

Historicidad y política

Notas críticas para una antropología de la historia

Julián García Labrador
Universidad Rey Juan Carlos (España)
julian.labrador@urjc.es
<http://orcid.org/0000-0001-7663-9562>

Introducción

En el último capítulo de *El pensamiento salvaje*, Lévi-Strauss (1997) arremetía contra la historia por considerar que se había convertido en una forma de conocimiento absolutamente privilegiada y que la verdad de la historia no es más que la verdad de una situación que se ha interiorizado. Ponía así la historia y el mito al mismo nivel, reconociendo que la historia funciona como un mito, ya que su interiorización, como representación de la realidad, le confiere el carácter de representación verdadera. La clave de su postura se cifra en la capacidad humana para interiorizar un acontecimiento y dotarlo de “inteligibilidad” (p. 370). Estaba llevando a la antropología la crítica al historicismo que ya había hecho la Escuela de los Annales, advirtiendo que “quizá, esta edad de oro de la conciencia histórica, ha terminado ya” (p. 369).

Esta breve referencia a Lévi-Strauss previene ante la tentación de pensar que la antropología y la historia han tenido caminos paralelos o divergentes, y alumbrando la necesidad de abordar la historia desde el ámbito

de la antropología. Por ello, cuando nos acerquemos al giro histórico de las ciencias humanas (McDonald, 1996), será posible advertir la impronta de Lévi-Strauss, además de las intuiciones de Eric Wolf (1982) o Marshall Sahlins (1981, 1997, 2004). Wolf (1982) trató de justificar que los llamados pueblos sin historia habían sido en realidad partícipes de las transacciones comerciales que configuran la historia moderna. Sahlins (1997) indicaba, por otro lado, que las representaciones del pasado divergen dependiendo del contexto de los distintos grupos humanos (como puso de manifiesto la diferente vivencia del tiempo de los polinesios del siglo XVIII en relación con la conciencia temporal de los británicos de la misma época).

Con estos antecedentes, Palmié y Stewart (2016) han reclamado la necesidad de una antropología de la historia con fuertes implicaciones epistémicas, poniendo énfasis en la partícula “de”. Así, esta antropología de la historia supondría una “reorientación crítica al convertir la propia historia, como forma de conocimiento y praxis social, en objeto de investigación antropológica” (p. 207). Esta empresa consistiría en atender a las prácticas a través de las cuales los diferentes grupos humanos ofrecen representaciones “oblicuas” (p. 208) del pasado: la danza, las sesiones de espiritismo, el contacto con diversos artefactos, etc. Llevar a cabo esta tarea mostraría perspectivas que el historicismo occidental no podría ofrecer, dada la relevancia otorgada al texto escrito como fuente histórica y la consideración del pasado como objeto de estudio (desconectado del presente).

Para una antropología de la historia, el pasado no es siempre representado como un objeto y los grupos humanos que interactúan con él se apropian de su significado por vías no siempre convergentes. Es decir, la antropología de la historia considera los “modos no historicistas de relacionarse con el pasado” (Stewart, 2016, p. 81). Por ello, cuestiona los supuestos que subyacen a la pregunta por el pasado, así como las formas en las que ese pasado es representado a los otros: “la antropología de la historia que proponemos se centra sobre todo en los principios, ya sean ideológicos, cosmológicos o científicos —llámenlos ampliamente culturales—, que sustentan las prácticas de investigación del pasado, así

como las formas y modos en que el pasado se representa ante los otros” (Palmié y Stewart, 2016, p. 210).

La antropología de la historia no es la antropología de los tiempos pasados. No se trata de utilizar el método antropológico para lograr una mejor representación del pasado, sino, más bien, de tratar a los grupos humanos en su relación con el pasado y sus actualizaciones en el presente. En Occidente, entendido como bloque cultural, conviven también diferentes formas de representación del pasado, si bien en el ámbito académico y político se privilegió la representación objetiva y clausurada del pasado, llamada “historicismo”. Por ello, el propósito de una antropología de la historia, que reconoce plurales formas de representación del pasado, ha de habérselas con la tendencia historicista en un doble sentido: en primer lugar, porque el historicismo trata el pasado como un objeto y, en segundo lugar, porque el historicismo propone una vía unívoca de acceso al mismo.

La implementación de una antropología de la historia hace necesaria una aclaración: el historicismo como tendencia ha permeado el sentido común histórico, obstruyendo el reconocimiento de otras formas de practicar la historia. Así, la antropología de la historia puede considerarse nueva en el sentido en que busca “la introducción de un nuevo vocabulario, el descubrimiento de formas de práctica histórica no reconocidas hasta ahora, dentro y fuera de Occidente, y el sondeo de los supuestos que subyacen al sentido común sobre la historia” (p. 226).

En este contexto de renovación disciplinar, Stewart (2016, p. 89) ha propuesto tres sentidos distintos en que se pueden utilizar el concepto historicidad en antropología: (i) como “factualidad histórica”, (ii) como “perspectivas culturales acerca del pasado” y (iii) como “relación circular hermenéutica entre pasado y futuro”. De esta manera, “historicidad” se ha convertido en herramienta heurística para la antropología y en un elemento indispensable de los programas de investigación etnohistórica. Pero la claridad conceptual requerida en esta investigación podría verse comprometida por otro uso del término historicidad. Como concepto descriptivo “historicidad” nació en un contexto historicista, desplegado

como sentido común y visión del mundo de la mano de los pensadores de la tradición filosófica alemana.

Tal como señalaba Mannheim (1952, p. 85), “el historicismo es una visión del mundo (*Weltanschauung*) que define nuestras formas de pensamiento”. Así, habría dos caminos para comprenderla: historicidad en plural, requerida por la antropología de la historia, como la forma en que diferentes grupos humanos han de habérselas con el pasado, e historicidad en singular, propia del historicismo, que funciona como atributo aplicado a ciertas comunidades históricas en detrimento de otras. Teniendo en cuenta estos presupuestos, estimo pertinente ofrecer una aclaración conceptual que aborde y caracterice las relaciones entre historicismo, historicidad y política. Por ello, propongo al lector hacer un recorrido desde el nacimiento del moderno concepto de historia hasta la politización de la historicidad al amparo de los Estados nación europeos.

El texto, de carácter analítico y dialéctico, seguirá los siguientes apartados: en un primer momento, me detengo en el nacimiento del moderno concepto de historia y la exclusión de ciertos grupos humanos que, ya en ese momento, fueron considerados fuera del tiempo histórico. En un segundo momento explico cómo la vinculación de la historicidad con la esfera del sentimiento configuró, en la filosofía alemana del siglo XIX, una historicidad excluyente hacia otras formas de relacionarse con el pasado. En un tercer apartado describo cómo el concepto de historicidad absorbió las nociones de lo político, hasta casi identificarlo con los sentimientos nacionales. En el cuarto y último apartado establezco la vinculación entre Estado, territorio e historicidad para destacar que los Estados nación europeos nacen al amparo de un artificial y moderno “mito político”.

En un volumen dedicado a la memoria de pueblos y colectividades, a las historicidades múltiples, a esas formas oblicuas de representación del pasado, disculparé al lector el carácter teórico y sistemático de este texto. La pretensión del investigador, meramente clarificadora, empuja a solicitar su comprensión y acompañamiento.

