). Sin embargo, este registro sería incompleto si no atendemos a lo que estaba sucediendo lejos del mundo intelectual. Aunque ya es un tópico inevitable señalarlo lo cierto es que lo habían advertido hace bastante tiempo observadores particularmente sensibles: se estaba produciendo un “el retorno del indio”, un fenómeno de reemergencia étnica y que justamente habría comenzado a manifestarse al despuntar los años 70 (Albó 1991), es decir, cuando las interpretaciones estaban dominadas por las perspectivas campesinistas. Lo cierto es que asistimos a una fase de notable activación de los movimientos indígenas que no sólo operan como actores influyentes de las arenas políticas nacionales sino que en algunos casos han generado movimientos políticos indígenas. Además, y esto es más novedoso, se pone de manifiesto tanto su capacidad para entablar alianzas con otros sectores sociales como una creciente coordinación continental. Como sea, al menos para parte de estos movimientos, se trata de un nuevo momento sintetizado en la consigna que han empezado a enarbolar: “De la resistencia al poder”.

Estas consideraciones no tienen pretensión alguna de originalidad y sólo buscan sugerir la necesidad de reflexionar acerca de las complejas vinculaciones que pueden entablarse entre movimiento social real, clima de ideas y producción intelectual. La cuestión está lejos de ser arbitraria y ya ha sido explorada en uno luminoso capítulo por Alberto Flores Galindo (1993) dedicado a esa decisiva coyuntura que supusieron las décadas de 1910 y 1920 y que en los Andes, pero no sólo allí, significaron el momento de emergencia de corrientes intelectuales

indigenistas, la notable activación de las comunidades y hasta la reaparición de rumores inquietantes. Quizás no sea casual y nuestra América esté asistiendo no a una coyuntura histórica análoga sino a un momento en que se esté cerrando el ciclo histórico que se abrió por entonces. Por lo pronto, estamos asistiendo a la emergencia de ideologías que disputan abiertamente la plena incorporación indígena a la nación sin renunciar a su condición étnica y hasta la impugnación misma de las nacionalidades vigentes o la formulación de nuevos nacionalismos indígenas. Lo cierto es que estos discursos emergen frente al resquebrajamiento de los ideales campesinistas y mestizos que habían fundado los imaginarios nacionales. No pretendo establecer con esto causalidades simples ni directas pero me parece claro que la etnificación creciente de los discursos políticos y de diversos movimientos sociales también puede registrarse en la historiografía. Pero quizás este sea un tema para otro simposio.

Por ahora, estas consideraciones pueden permitirme situar mejor algunos rasgos de las contribuciones que me ha tocado comentar. Las tres remiten a dos de las situaciones paradigmáticas del siglo XIX latinoamericano: de un lado, las transformaciones en las relaciones entre los estados en formación y los pueblos indígenas sometidos a su jurisdicción (y en ambos casos se ocupan de México); del otro, las que se produjeron entre esos estados y aquellos pueblos que iban entrando ahora decididamente dentro de la trama de redes de poder social que terminarán concentrándose en el estado; y, en este caso, el estudio se refiere a la Araucanía chilena.

No han sido los antes señalados los únicos cambios producidos en la historiografía del siglo XIX latinoamericano y uno de los que no es posible obviar es que la política se ha convertido en un foco de interés con una intensidad inimaginable hace no tanto tiempo. Este retorno de lo político se manifiesta para, decirlo de manera extremadamente grosera y simplificada, a través de dos grandes vertientes. De un lado, los estudios que operan a ras del suelo y tienden a enfocar los fenómenos políticos “desde abajo” prestando especial atención a los modos de intervención de los sujetos subalternos (especialmente indígenas) y a las configuraciones de sus culturas políticas. Así se ha postulado la emergencia de “una nueva historia política latinoamericana” que tratar de ofrecer un nuevo enfoque las complejas relaciones entre las comunidades indígenas, el estado y la nación (Tutino 1996). La otra vertiente también se postula como la nueva historia política (Annino 1995; Sábato 1999) y ha permitido firmes avances en el conocimiento de las culturas políticas elitistas y de las prácticas políticas y electorales. En otros términos, este común interés por las complejas y cambiantes imbricaciones entre estado y sociedad y entre lo político y lo cultural emparenta ambas vertientes aunque sus centros de atención sean tan diferentes y respondan a muy diversas diferentes filiaciones intelectuales.

En cuanto a la primera, algo parece bastante evidente: tiene raíces largas y profundas en aquella historia social y económica de fuerte tono campesinista que aparecía tan vigorosa en los años 70 del siglo pasado. Es, además, en esta vertiente en la cual la política es indagada desde perspectivas que ponderan las dimensiones étnicas. Y no parece casual: visto en conjunto, y simplificando nuevamente en sumo grado, pareciera que el movimiento historiográfico que se ha producido pasó de indagar las realidades rurales en términos casi exclusivamente económicos y “de clase” a explorarlos en términos culturales y étnicos. Este decurso, que lejos está de ser exclusivo de este campo historiográfico, parece haber tenido en él un momento mediador: la etnificación de los enfoques habría devenido luego de una creciente politización como a mediados de los 80 ya lo mostraban algunas contribuciones de dos influyentes compilaciones (Katz 1990; Stern 1990).

Hasta cierto punto, el cambio de paradigmas ha requerido el de las escalas de observación y ello se hace manifiesto en una cuestión que está muy lejos de ser secundaria: el énfasis puesto en las comunidades como unidades privilegiadas de análisis incluso por encima de la región, la etnia y la clase no sólo abrió intensos debates por sus consecuencias interpretativas (Knight 2004; Van Young 2004) sino que también ha permitido recusar algunos estereotipos historiográficos: por lo pronto, aquel que suponía que la vida diaria campesina contenía “poca política, mucha economía y mucha cultura ‘tradicional’” y que también presuponía que la identidad comunitaria y política del campesino era “transparente, poco cambiante, fácil de discernir” (Mallon 1996); también un nuevo modo de mirar el complejo y cambiante entramado de relaciones entre esas comunidades y los estados (Joseph y Nugent 2002). De este modo, los nuevos enfoques que se proponen sobre la política campesina y sus vínculos con los estados y la nación (Mallon 2003) se apartaron decididamente de los supuestos con que estos problemas eran enfocados en el momento de auge de las miradas campesinistas de los años 70 (Hobsbawm 1976). Esos nuevos enfoques no pueden reducirse a una sola “receta” pero tienen un rasgo recurrente y repetido: la atención que comenzaron a poner a los micro-relatos y las experiencias locales de resistencia y rebeldía (Sala i Vila 1996; Van Young 2001)