El concepto moderno de historia y los “pueblos sin historia”

El “historicismo” al que alude la antropología se refiere a la historia occidental como marco de referencia general. Según Iggers (1995, p. 145), el historicismo podría ser entendido en tres sentidos complementarios: (i) como una forma válida de conocimiento, (ii) como paradigma en la moderna investigación histórica y (iii) como conjunto de asunciones filosófico-políticas que, no siendo científicas, comprometen el discurso académico de los historiadores. Aún a riesgo de simplificar, las características que se asocian al historicismo serían las siguientes (Burke, 2002, pp. 15-30): la existencia de un tiempo lineal y único, la codificación cronológica, la primacía de los registros documentales (escritura), la identificación de la evidencia y la objetividad, la separación de los segmentos temporales, evasión del anacronismo, asunción del carácter impredecible de los eventos y recurrencia al principio de causalidad como rector de la explicación histórica. A este conjunto de características se le denominó “moderno concepto de historia” (Arendt, 1996, p. 49) y es lo que constituye el llamado “sentido común” histórico (Herzfeld, 2015, p. 258).

La formación de este concepto moderno de historia —el historicismo entendido como marco conceptual— es relativamente reciente. Se puede situar sus orígenes en el último tercio del siglo XVIII y las primeras décadas del siglo XIX, a pesar de la anticipación conceptual de Giambattista Vico (2024) con la publicación de *Principios de ciencia nueva. En torno a la naturaleza común de las naciones* en 1725. Autores con intereses tan dispares como Koselleck o Arendt coinciden en señalar la misma época. Para Koselleck (1993), en este período (*Sattelzeit*) la secularización de la esfera política respecto de la religión cristiana provoca que se abandone la profecía política del futuro. Acompaña a este abandono la asimilación de leyes y tendencias que facilitaban el pronóstico racional del futuro. De esta manera, los patrones históricos sustituyeron la escatología cristiana. Una vez perdido el miedo al infierno, se formaron nuevos cuerpos políticos sin la sanción religiosa.

Para Hannah Arendt (1996) también la secularización eliminó cualquier profecía política, pero en el sentido en que se liberaban las posibilidades políticas al interior del mundo presente. Fasolt (2004, 2005) también señala que la secularización es el arranque de una nueva manera de entender la historia cuando, a partir de la época moderna, los seres humanos entendieron que podían construir su futuro sin las constricciones de la monarquía y la Iglesia.

De esta forma la historia quedaba como resultado de la afirmación de la libertad humana en el mundo. Aparece así la historia como práctica de la libertad humana en el doble sentido, metafísico y político. Hegel, como se verá más adelante, encarna el sentido metafísico: la historia sería el proceso de adquisición de autoconciencia hasta llegar a la plena libertad de conciencia desde la cual ejercer y vivir la ciudadanía. Arendt nos descubre el sentido político: la libertad de acción construye los nuevos cuerpos políticos de la época moderna, estableciendo hitos de referencia en la historia política secular. En este sentido, Arendt entendió que la Revolución americana supuso una nueva fundación histórica. Se trataba de un auténtico *Novus Ordo Saeclorum* (Arendt, 2006, pp. 246, 290; 2002, p. 472).

Al descubrimiento de la historia como práctica de libertad y ámbito secular de realización humana, siguió la reflexión conceptual sobre esta. Las figuras de Hegel y Marx dominan el panorama de la teorización sobre la historia en el siglo XIX y terminan por consolidar los patrones dominantes. Para Hegel (2004) el espíritu del mundo, como expresión de la libertad humana, se explicita en aquellos individuos, pueblos y Estados que son conscientes y se dedican a su propio interés, asentándose así en su determinado principio particular. De esta forma, se convierten en figuras que condensan el contenido de una realidad histórica determinada. Las figuras aparecen y desaparecen, pero el espíritu del mundo permanece. Para Hegel (2004) el espíritu es la sustancia de la historia. Tal espíritu se determina en un pueblo mediante la conciencia que tal pueblo tiene de sí mismo. Lo que se desprende de la aplicación de este concepto es que solo

se convierten en sujetos históricos (individuales o colectivos) aquellos en los que se da una conciencia en el tiempo y el ejercicio de su libertad. Cuando Marx realiza la inversión material de la filosofía de Hegel no abandonará este esquema, si bien la libertad se conquistará gracias a la labor de los trabajadores. Tanto Hegel como Marx asumen que “conceptualizada como grados de autoconciencia racional, la libertad significaba distancia temporal respecto de la naturaleza y esta distancia significaba también etapas de Historia” (De la Cadena, 2008, p. 144).

Ranke (1979) consolida el modelo y se alza como el principal exponente del historicismo del XIX en un triple sentido: consagra el ideal de imparcialidad como objetividad, afianza la distinción de las épocas históricas y establece el documento escrito como fuente privilegiada de acceso al pasado. De esta forma, se constituye en el marco referencial de la historia occidental. Los Estados nación europeos habían sido el correlato político de la secularización buscada y la historia, como praxis de la libertad, quedó referida a la constitución de los nuevos Estados. La política secular tenía el nuevo marco histórico como telón de fondo: la conquista de la libertad y la construcción del Estado fueron entendidos en clave historicista.

Hasta aquí se podría entender que los académicos europeos hicieran de las historias particulares un instrumento de afirmación política, pero, si se analiza este punto atentamente, se aprecia que la historia europea se convirtió en la clave para interpretar la historia de toda la humanidad y en el estándar de comparación con el resto de las colectividades humanas. Para Hegel (2004), Europa es el punto de llegada de la historia y la máxima realización de la libertad. Según los análisis de Engels para la *Gaceta Renana*, en el contexto de las revoluciones de 1848, los pueblos eslavos eran todavía pueblos sin historia (Rosdolsky, 1980). Burckhardt (1988) indicaba en su tiempo que existían unos pueblos míticos, de pasado confuso, que continuaban repitiendo errores. Como consecuencia de ello surgieron dos categorías clave e interrelacionadas: historia universal y pueblos sin historia, con la exclusión de estos últimos del concurso histó-

rico del mundo. Si se cuestiona el porqué de esta exclusión, una respuesta que acuse a los europeos de etnocentrismo, a pesar de ser evidente, es demasiado simple y no hace justicia al optimismo ilustrado en relación con otras culturas. Obras como *Natán el sabio* de Lessing (2016) o las *Cartas persas* de Montesquieu (2015) descubren una ilustración crítica respecto a la propia civilización europea, aun con el riesgo de incurrir en un original relativismo (Young, 1990). Se estima, por ello, que la pregunta ha de integrar un concepto clave que se desprende del establecimiento del historicismo: la historicidad.

Historicidad e historicidades

Autores como Sahlins (1997) o Trouillot (1995) emplean historicidad para referirse a las diferentes formas de experimentar el tiempo desde la relevancia histórica que las sociedades no occidentales otorgan a acontecimientos particulares. Hartog (2007, p. 38) ha acuñado, con éxito, la expresión “régimen de historicidad” para identificar el marco experiencial en que se viven los acontecimientos y su relación enfática con el pasado, el futuro o el presente. Historicidad o régimen de historicidad se han convertido así en términos comunes y usados frecuentemente en la antropología. Se utilizan para “recoger los paradigmas culturales que modulan la experiencia y la práctica históricas” (Palmié y Stewart, 2016, p. 223).

Tanto es así que los trabajos etnográficos tienen en cuenta estos presupuestos para reivindicar una estructuración particular de los acontecimientos históricos realizada y vivida por un grupo humano determinado. Se ponen como ejemplos los trabajos de Miguel Ángel Cabodevilla (1999) y de Michael Uzendoski (2006) en la Amazonía ecuatoriana. Para Cabodevilla la recuperación de la historia de los huaorani es un requisito para terminar con la demonización que no consideraba a los huaorani “sujetos aptos para una historia” (1999, p. 5). La reconstrucción de la historia de los huaorani es por ello un antídoto eficaz para terminar con insultos (*auca*) que se convirtieron en nombre —el término kichwa *auca* = salvaje— y para hacerlos humanos, ya que hasta décadas recientes fue-

ron considerados “seres fuera del tiempo, de la civilización, esto es, no humanos” (p. 5). Cabodevilla parte de las crónicas de los conquistadores y misioneros, utiliza los vestigios arqueológicos, analiza los grupos lingüísticos amazónicos, recurre a las descripciones del territorio y acude a las fuentes orales huaorani para situarlos en el contexto histórico amazónico. Uzendoski (2006, p. 162) reconoce, además, la tensión entre antropología e historiografía en su investigación sobre los habitantes del Napo (Ecuador), indicando que, aunque ambas disciplinas sean independientes, “no se pueden separar” y es posible encontrar algún tipo de articulación entre ellas. Un acontecimiento particular (el levantamiento indígena de 2001) sirvió, por ejemplo, para mostrar cómo las gentes del Napo articulaban la historia según la lógica del parentesco.

Desde los presupuestos avanzados y los ejemplos descritos se comprende el uso en plural de la categoría “historicidad”. Lévi-Strauss (1999, p. 68) ya había anunciado esta pluralidad al denunciar que la distinción, propia del historicismo, entre “historia estacionaria” e “historia acumulativa” no era sino una cuestión de perspectiva. Para ello, utiliza la metáfora del tren. Los pasajeros de un tren en marcha contemplan otros trenes que pasan, haciendo que la velocidad de su tren se convierta en medida de la posición de los demás. Por eso, el tren desde el que se contemplan las demás sociedades se convierte en la medida de la historicidad de los otros. No obstante, eso no significa que otros trenes no se muevan: la valoración de la dimensión histórica de los otros está limitada por la propia perspectiva.

Así pues, desde el reconocimiento de este hecho plural, se han de tener presentes tantas historicidades como formas de relación, experiencia y práctica con el tiempo tienen las sociedades humanas. Así lo corrobora Sahlins (1997, p. 14) al distinguir “rúbricas culturales distintivas”. También Boccara (2002, p. 49), al referirse a las sociedades indígenas, revela la falta de acuerdo sobre “el problema de la historicidad de estas sociedades”. Y Uzendoski (2006, p. 162) llama la atención sobre la creación de historias alternativas a través de la práctica del lenguaje y la cultura, refiriéndose a ello como “historicidades indígenas”.

Ahora bien, ¿son los protagonistas de los ejemplos los “pueblos sin historia”? Si existen múltiples historicidades, ¿cómo entender la pretensión excluyente de la historia occidental al presentarse como historia universal (Guha, 2002)? Ohnuki-Tierney (1991) utilizó historicidad como categoría analítica, por primera vez en antropología, para referirse a la conciencia histórica en la que la tenían lugar la metáfora y la parcialidad subjetiva en el entrelazado de pasado, presente y futuro. Sin embargo, historicidad es en antropología un término prestado. Si se ahonda en sus orígenes, aboca a reconocer que se emplea de forma reiterada en la filosofía (sobre todo alemana) desde el siglo XIX. En lo que sigue se abordará este origen filosófico para apreciar sus connotaciones políticas, comenzando por el filósofo tal vez más citado en ciencias sociales al hablar de historicidad: Heidegger.

Heidegger hizo de la historicidad el eje de su propuesta filosófica. En la segunda parte de *Ser y tiempo*, Heidegger (2012) señala que el ser humano, para lograr adquirir su autenticidad ha de hacerse cargo del mundo y de sí mismo, desde lo que llama el “cuidado”, siendo la temporalidad el significado ontológico del mismo. No hay que pensar, sin embargo, en el tiempo del reloj, que no dejaría de ser un objeto. Heidegger no se refiere al ser del tiempo sino al ser del ser humano como “ser ahí” (*Dasein*), quien temporaliza su ser. Así, Heidegger distingue los tres aspectos del tiempo (pasado, presente, futuro) como tres éxtasis u horizontes en los que el ser humano es capaz de alcanzar su autenticidad gracias a la priorización de las diferentes dimensiones de la temporalidad. El futuro es la dimensión que ofrece mayores posibilidades de autenticidad y el presente la que menos, dado que el ser humano como “ser ahí” (*Dasein*) se caracteriza como un proyecto a realizar. Así dice Heidegger (2012, p. 320) en *Ser y tiempo*: “El fenómeno primario de la temporalidad originaria y propia es el futuro”. Desde esta óptica, a cada evento temporal le corresponde una realización concreta del *Dasein*: estar arrojado (pasado), estar proyectado (futuro) o estar en situación de caída (presente). La historicidad (*Geschichtlichkeit*) entra en juego al considerar la significatividad del pasado y las posibilidades de autenticidad del ser humano en relación con los hechos ocurridos. Historicidad consiste, en sentido heideggeriano, en la

apropiación (*Wiederholung*) de las acciones del pasado como modelos generales o como plantillas heroicas sobre las que el ser humano puede proyectarse de forma creativa y de esta forma adquiere un modo auténtico de vida. La historicidad permite articular la libertad personal (proyecto creativo) con las acciones pasadas (herencia) operando como el quicio sobre el que el ser humano puede elegir sobre un pasado heredado.

Así, Heidegger puede unir los proyectos individuales sobre el trasfondo de un destino común. La historicidad no queda reducida a una estructura elemental del individuo (individual), sino que resulta una dimensión constitutiva e ineludible de la comunidad (destino colectivo). Suerte personal (*Schicksal*), destino colectivo (*Geschick*) y herencia son los ingredientes básicos de la historicidad. Heidegger salta de la historicidad del individuo a la historicidad de la colectividad, tratando de salir al paso del solipsismo que él mismo había denunciado en Descartes. En realidad, Heidegger tenía la historicidad colectiva como trasfondo sobre el que organizó el análisis existencial del ser humano como *Dasein*. En el discurso rectoral de 1933, *La autoafirmación de la universidad alemana* (Heidegger, 1989, p. 205) ensalza las potencialidades de la esencia del pueblo alemán recordando a la comunidad académica de aquel momento la “misión espiritual” (*Geistigen auftrag*) que Alemania debía realizar recogiendo el testigo de la historia. El pueblo alemán estaba orientado hacia un destino común según el “carácter” —sello o marca (*Gepräge*)— que la huella de la historia había dejado en él.

La historicidad en Heidegger responde, entonces, a la articulación del destino con el carácter histórico del pueblo. Y aquí surge una pregunta. Si Heidegger reconoce la historicidad propia del pueblo alemán, ¿qué decir de los otros pueblos? No hace falta indagar mucho para advertir la postura de Heidegger. Al año siguiente del discurso rectoral decía en un curso de lógica:

Si retomamos la pregunta por la esencia de la historia se plantea la objeción de que nuestra afirmación, “la historia es lo que caracteriza al hombre”, es

una afirmación arbitraria. También los negros son seres humanos, pero ellos carecen de historia. (1991, p. 39)

No parece que Trouillot (1995), que reclama la agencia histórica de los protagonistas de la revolución haitiana, pueda estar de acuerdo con semejante afirmación. Y, sin embargo, tanto Trouillot como Heidegger se refieren y centran sus esfuerzos en expresar la relación del hombre con el pasado en términos de historicidad.