Las presentaciones de Antonio Escobar y Romana Falcón remiten a dos momentos y dos dimensiones distintas pero íntimamente entrelazadas de una misma historia: la de los pueblos comuneros frente a la construcción del estado liberal, una atendiendo a la ciudadanía y otra a la justicia. Y ambos las analizan a partir de un supuesto que veo común: la imperiosa necesidad de analizar estos procesos a nivel local y en el contexto preciso del cuadro de fuerzas sociales efectivamente existente. Antonio Escobar Ohmstede se interna en una de las cuestiones más urticantes de la renovación historiográfica reciente: las definiciones y redefiniciones de la ciudadanía. Pero lo hace de un modo que está lejos de ser habitual. Si tuviera que describir sintéticamente su acercamiento diría que se trata de una toma de distancia que deriva en un cuestionamiento del modo en que han sido pensadas las nuevas interpretaciones de la historia política. Si ésta tuvo una virtud es que volvió a ponernos frente a la necesidad de analizar fenómenos que (como la ciudadanía y las prácticas políticas electorales) habían sido desatendidos cuando no directamente negados. Sin embargo, intuyo que Antonio Escobar viene a decirnos que conviene andar con cautela, que no resulta adecuado dar por completado procesos históricos antes de tiempo y que es preciso superar el plano de la arquitectura jurídica y legal y de las culturas elitistas para inscribir estos fenómenos en contextos históricos reales pues el significado efectivo de las novedades que traía consigo el desmoronamiento del orden colonial terminó dependiendo de los conflictos sociales y de las relaciones de fuerza que se daban efectivamente entre los diferentes actores sociales. Por lo tanto, advierte que la “ciudadanía gaditana” no les fue otorgada a todos los indígenas y, sobre todo, que no todos los sectores indígenas abrazaron con tanta rapidez como se ha supuesto la ciudadanía que se impulsada desde Cádiz. Dicho en otros términos, su contribución viene a matizar y ralentizar los alcances efectivos de aquella transformación que ha sido definida como una “revolución territorial”. Se interna, así, en uno de los fenómenos más opacos a la observación histórica: los modos en que el ayuntamiento de corte gaditano se fue sobreponiendo a las autoridades étnicas y sus efectos al tratar de eliminar a la cabeza de la jerarquía política indígena. Lo que nos está proponiendo, entonces, es que conviene poner una atención privilegiada en las relaciones entre territorialidad, política y administración sin la cual serían incomprensibles los modos efectivos en que se desarrolló el proceso de ciudadanía e individuación e imposible precisar sus alcances y limitaciones. En todo caso, la constatación del desigual y opuesto modo de gobierno que

terminarán teniendo los pueblos cabeceras y los pueblos sujetos habría abierto un verdadero abismo político.

Las implicancias que tiene este enfoque resultan decisivas. Ante todo, conviene registrar dos de sus facetas: por un lado, se trata de un sistema político que implantó “desde fuera” y “desde arriba”. Este sistema postulaba una igualdad jurídica tan temprana como supuesta, mientras se mantenían los sistemas de dominación. Por lo tanto, la precocidad y amplitud inicial debió lidiar con otra dimensión que quizás podría ser aún más enfatizada: la perduración de la restricción de los derechos civiles así como la perduración de un régimen penal de antiguo régimen. No se trata de una cuestión menor pues se reprodujo aún en aquellas regiones donde no se implantó la constitución gaditana. Los resultados de este proceso se definen, entonces, por la ambigüedad pues la perduración de las estructuras políticas indígenas permitió el acceso a la ciudadanía y la apelación a argumentos liberales, pero también las persistentes solicitudes de conservación de un status distintivo que había reconocido la Corona. Y esta cuestión me parece central pues remite directamente al peculiar proceso de conformación de la cultura política indígena (si es que fue una). Estos planteos sugieren una pregunta clave cuya respuesta está muy lejos de ser evidente: vista esta historia desde los pueblos ¿dónde era que se hacía efectivamente política? Quizás podamos precisarla algo más: ¿hasta qué punto puede considerarse que era en la esfera electoral dónde se expresaba el núcleo central de la esfera política de los pueblos? No me atrevo a intentar una respuesta y menos para México sino tan sólo advertir que el significado y el sentido de las prácticas electorales de los pueblos no se puedan apreciar sólo (ni principalmente) en la esfera electoral. Como Antonio Escobar advierte la creación de ayuntamientos en las antiguas cabeceras provocó que éstos heredaran los antiguos conflictos entre los pueblos-sujetos y las cabeceras indias. La proclamación de una igualdad legal relativa pero temprana fue el otorgamiento de algunos de los derechos políticos y, sobre todo, de la participación electoral. Pero esta ampliación de los derechos políticos no se sustentó en la ampliación de los derechos civiles sino en algunos casos en la restricción posterior de los mismos derechos políticos. Si esta ampliación de la participación electoral no fue un resultado de un movimiento “desde abajo” sino que más bien se presenta como uno de los resultados de las disputas intraelitistas, podemos preguntarnos: ¿qué significaban las elecciones para los comuneros? ¿cómo se relacionaron con las estrategias de resistencia? Dado que estamos frente a una ciudadanía construida sobre la vecindad y ante una participación electoral impulsada “desde arriba” ¿cuán decisivas fueron estas experiencias y modos de inclusión en las nuevas prácticas en la formación de las culturas políticas populares?