La historicidad excluyente de Heidegger no se debe únicamente a su inclinación política y su afiliación indisimulada al partido nazi (Faye, 2009). Heidegger asume la historicidad tal como le fue legada por el intercambio epistolar entre Dilthey y el conde de Yorck a finales del siglo XIX. La publicación de la correspondencia entre ambos pensadores vio la luz en 1923, un año antes de que Heidegger publicara *El concepto de tiempo*, donde las referencias a este intercambio epistolar son abundantes y donde comparte con Yorck la crítica a la metafísica tradicional. Yorck había mostrado su postura antimetafísica en las cartas que había dirigido a Dilthey: la filosofía tenía que ser expresión de la vida y la vida es histórica. Por esta razón, la filosofía había de historizarse de la mano de la historicidad. Yorck es el primer filósofo que elabora el concepto de historicidad relacionándolo con la ontología de la vida humana. En dicha ontología habría que tener en cuenta dos aspectos: la centralidad de la vida (a través del concepto *Geist*) y la diferenciación que hace al interior de las facultades humanas.

Tanto para Yorck como para Dilthey, la filosofía es (tenía que ser) “manifestación de la vida” (*Lebensmanifestation*) (Yorck, 2014, p. 250). El hecho de que la filosofía y la ciencia de su tiempo no lo hubieran reflejado se debe a que habían elaborado abstracciones de la vida humana sin relación con su desarrollo histórico. Hablar de existencia o de onticidad no hacía sino reflejar este tipo de abstracción. La vida humana es histórica y en este sentido la filosofía tenía que historizarse para poder acceder a la vida humana. Así, Yorck (2014) entiende la historia como la “transmisión de fuerza” (*Kraftübertragung*) (p. 155), de ideas y condi-

ciones materiales de una generación a otra. Tal es el sentido de herencia. Yorck reconoce la existencia de una cadena ininterrumpida y continua que une las generaciones entre sí, a través de la cual el poder y las ideas se pueden transmitir y pueden llegar a los individuos, los que se unen a las generaciones través de lo que Yorck denomina el *Geist*. Pero para Yorck la filosofía había fallado en su dimensión histórico-vital, por no ser capaz de extender la subjetividad individual hasta el ámbito del *Geist*, el “espíritu de la historia” (p. 133). Por eso, para que la filosofía se hiciera vital tenía que historizarse y dejar atrás la metafísica y la abstracción. Para historizarse había que incluir en la reflexión sobre el ser humano la facultad histórica por excelencia: el sentimiento, auténtica puerta de acceso a las comunidades históricas (la representación y la voluntad no pueden acceder al centro vital de tales comunidades). Para Yorck la realidad histórica es una “realidad de sentimiento” (*Empfindungsrealität*) (p. 113).

Yorck consideraba que la “ciencias naturales, el nominalismo, el racionalismo o el mecanicismo” (2014, pp. 63, 68, 155) habían reducido las funciones cognoscitivas y lo habían privado de implicarse con la historia, que es asunto del sentimiento. Yorck divide las facultades humanas en: entendimiento (representación), voluntad y sentimiento (1991, p. 32). Incluye el sentimiento y la voluntad como parte ineludible de la vida histórica del ser humano. Su propósito era comprender la “totalidad del hombre” (2014, p. 157), que implicaba organizar las tres funciones de la vida en torno a la tensión “espontaneidad-dependencia” (1991, p. 9), que se resuelve como vida primaria y se organiza como base de la autoconciencia. Tanto el entendimiento como la voluntad son excéntricos, porque persiguen objetos diferentes del interior del ser humano, mientras que el sentimiento apunta a la propia interioridad. Es el auténtico centro de la vida.

Yorck organiza la historia de la humanidad como un despliegue de instancias a través de las cuales la vida se hace presente en diversos pueblos históricos. Grecia y la antigua India habrían privilegiado la representación como postura principal de la vida, Roma y el judaísmo, la voluntad y el cristianismo (en su versión reformada luterana), la interioridad y el sen-

timiento. Asumiendo la postura de Hegel y anclado en un no disimulado luteranismo, Yorck termina reconociendo una historicidad privilegiada para su propio contexto cultural-religioso. El cristianismo luterano es una vida completamente histórica, porque implica un “absoluto sentimiento vital” (*absolute Lebendigkeit*) (1991, p. 4) o, dicho de otra forma, el luteranismo es el supremo sentimiento de estar vivo, *Höchste Lebendigkeit*, y eso implica la suprema historicidad (p. 104). De esta manera, Yorck no solo privilegia su propia posición histórica y cultural, sino que, además, deja fuera de la historia gran parte de la humanidad. Así, la categoría “historicidad” no sería universal:

Al igual que los individuos tienen talentos diferentes, aunque dentro de la misma gama de características básicas, en el curso de la historia se dan pueblos con talentos diferentes. Pero solo aquellos cuya aptitud es el efecto de una división radical [de la vida primaria] pueden reclamar la historicidad. Solo esos son los pueblos heroicos [*Heldenvölker*]. (Yorck, 1991, p. 26)

Este texto de Yorck dice más de lo que hasta ahora se ha indicado. ¿Por qué la insistencia en la reducción de la historicidad? Si, por ejemplo, los habitantes del Napo, de la Amazonía ecuatoriana, entienden la historia desde la lógica del parentesco, ¿acaso no transmiten poder e ideas en esta lógica, expresando la vida en una historicidad propia? ¿Por qué no habrían de ser los huaorani las gentes heroicas de las que habla Yorck? Para responder a estas preguntas se hace pertinente recapitular lo dicho hasta ahora y analizar los presupuestos en los que descansan las afirmaciones de Heidegger y Yorck: la historia, al igual que la vida, se desarrolla de forma continua y lineal.

La toma de conciencia de la condición histórica del ser humano es llamada historicidad, la que se concibe de una manera singular: el individuo se relaciona con la colectividad a la que pertenece, asumiendo lo que las anteriores generaciones le han legado (huella, herencia, *Gepräge*, etc.) y alcanza la autenticidad mediante la realización de su propio proyecto, que se enmarca en la tarea histórica que la colectividad tiene reservada para el individuo en virtud de su heroicidad (Yorck) o su destino (Heidegger).

La antropología de la historia, como proyecto a realizar, ha centrado el debate en las formas de representación del pasado y en las distintas apropiaciones del tiempo que realizan los seres humanos. Las discusiones sobre el tiempo y el calendario han motivado la búsqueda de alternativas a su “homogeneización” (Hamann, 2016, p. 261), para explicar la diversidad de sus representaciones, como los regímenes de historicidad de Hartog o, siguiendo a Bakhtin (1988, p. 225), los diferentes “cronotopos” (García, 2022, p. 195). Asignar conceptos a la diversidad no hace sino reconocer la existencia de la pluralidad como tal. De hecho, se habla de historicidades. Sin embargo, se considera que la dificultad para abordar la historicidad en plural implica reconocer que en el uso de la historicidad desde su matriz filosófica están presentes asunciones políticas no suficientemente esclarecidas. Se intenta, por ello, destapar este “universal camuflado” (Trouillot, 2002, p. 855).

La historicidad absorbe lo político

El *Geist* de Yorck es una clara reminiscencia de la filosofía de Hegel, a la que Yorck admiró, aunque rechazaba su estructura ontológica y especulativa. El término *historicidad* fue acuñado por Hegel, aunque, según Von Renthe-Fink (1964), Yorck, Dilthey y Gadamer no citan tal autoría. La filosofía de Hegel es la filosofía de la historia, del sujeto y de la conciencia y presenta dos particularidades que van a determinar las dificultades en torno a la historicidad: la condición dinámica de la conciencia y el carácter colectivo del sujeto de la historia.

La índole dinámica de la conciencia es el eje de la filosofía de Hegel. El sujeto es un sujeto inacabado, un sujeto en plena formación (*Bildungsweg*), tanto histórica como cultural. Esto determina que el análisis de la conciencia que articula la filosofía de Hegel se presente como un desarrollo hacia la autoconciencia. Pero, pese a lo abstracto de su filosofía, en Hegel late un trasfondo histórico-político: la construcción del Estado moderno. El desarrollo de la conciencia del hombre implica dejar de lado las complicaciones religiosas que afectan a esta conciencia:

la conciencia religiosa se halla escindida por la constatación de que el hombre es, al mismo tiempo, un yo empírico y un yo trascendente, es un ser de este mundo y como tal mortal; pero también es un ser inmortal, en virtud de su relación con Dios.

La superación de este estado viene con la renuncia al más allá y la aceptación de la realización mundana del hombre. No se trata, sin embargo, de una realización estética o contemplativa, sino política. El hombre es un ciudadano (*Bürger*) y como tal encuentra su perfección y pacificación cuando su ser y su actuar se orientan hacia la construcción del Estado moderno. Las sucesivas fases de la conciencia en Hegel (2017) implican una serie de formas (*Gestaltung*) por las que esta va pasando hasta llegar a su plenitud, que no es otra que el hombre de la razón (*Vernunft*), el cual, como ciudadano, ya ha superado las etapas de la conciencia de sí y de la conciencia escindida.

El carácter colectivo del sujeto de la historia viene dado desde la insuficiencia de los sujetos individuales para pensar la historicidad. Ciertamente que Hegel reconoce que la eticidad y la libertad del hombre no pueden subordinarse a la necesidad y la causalidad externa, reconociendo que el hombre es un fin en sí mismo. No obstante, Hegel piensa la historia en términos de pueblo (*Volk*). Según Durán (1979, p. 44), en Hegel convergerían “dos dimensiones” en torno a la noción de pueblo. En la primera de ellas, el pueblo es un conjunto de las tradiciones culturales que unifica una sociedad. Herder (1968) sería representante de esta tradición, de la que Hegel (1978) se hace eco en sus *Escritos de juventud*. Historia, religión, arte o leyes son la expresión de un espíritu colectivo que dota de unidad al pueblo. Se aprecia la primitiva identificación, aún borrosa, entre pueblo y cultura, ya que Herder representa el inicio de una tradición de antropólogos para quienes la cultura será una “forma particular de vida” (Eagleton, 2001, p. 26).

Es en este sentido en el que Isaiah Berlin (1965) interpreta a Herder, al indicar que lo que hace y conforma un pueblo es la cultura. No obstante, según Durán (1979, p. 48), Hegel añade, siguiendo a Rousseau (2012), una

segunda tradición, aquella según la cual un pueblo es el conjunto de las “instituciones políticas” que dotan de identidad a una comunidad humana. Esta segunda tradición corrige a la primera y termina por imponerse en el pensamiento de Hegel: su sueño será la construcción de un “Estado ético” (Díaz, 1987, p. 62). Así, el triunfo de la tradición política estatista está en la base del problema de la historicidad y de los pueblos sin historia.

Marcuse (1970) puso encima de la mesa el debate sobre la historicidad en Hegel, recalcando que en Hegel se produce una historización de la vida. Hegel se ocuparía de la vida en los escritos teológicos de juventud, concretamente en las reflexiones en torno al prólogo de San Juan. Allí, la vida es comprendida como concepto de ser, como la unificación de la diferencia. En palabras de Marcuse, “cuando Hegel utiliza para ese carácter de totalidad y unidad de lo real el rótulo ‘vida’ no está expresando un rótulo panteísta ni cosa semejante, sino la primera determinación de un modo destacado del ser” (1970, p. 204).

La vida es en Hegel una categoría ontológica y una estructura que reúne en torno a sí los dos grandes polos del debate moderno, naturaleza y espíritu: “la vida en cuanto espíritu no es sino la consumación y el cumplimiento de la vida, hacia lo cual está dispuesta en sí misma la naturaleza” (2017, p. 223). Esta vida entendida como totalidad se particulariza en ciertas formas singulares que se despliegan en la historia y, así, la historia aparece como la determinación ontológica de la vida. Hegel realiza una historización de la vida, la que se desarrolla en dos momentos internos: politización de la vida e historización de la política.

En el primero, Hegel aplica un reduccionismo necesario para poder hablar de la vida en términos de historia: la vida es en Hegel la vida humana. La unificación de naturaleza y espíritu tiene como aspiración el saber absoluto. La verdad de la vida se orienta hacia el triunfo de la autoconciencia, que se explicita en la historia como puesta en juego de la libertad. Como se dice arriba, el ideal de la conciencia unificada no es otro que el hombre de razón y su realización como tal en el Estado moderno burgués. La vida, como expresión unificada de naturaleza y espíritu

del hombre (libertad) se concreta en el pueblo político: “el concepto de realización de la razón autoconsciente tiene, en efecto, en la vida de un pueblo [...] su realidad consumada” (Hegel, 2017, p. 265).

En el segundo, tal vida política no podía subsistir por sí misma. Hegel es el protagonista de la conversión de las filosofías políticas en historia o, más bien, el principal exponente de la absorción que la historia hizo de la política. El hecho de que el ideal del Estado burgués concentre la vida racional del hombre, permite la vida política, pero no por sí misma, sino apuntando a tal ideal. En el siglo XVII habían cobrado protagonismo las filosofías políticas seculares, que habrían tratado de encontrar un fundamento no teológico para la acción de los hombres en el mundo, una vez escindido lo público del ámbito de la Iglesia. La secularización expuso al hombre de la época moderna a confrontarse consigo mismo y a buscar una organización política independiente de la religión. En este sentido, la Revolución francesa, tal vez por la claridad de sus declaraciones, es el máximo exponente de tal independencia y el centro de la reflexión política e histórica a comienzos del siglo XIX. En palabras de Hannah Arendt (2006, p. 69) “teóricamente, la consecuencia de mayor alcance de la Revolución francesa fue el nacimiento del moderno concepto de historia en la filosofía de Hegel”. Hegel coloca el ideal contemplativo como máxima realización de la conciencia, echando la mirada atrás, para encontrar un sentido a las acciones políticas. Por eso, continúa Arendt, “el pensamiento convirtió en histórico todo lo que había sido político” (2006, p. 69).

No obstante, tal conversión implicó asumir una categoría filosófica ajena al ámbito político en el que la libertad quedaba subsumida: la necesidad. La presunción de que el observador estuviera en mejor disposición que el actor político para comprender los acontecimientos, destinó la inteligibilidad de la política al final de su realización. El talante contemplativo de la filosofía se puso por encima de la política supeditando su realización a un *telós*, del que la filosofía se convirtió en intérprete privilegiado.

Partiendo de esta historización política de la vida, la filosofía de la historia de Hegel asume, así, las condiciones universales para la realización de la verdad. Pero el hombre de la autoconciencia plena, en el que se realizaba la libertad, no existía por ninguna parte. Lo que Hegel se encuentra es una diversidad de pueblos, una pluralidad de ciudadanos y una variedad de opiniones. Si quería hacer de la historia una disciplina que revelara la verdad, tenía que hablar de un sujeto universal. Por eso, “la historia, si quería llegar a ser un medio para la revelación de la verdad tenía que ser historia mundial y la verdad que en ella se manifestase tenía que ser un espíritu universal” (Arendt, 2006, p. 71).