La ponencia de Romana Falcón ofrece otra dimensión decisiva de la misma cuestión y constituye un ejemplo en más de un sentido. Por un lado, de cómo debe pensarse el azaroso, conflictivo, enmarañado e incompleto proceso de construcción de una modernidad jurídica que lejos estuvo de ser una simple sustitución del cuerpo abigarrado de normas del antiguo régimen por el imperio de la ley positiva o tan sólo el desplazamiento de las costumbres por la ley escrita. Por el contrario, nos muestra la fertilidad de atender no sólo a las normas sino también a las prácticas, no sólo a los que las leyes prescribían sino a los usos que los sujetos hacían de ellas. Y, especialmente, a la riqueza que puede aportar al estudio de las relaciones entre ley y sociedad un análisis particularizado de los contenidos normativos pero también de los procedimientos judiciales habilitados que, una mirada superficial y poco sensible a la experiencia histórica popular, podría considerar como un aspecto secundario. Por otro lado, esta perspectiva cobra plena vitalidad y fertilidad si se la analiza “a ras del suelo” y a partir de las experiencias históricas de los pueblos.

En este sentido la ponencia tiene una doble implicancia. Por un lado, nos invita a atender a las relaciones entre intervenciones judiciales, formas de resistencia y los resultados de esas interacciones. La autora nos muestra que estas relaciones no fueron ni simples ni directas y menos predeterminadas. Por el contrario, aún en un ámbito judicial que se estaba tornando francamente desfavorable para los pueblos, los litigios que entablaban los actores colectivos podían servir para mantener vivas las demandas. Conviene reconocer que venimos de una tradición que nos llevó a considerar esta cuestión en términos de fases o etapas, básicamente del pasaje de una etapa legal-jurídica canalizada en la instancia judicial a otra ilegal (revolucionaria o al menos francamente rebelde) centrada en la acción directa. La cuestión ha suscitado decisivas contribuciones e importantes desacuerdos interpretativos acerca de la experiencia andina colonial pero también han dejado en claro que resulta preciso no pensar estas formas como inevitable y necesariamente alternativas (Stern 1986; Serulnikov 2006) La ponencia de Falcón ilustra que las cosas pueden presentarse en forma más compleja y que puede tratarse de estrategias empleadas dentro de un repertorio históricamente constituido y desplegado en situaciones de constricción y subalternidad cambiantes. La forma de acción, por tanto, no estaría expresando un “tipo” y menos un “nivel” de conciencia. En estas condiciones, uno podría preguntarse: ¿hasta que punto no fue un espacio para desarrollar un discurso de reparación dónde se entremezclaba lo jurídico-legal, lo social-agrario y lo político?