El auténtico problema, una vez historizada la vida, residía en con- jugar el espíritu universal, como depositario de la verdad, con las re- realizaciones históricas particulares. Es aquí donde el concepto de forma (*Gestalt*) resulta imprescindible. En Hegel se convierte en un concepto fundacional (*Grundbegriff*) (Kohl, 2003). El espíritu universal se hace histórico en formas determinadas, con lo que Hegel está garantizando la verdad universal y la particularidad histórica. Ahora bien, ¿qué caracte- rísticas han de tener las formas para asegurar la verdad?

Teniendo presente el doble movimiento que se descubría en la his- torización de la vida se infiere que: si el pueblo es la realidad consumada de la vida y la política se resuelve en historia, la realización política de un pueblo es la mejor forma o figura que puede alcanzar el espíritu universal en la historia. Es aquí donde se encuentra la taxonomía histórico-política de Hegel. El ideal de los nuevos Estados nación permea su filosofía hasta tal punto que esta forma política deviene forma histórica. Su filosofía de la historia es una filosofía de la historia política. Es en este sentido en el que “pueblos sin historia” es antes una categoría política que histórica.

Considerar entonces los “pueblos sin historia” como una categoría política permite descubrir una línea política que subyace a las “formas” de Hegel, la “heroicidad” de Yorck y la “huella histórica” de Heidegger. Las realizaciones políticas condicionaron el juicio acerca de la historicidad de la pluralidad de las comunidades humanas. Por eso, cada vez que se emplee

“historicidad” en antropología habría de considerar la equivocidad de un término al que su vinculación con el nacimiento de los Estados nación europeos terminó por politizar las relaciones humanas con el pasado.

El nacimiento de un mito político: la historicidad de la nación

En la expansión colonial de los pujantes Estados nación europeos, Whatmore (2002, p. 64) explica que “los espacios de colonización fueron desalojados, literal y metafóricamente, por las prácticas de asentamiento europeo que segregaron a las personas inadecuadas que encontraron en el tejido de la tierra que codiciaban como habitantes del ‘estado de naturaleza’”. Esta observación permite adivinar cómo la clásica división entre naturaleza y sociedad, una vez historizada, alimenta la distinción entre pueblos sin historia y pueblos históricos. Admitir que existen seres humanos en estado de naturaleza equivale a negar su contemporaneidad (Fabian, 1983). Pero esta distinción descansa sobre una construcción artificial. Whatmore y Fabian coinciden en señalar esta construcción como un “mito secular” (Whatmore, 2002, p. 64), una “cosmología política” o simplemente un “mito” (Fabian, 1983, p. 152).

Si “pueblos sin historia” aparece como categoría política, se presentan dos alternativas: o bien se reconoce que dichos pueblos presentan organizaciones políticas no estandarizadas que conviene estudiar, explicar y presentar —ampliando el concepto de lo político (De la Cadena, 2010; Blaser, 2013)—, o bien, se deja de considerar lo político en relación con la historia y se asume que hay formas de realización histórica comunitarias, pero no políticas. La correlación que se dio entre “Estado e historia” (Rabasa, 2005, pp. 209, 212) condujo a la paradójica y común asociación entre poder coercitivo y política, de tal manera que se pensó que “las sociedades con poder político no coercitivo son las sociedades sin historia, mientras que las sociedades con poder político coercitivo son las sociedades históricas” (Clastres, 2010, p. 35). Por ello, Palmié y Stewart (2016, p. 215) reconocen que la “historiografía nacionalista” fue un factor determinante en el surgimiento del concepto moderno de historia.

Según Rabasa (2005), el encuentro de los primeros europeos con las sociedades amerindias evidenciaba que había una correlación entre el concepto de Estado y el de historia (puntualizando a Rabasa, el Estado del siglo XVI no es el mismo que el de principios del XIX al que se refiere Hegel). Cuando en 1542 Gaspar de Carvajal (1942) relata la exploración del Amazonas refiere la existencia de varios señoríos que los españoles encontraban a lo largo del descenso del río. Estos señoríos dependían del cacique prominente de cada lugar. Así, existían los señoríos de Aparia, Machiparo, Omagua y el propio señorío de las Amazonas. Carvajal se mueve aún en un marco conceptual premoderno. Señorío se acompaña siempre de referencias al terreno, como provincia, población o tierra. Hegel, en cambio, es adalid del Estado nacional moderno, en el que, por un lado, se da una sublimación terminológica por la que el Estado se convierte en un concepto abstracto y funcional y, por otro, se nutre de la idea de nación como legitimadora del sistema de dominación.

El concepto de Estado en el que nace la expresión “pueblos sin historia” es el Estado nacional moderno. Como noción, este tipo de Estado se consolida en Europa por la suma del Estado constitucional liberal y la concentración de poder del absolutismo. Pero como el absolutismo cayó como consecuencia de las revoluciones modernas, será el concepto de nación el que aglutine y legitime la dominación del Estado. El quid de la cuestión consiste en que para hablar de una nación hay que pensar en una comunidad sociocultural que acuerda realizar un proyecto común, construido gracias a las experiencias pasadas y a la memoria de solidaridad (Gellner, 1995).

Entonces, rastrear el pasado en busca de experiencias comunes es lo que dota a la nación de su carácter histórico, pero problemático a un mismo tiempo: histórico porque la legitimación de proyectos futuros se hace sobre la base de un origen común, y problemático porque no siempre dicho origen puede acreditarse fehacientemente según criterios historicistas. En este sentido, cuando la nación se convierte en concepto político arrastra consigo el carácter de “mito” o “ficción” (Benz, 2010, p. 56), ya que

se convierte en una idea normativa que opera como imagen construida o “imaginada” (Anderson, 1993, p. 157).

Es en este sentido en que Cassirer (2013, p. 351) utiliza el concepto de “mito político” para explicar el ascenso del nacionalsocialismo y su consolidación como Estado en la Alemania de los años treinta. La nación funcionó *ad intra* como elemento integrador y legitimador de los Estados y *ad extra* como expresión de la pertenencia de los ciudadanos a una autonomía legal y territorial, y el establecimiento de las reglas de exclusión. Por ello, el nacionalismo no solo implica el momento de autoconciencia de los pueblos, sino el esfuerzo permanente por diferenciarse de los otros.

Si hay un elemento en el que coinciden las formas premodernas de organización política y el Estado nación moderno es en el énfasis que hacen en el territorio. Carvajal cuenta cómo las relaciones de Orellana con los caciques locales se realizaban ya en el siglo XVI en términos de vasallaje y dominio sobre el territorio. El Estado nación moderno implica la “dominación sobre un territorio” (Benz, 2010, p. 146), sin que sea ya la membresía a una comunidad religiosa o las relaciones de intercambio gremiales las que dotaron al individuo de un carácter estatal. Por ello, la condición de ciudadano depende de la aplicación del criterio de territorialidad (Zippelius, 1999). Si, además, la pertenencia territorial descansa sobre un construido origen histórico común, la ligazón historia-territorio determina y legitima la existencia del Estado.

El encuentro de los jóvenes Estados europeos con los pueblos de otras tradiciones culturales no pudo sino suponer la puesta en ejercicio de su propia construcción histórica. Dicho en otras palabras, la afirmación de su propia historia nacional no podía hacerse sin la negación de la historia de los otros. En el caso de pueblos sin organización política estatal solo pudo derivar en la afirmación de que eran “pueblos sin historia”. Campbell (1988, p. 22) nos indica que así es como funcionan los mitos ya que “toda mitología ha crecido en una sociedad determinada en un ámbito delimitado”, generando hermandad al interior de las comunidades. Dicha hermandad se vincula con el territorio, separando a los miembros de una

comunidad de lo que está más allá de sus fronteras: “la hermandad en la mayoría de los mitos que conozco está confinada a una comunidad limitada. En las comunidades limitadas, la agresión se proyecta hacia el exterior” (1988, p. 22).

El surgimiento de los Estados nación y su vinculación con el territorio hizo que sus sociedades, al rastrear sus orígenes históricos, diera como resultado un mito unido a su territorio, proyectando hacia fuera la negación de la historia. Si, como se decía al comienzo con Lévi-Strauss, el mito implica una representación que dota la realidad de inteligibilidad, la constitución de las sociedades humanas en Estados representó la inteligibilidad política de una época y se constituyó en un mito político.

Dado que la constitución de los Estados se vinculó a una nación, un territorio y una historia, el mito incluyó estos elementos discriminando otras comunidades humanas. Así, el nacimiento del concepto moderno de historia supone el nacimiento del mito de la inteligibilidad política, ya que representa la suma de las historias nacionales de los hasta entonces Estados constituidos. Ahora bien, ¿tiene alguna relevancia la representación de este mito político moderno? Si como decía Herzfeld (2015, p. 258) el historicismo constituye un extendido “sentido común”, no es difícil adivinar su pervivencia y afianzamiento en los aparatos administrativos de los Estados.

Por ejemplo, el caso del reconocimiento territorial para los pueblos indígenas americanos: estos pueblos vivían en una relación histórica con sus territorios antes de la constitución de los Estados americanos modernos. Pero una vez que estos Estados fueron constituidos, con el trasfondo mítico excluyente que hemos dibujado, el reconocimiento de estos pueblos originarios, máxime el reconocimiento territorial, fue prescrito en términos historicistas. Pensemos en los Mashpee, cuya conexión espiritual con el territorio no fue suficiente para que un tribunal de Estados Unidos reconociera su historicidad territorial (Clifford, 1988).

Traigamos a colación la Ley Orgánica de Tierras Rurales y Territorios Ancestrales del Ecuador, de marzo de 2016, que dice en su art. 3

que la tierra y el territorio en posesión y propiedad ancestral es: “el espacio físico sobre el cual una comunidad, comuna, pueblo o nacionalidad de origen ancestral, ha generado *históricamente* una identidad a partir de la construcción social, cultural y espiritual, desarrollando actividades económicas y sus propias formas de producción en forma actual e ininterrumpida”. ¿Cómo garantizar que la construcción histórica identitaria no sea examinada en Ecuador según criterios historicistas? Si los Estados americanos reconocieran las historicidades oblicuas, algunas nacionalidades ecuatorianas como los siekopai, que fundamentan su presencia territorial al amparo de su historia oral (Nacionalidad Siekopai, 2017), ya habrían visto reconocido hace tiempo su territorio ancestral.

No es de extrañar que la Comisión Interamericana de Derechos Humanos refiera en los números 35-38 (*Informe anual de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos 2009*) la relación de los pueblos indígenas con la historia y el territorio. Es más, el reconocimiento jurídico del territorio pasa por la afirmación de la historia y la unión que se da entre las prácticas culturales, la tierra y la continuidad en el tiempo. Sin embargo, y a pesar del encomiable esfuerzo por destacar la defensa jurídica del territorio y la identidad de los pueblos indígenas, los presupuestos historicistas del mito político del moderno Estado nación marcan la agenda y establecen el criterio de demarcación. Es decir, los pueblos indígenas, cuyas historicidades no historicistas sustentan su vinculación con diferentes “ontologías del territorio” (García y Ochoa, 2020, p. 496), han de aproximarse a los criterios historicistas de los Estados o al menos hablar su lenguaje para ver reconocida jurídicamente la historicidad de su territorio.

Es por ello por lo que una antropología de la historia que cuestione el mito historicista y evidencie esas formas históricas no reconocidas hasta ahora encuentra su lugar y relevancia en el actual contexto académico y político. La historicidad historicista de Hegel, Yorck y Heidegger, sustentadora del mito político de los Estados modernos, puede ser relativizada con la imagen del tren. Hegel, Yorck, Heidegger, Ranke, etc. viajan en el tren del Estado nacional moderno viendo a su paso otros trenes en dife-

rente sentido, trenes sin Estado, cuyas historicidades en oblicuo obligan a pensar diferentes articulaciones y experiencias del tiempo vivido. Una antropología de la historia es, en este sentido, una tarea ineludible.

Conclusiones

El concepto historicidad es equívoco. En el uso actual de la antropología de la historia el término designa la relación de una comunidad con el tiempo y las formas de representar el pasado. En filosofía de la historia esta relación se sustentó sobre un constructo artificial (forma, *Gepräge*, etc.) cuya raíz es la configuración política de una comunidad. La trasposición del concepto desde la filosofía de la historia a la antropología de la historia ha de tener en cuenta tal carga política para no caer en las contradicciones que revela el término en su sentido excluyente.

Una vez que el Estado moderno fue entendido como Estado nación, los Estados europeos indagaron en su pasado con el fin de encontrar un origen que fundamentara y legitimara su constitución. La unión de historia y Estado cristalizó en el concepto de historicidad. Cuando los pensadores de los Estados nación europeos se encontraron con otras comunidades humanas que no tenían expresión política en la constitución de un Estado, negaron el carácter histórico de estas comunidades amparándose en un concepto excluyente de historicidad. Por eso, se considera que existe una deuda histórica y conceptual con los mal llamados “pueblos sin historia”, que la filosofía y las ciencias sociales aún no han subsanado.

La restitución y el reconocimiento de la historicidad de los pueblos no europeos (Asad, 1987) se hará cuando no solo se evidencien otras formas de relacionarse y vivir el tiempo, sino cuando se atienda y se reconozca su propia agencia y noción de lo político. Es esta una dimensión ineludible que cuestiona el nacimiento de los Estados nación como un constructo sobre el territorio. La necesidad de autoafirmación territorial de los Estados nación europeos se construyó sobre la defensa de las fronteras y las posibilidades de expansión territorial. En tal necesidad de

autoafirmación, la ligazón entre historia identitaria y territorio unió su suerte para legitimar el dominio del Estado sobre dicho territorio. Por ello, la indagación de las historicidades oblicuas tiene un carácter político y, en muchos casos, demandará un reconocimiento territorial. Las concesiones parciales de autonomía de los pueblos indígenas son un camino necesario pero insuficiente, pues muestran la asimetría entre las organizaciones políticas nacionales y la trayectoria histórica de esos pueblos. Esta situación exige no solo una nueva articulación de las historicidades, sino una reformulación de lo político en relación con el territorio.

Referencias bibliográficas

- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Arendt, H. (2006). *Sobre la revolución*. Alianza Editorial.
- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. Paidós.
- Arendt, H. (1996). *Entre pasado y futuro*. Península.
- Asad, T. (1987). Are there histories of peoples without Europe? A review article. *Comparative Studies in Society and History*, 29(3), 594-607. <https://doi.org/10.1017/S0010417500014742>
- Bakhtin, M. (1988). *The dialogic imagination*. University of Texas Press.
- Benz, A. (2010). *El Estado moderno. Fundamentos de su análisis politológico*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales de España.
- Berlin, I. (1965). Herder and the Enlightenment. En Earl R. Wasserman (ed.), *Aspects of the Eighteenth Century* (pp. 47-104). Johns Hopkins Press.
- Blaser, M. (2013). Ontological Conflicts and the Stories of People in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology. *Current Anthropology*, 54(5), 547-568. <https://doi.org/10.1086/672270>
- Boccarda, G. (2002). Introducción. En G. Boccarda (comp.). *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas: Siglos XVI-XX* (pp. 7-12). Abya-Yala.
- Burckhardt, J. (1988). *Historia de la cultura griega*. Espasa Calpe.
- Burke, P. (2002). Western historical thinking in a global perspective-10 theses. En J. Rüsen (ed.), *Western historical thinking: An intercultural debate* (pp. 15-30). Berghahn Books.
- Cabodevilla, M. A. (1999). *Los huaorani en la historia de los pueblos del Oriente*. CICAME.