Esto nos lleva a la segunda implicancia que me interesa resaltar: las relaciones entre cultura jurídica y cultura política. Esta cuestión está lejos de ser antojadiza: bien sabemos que la justicia era el atributo por excelencia de la monarquía y que en la configuración de las culturas políticas de las elites coloniales y postcolonial tuvieron un papel descollante las doctrinas y las nociones jurídicas (Chiaramonte 2000). Pero, ¿cómo contribuyeron las nociones, los saberes y los procedimientos judiciales en la configuración de las culturas políticas populares y, en especial, de esos expertos litigantes que eran los pueblos indígenas? Al respecto es bastante menos lo que sabemos y en este sentido es mucho lo que sugiere Romana Falcón pues nos muestra cómo la revolución permitió revivir y legitimar dotes argumentativas fundadas en una antigua cultura jurídica que hacía de la justicia algo sustantivo. Se trataba, en el contexto de la modernización liberal, de una intensa contradicción entre los sistemas normativos que articulaban el orden social cotidiano y habilitaba una percepción que producía tensiones muy fuertes entre lo legal y lo justo y con ello erosionaba la legitimidad del orden político. Dado que en el antiguo régimen no existía una distinción entre el ámbito de la política y de la justicia ni entre las figuras de gobernante y magistrado y que en tanto régimen de cristiandad en la monarquía católica tampoco había distinción (y tampoco separación y menos aun oposición) entre política y religión (y, por consiguiente entre delito y pecado), las experiencias, nociones y creencias religiosas y judiciales deben haber sido centrales en la conformación de las culturas políticas populares. Si restringimos la atención a las judiciales cabe analizar como bien plantea Falcón la cultura jurídica y enfocarla no tanto como un saber erudito y doctrinario sino como conjunto de saberes surgidos de una apropiación mediada por la experiencia histórica. Esa cultura jurídica difícilmente haya sido una sola en el antiguo régimen y no es improbable que durante la incompleta transición a un régimen de modernidad jurídica las tensiones y oposiciones hayan atravesado todo el entramado del sistema judicial. No es improbable que en tales condiciones, algunos componentes claves de lo que había sido una retórica de la dominación puedan haberse transformado en sustento de la formulación de discursos de resistencia en la medida que las elites repudiaron y trataron de apartarse del viejo orden jurídico y cultural embarcadas en la aventura liberal. Lo que Falcón nos presenta como una utilización bastante libre y creativa de los valores, instituciones y leyes alcanza a percibirse con

claridad en su análisis de los reclamos de los pobladores de Chimalhuacán y al hacerlo advierte la profunda tensión (cuando no abierta oposición) entre una concepción de la justicia centrada en “lo justo” frente a otra visión centrada en los requerimientos prescriptivos de la ley y sus procedimientos. Esta sutil lectura de la documentación le permite registrar una cuestión crucial: esos pobladores de Chimalhuacán que hacia 1865 habían dejado de presentarse como indios volvieron a hacerlo con la revolución. Con ello nos advierte que ha habido otros momentos de “retorno del indio”, que algunos fueron posibles aún en aquellos contextos en que fueron percibidos e interpelados casi exclusivamente como campesinos y que sus aspiraciones insatisfechas de justicia y buen gobierno no fueron olvidadas.

El trabajo de Jorge Pinto implica un cambio de territorio, de problemas y de registro pero aún así nos permite entablar un diálogo. Si el estado puede ser pensado como una condensación de relaciones sociales de dominación también lo podemos pensar como una condensación de la experiencia histórica que produjo la construcción de esas relaciones. En tal sentido, el estado lleva consigo la memoria y las marcas de esa experiencia en su entramado institucional y sus prácticas. Los historiadores del mundo indígena nos han enseñado a ver que los indios no son siempre los mismos; pues bien, tampoco lo son el estado y las clases que ejercen sobre ellos su dominación. De alguna manera, Pinto nos ofrece una narración de largo plazo de la singular y a la vez emblemática experiencia del estado chileno en la Araucanía. Singular, porque emerge de una fase histórica en la cual la Araucanía se convirtió en un territorio con una incrustación muy autónoma dentro del Estado chileno en formación y revertirla implicó la formación de una auténtica ideología que orientara y justificara la ocupación y que resultaba de la cristalización de muy diversos componentes ideológicos. Emblemática, porque a pesar de las vicisitudes peculiares de la incorporación efectiva de la Araucanía a la dominación del estado y del capital que fueron por demás significativas nos viene a poner por delante los ajustes que fueron necesarios que se produjeran en aquella ideología pero también en las estrategias de resistencias que emergían del mundo mapuche.

Su colaboración sugiere, además, otros aspectos sugestivos. Por un lado, introduce una dimensión decisiva y complementaria que las que antes reseñamos: los modos en que la percepción del llamado “problema indígena” fueron cambiando en las elites y en el estado. Su contribución sugiere la inconveniencia de asimilar las visiones intelectuales y del estado tanto como corrobora lo crucial que fue al respecto la segunda década del siglo XX. Pero se trata de un problema más vasto y no puedo resistir la tentación de apuntar algunas inquietudes que surgen mirando el problema desde el otro lado de la cordillera. La “ideología de la ocupación” y las disidencias intelectuales que pueden haber surgido aparecen como un nudo especialmente sugestivo para comparar las trayectorias de las sociedades chilenas y argentinas frente a los pueblos indígenas. Por lo pronto, la época de la independencia habilitó en ambos casos discursos y simbologías indigenistas aunque probablemente más acusadas en la experiencia chilena. Sin embargo algunos de los mayores intelectuales de la mitad del siglo XIX, como Vicuña Mackena o Bartolomé Mitre tendían a compartir el mismo diagnóstico respecto de sus respectivas sociedades: querían verlas como sustantivamente distintas de otras sociedades latinoamericanas y especialmente de México o el Perú y esa “distinción”, que era postulada como una virtud, residía en la “ausencia” de indios. Sin embargo, me atrevo a sugerir que esta noción formulada contemporáneamente no tuvo el mismo éxito en integrarse al sentido común imperante en cada nación y no lo tuvo pese a que las filiaciones y referencias intelectuales eran bastante semejantes. Un escrutinio cuidadoso quizás nos pueda mostrar que hubo diferencias importantes en el modo en que las elites chilenas y argentinas identificaron a la “barbarie”: así, si en las primeras primó notablemente la referencia a lo indio, en las segundas osciló

inestablemente entre esta referencia y la que les ofrecía el mundo popular, rural y criollo y a estas diferencias no son ajenas las que pueden registrarse en los atributos de los arquetipos nacionales, el “huaso” y el “gaucho”. A su vez, deben tener relación con los modos en que fueron consagradas en la memoria oficial las políticas estatales posteriores a 1880 empezando por su misma enunciación: mientras en Argentina se alude a la “Conquista del Desierto” en Chile predominó la idea de la “Pacificación de la Araucanía”. No creo que sea una diferencia menor y ella se notará en otros momentos de nuestras historias: por lo pronto, no hubo en la Argentina de las décadas de 1910 y 1920 una corriente intelectual “indigenista” de la consistencia que emergió en Chile. Pero quizás ningún momento sea más claro de esta diferente inscripción de lo indígena en el estado que las maneras en que ambos estados, igualmente dominados por sangrientas dictaduras, conmemoraron el centenario de aquella “gesta”. Esta diferencia no provino del instinto igualmente asesino de ambas dictaduras sino que hace referencia a un lugar distinto de lo indio en las tradiciones culturales nacionales y a la incidencia del movimiento social real. La ponencia de Jorge Pinto, entonces, me suscita el problema del lugar de lo indígena en la memoria histórica de ambas sociedades.

Pero también su contribución apunta a señalar algo más: nos advierte acerca de la decisiva atención que merece el estudio de la emergencia de una intelectualidad indígena. Se trata de un problema central para la comprensión de la historia de los pueblos indígenas bajo el dominio del estado (Mallon 2003) como para entender sus capacidades de intervención en el presente (Bengoa 1999) y su incidencia en la etnificación de los discursos y movimientos políticos. También para atender a los procesos de descolonización del saber y para indagar un tema tan intrigante como apasionante: las relaciones entre movimiento social real y producción intelectual (Mignolo 2002).