- Campbell, J. (1988). *The power of myth*. Doubleday Books.
- Cassirer, E. (2013). *El mito del Estado*. FCE.
- Clastres, P. (2010). *La sociedad contra el Estado*. Virus
- Clifford J. (1988). Identity in Mashpee. En *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art* (pp. 277-346). Harvard University Press.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos. (2009). *Informe anual de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos 2009*, OEA/Ser.L/V/II. Doc. 51 corr. 1/30.
- De la Cadena, M. (2008). Política indígena: un análisis más allá de la 'política'. *Wan Journal*, (4), 139-171. <https://bit.ly/4hM0whg>
- De la Cadena, M. (2010). Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond Politics. *Cultural Anthropology*, 25(2), 334-370. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x>
- Díaz, C. (1987). *El sueño hegeliano del estado ético*. San Esteban.
- Durán, E. (1979). Nación y Estado: el concepto de pueblo en Hegel. *Dialéctica*, (4), 43-58.
- Eagleton, T. (2001). *La idea de cultura*. Paidós.
- Fabian J. (1983). *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. Columbia University Press.
- Fasolt, C. (2004). *The limits of history*. University of Chicago Press.
- Fasolt, C. (2005). The limits of history in brief. *Historically Speaking* (6), 5-10.
- Faye, E. (2009). *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los seminarios inéditos de 1933-1935*. Akal.
- García Labrador, J. (2022). Are Preachers becoming Shamans? Eschatology, Conversion, and Visions in the Ecuadorian Amazon. *Journal of Anthropological Research*, 78(2): 181-215. <https://doi.org/10.1086/719303>
- García Labrador, J. y Ochoa, J. (2020). Two ontologies of territory and a legal claim in Ecuadorian Upper Amazon. *Journal of Political Ecology*, 27(1), 496-516. <https://doi.org/10.2458/v27i1.23099>
- Gaspar de Carvajal, P. (1942). *Relación del nuevo descubrimiento del famoso Río Grande que descubrió por muy gran ventura el capitán Francisco de Orellana según la transcripción de don Toribio Medina* (vol. I). Biblioteca Amazonas.
- Gellner, E. (1995). *Nationalismus und Moderne*. Rotbuch.
- Guha, R. (2002). *History at the Limit of World-History*. Columbia University Press.
- Hamann, B. E. (2016). How to chronologize with a hammer, Or, The myth of homogeneous, empty time. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 6(1), 261-292. <https://doi.org/10.14318/hau6.1.016>

- Hartog, F. (2007). *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. Universidad Iberoamericana de México.
- Hegel, G.W.F. (2004). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Alianza Editorial.
- Hegel, G.W.F. (2017). *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G.W.F. (1978). *Escritos de juventud*. Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo*. Trotta.
- Heidegger, M. (1989). La autoafirmación de la universidad alemana. *Arete*, 1(2), 205-214.
- Heidegger, M. (1991). *Lógica: lecciones de M. Heidegger (semestre 1934)*. Anthropos.
- Herder, J. G. (1968). *Reflections on the Philosophy of History of Mankind*. The University of Chicago Press.
- Herzfeld, M. (2015). Common sense, anthropology of. En J. D. Wright (ed.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioural Sciences* (vol. 4), (pp. 258-62). Elsevier.
- Iggers, G. (1995). Historicism: The meaning of the term. *Journal of the History of Ideas*, (56) 129-152. <https://doi.org/10.2307/2710011>
- Kohl, E. (2003). "Gestalt": *Untersuchungen zu einem Grundbegriff in Hegels Phänomenologie des Geistes*. Herbert Utz-Wissenschaft.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós.
- Lessing, G. E. (2016) [1779]. *Nathan the Weise*. Fabula Verlag.
- Lévi-Strauss, C. (1997). *El hombre salvaje*. Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. (1999). *Raza y cultura*. Cátedra.
- Mannheim, K. (1952). Historicism. En P. Kecskemeti (ed.), *Essays on the sociology of knowledge* (vol. 5), (pp. 84-133). Routledge.
- Marcuse, H. (1970). *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. Martínez Roca.
- McDonald, T. J. (ed.). (1996). *The historic turn in the human sciences*. University of Michigan Press.
- Montesquieu. (2015) [1721]. *Lettres Persanes*. Ligarán.
- Nacionalidad Siekopai. (2017). *Solicitud de adjudicación de 44.882,03 hectáreas de territorio ancestral Pë'këya, a favor de la nacionalidad siekopai (secoya) del Ecuador*. 29.11.2017.
- Ohnuki-Tierney E. (1991). Introduction: The historicization of anthropology. En E. Ohnuki-Tierney (ed.), *Culture Through Time: Anthropological Approaches*, 1-25. Stanford University Press. <https://doi.org/10.1515/9781503621817-002>

- Palmié, S. y Stewart, C. (2016). Introduction. For an anthropology of history. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 6(1), 207-236. <https://doi.org/10.14318/hau6.1.014>
- Rabasa, J. (2005). On the History of the History of the Peoples Without History. *Humboldt State Journal of Social Relation*, 21(5), 204-222.
- Ranke, L. Von (1979). *Historia de los pueblos latinos y germánicos de 1494 a 1535*. Fondo de Cultura Económica.
- Rosdolsky, R. (1980). *Friedrich Engels y el problema de los pueblos sin historia*. Cuadernos de Pasado y Presente.
- Rousseau, J.J. (2012). *Del Contrato Social*. Alianza.
- Sahlins, M. (2004). *Apologies to Thucydides*. University of Chicago Press.
- Sahlins, M. (1997). *Islas de historia*. Gedisa.
- Sahlins, M. (1981). *Historical metaphors and mythical realities: Structure in the early history of the Sandwich Islands kingdom*. University of Michigan Press.
- Stewart, C. (2016). Historicity and Anthropology. *Annual Review of Anthropology* (45), 79-94. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102215-100249>
- Trouillot, M-R. (2002). North-Atlantic universals: analytical fictions, 1492-1945. *South Atl. Q.* 101(4), 839-58 <https://doi.org/10.1215/00382876-101-4-839>
- Trouillot, M-R. (1995). *Silencing the past: Power and the production of history*. Beacon Books.
- Uzendoski, M. A. (2006). El regreso de Jumandy: historicidad, parentesco y lenguaje en Napo. *Íconos, Revista de Ciencias Sociales*, (26), 161-172. <https://doi.org/10.17141/iconos.26.2006.180>
- Vico, G. (2024) *Principios de ciencia nueva. En torno a la naturaleza común de las naciones*. Clío ediciones.
- Von Renthe-Fink, L. (1964). *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Whatmore, S. (2002). *Hybrid Geographies. Natures, Cultures and Spaces*. Sage.
- Wolf, E. (1982). *Europe and the people without history*. University of California Press.
- Young, R. J. C. (1990). *White mythologies: writing history and the West*. Routledge.
- Yorck von Wartenburg, P. (2014). *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg. 1877-1897*. Salzwasser Verlag GmbH.
- Yorck von Wartenburg, P. (1991). *Bewusstseinsstellung und Geschichte, 1892-1897*. I. Felix Meiner.
- Zippelius, R. (1999). *Allgemeine Staatslehre (Politikwissenschaft)*. Beck.