Los pueblos indígenas se han convertido nuevamente en actores cada vez más significativos de las escenas políticas de América Latina. Su activación y visibilidad es evidente tanto en aquellos países donde son franca mayoría como en aquellos que forman parte de las minorías sometidas y hasta en aquellos, como Argentina, que se preciaban de no tener “problema indígena”. El futuro de estos movimientos, varios de los cuales se conformaron en tiempos dictatoriales – como en Chile, Bolivia o Guatemala- es incierto como lo es el de toda nuestra América pero resulta bastante claro que están cuestionando los límites de nuestras restringidas democracias e interpelando tanto a los estados como a las sociedades. Y, dentro de ellas, a los historiadores.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Albó, Xavier 1991: “El retorno del indio”, *Revista Andina*, n° 18

Annino, Antonio (coord.) 1995: *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX. De la formación del espacio político nacional*, Buenos Aires, FCE.

Bengoa, José 1999: *Historia de un conflicto. El estado y los mapuches en el siglo XX*, Santiago, Planeta/Ariel.

Chiaramonte, José C. 2000: “Fundamentos iusnaturalistas de los movimientos de independencia”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, 22, págs. 33-72.

Flores Galindo, Alberto 1993: *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*, México, Grijalbo.

González Casanova, Pablo (comp.) 1985: *Historia política de los campesinos latinoamericanos*, México, Siglo XXI (4 tomos).

- Hobsbawm, Eric 1976: *Los campesinos y la política*, Barcelona, Anagrama.
- Joseph, Gilbert y Daniel Nugent (eds.) 2002: *Aspectos cotidianos de la formación del estado. La revolución y la negociación del mando en el México moderno*, México, Era.
- Katz, Friederich (comp.) 1990: *Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, México, Era.
- Knight, Alan 2004, "Crítica. Eric Van Young, *The Other Rebellion* y la historiografía mexicana", *Historia Mexicana*, Vol. LIV: 1, págs. 445-515.
- Larson, Brooke 1982: *Explotación agraria y resistencia campesina en Cochabamba*, La Paz, CERES.
- Larson, Brooke 2002: *Indígenas, élites y estado en la formación de las repúblicas andinas, 1850-1910*, Lima, PUC-IEP.
- Mallon, Florencia 1996: "En busca de una nueva historiografía latinoamericana: un diálogo con Tutino y Halperín", *Historia mexicana*, Vol. XLVI: 3, págs. 563-580.
- Mallon, Florencia 2003: *Campesinado y Nación. La construcción de México y Perú poscoloniales*, México, Historias CIESAS.
- Mignolo, Walter 2002: "El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui", en Daniel Mato (comp.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, Caracas, CLACSO. Versión consultada: 20 de mayo de 2007 en (<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cultura/mignolo.doc>).
- Sábato, Hilda 1999, coord.: *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, México, FCE-El Colegio de México.
- Sala i Vila, Núria 1996: *Y se armó el tole tole. Tributo indígena y movimientos sociales en el Virreinato del Perú 1790-1814.*, Huamanga, IER- José María Arguedas.
- Serulnikov, Sergio 2006: *Conflictos sociales e insurrección en el mundo colonial tardío. El norte de Potosí en el siglo XVIII*, Buenos Aires, FCE.
- Spalding, Karen 1974: *De Indio a Campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial*, Lima, IEP.
- Stern, Steve 1986: *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*, Madrid, Alianza América.
- Stern, Steve (comp.) 1990: *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglo XVIII al XX.*, Lima, IEP.
- Tutino, John 1996: "La negociación de los estados nacionales: *Peasant and Nation* en América Latina del siglo XIX", *Historia mexicana*, Vol. XLVI, 3, págs. 531-562.
- Van Young, Eric 1990: *La ciudad y el campo en el México del siglo XVIII: la economía rural de la región de Guadalajara, 1675-1820*, México, FCE.
- Van Young, Eric 2004: "Réplica. De Aves y estatuas: Respuesta a Alan Knight", *Historia mexicana*, vol LIV: 2, págs. 517-573.
- Van Young, Eric 2006: *La otra rebelión. La lucha por la independencia de México, 1810-1821*, México, FCE.

NOTAS

¹ Universidad Nacional de Luján y Universidad de Buenos Aires, Argentina. Correo electrónico, raulfradkin@fibertel.com.ar