

La etnohistoria reorientada

Refocusing Ethnohistory

A etnohistória reorientada

Frank Salomon

University of Wisconsin-Madison
Madison, Estados Unidos de Norteamérica
<https://orcid.org/0000-0003-1409-2711>

<https://doi.org/10.29078/procesos.v.n55.2022.3380>

Antes que nada, agradecemos a los doctores Mercedes Prieto y Luis Alfredo Briceño por haber combinado 24 ponencias del X Congreso Internacional de Etnohistoria en tan coherente y elocuente volumen. Nos sentimos endeudados también con las doctoras Galaxis Borja González y Trinidad Pérez, quienes fueron las responsables de la organización del Congreso en representación de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, así como al personal de FLACSO Ecuador y a los estudiantes de posgrado.

Han pasado 32 años desde que se reunió en Buenos Aires el I Congreso Internacional de Etnohistoria, bajo el liderazgo de dos maestros desaparecidos, Ana María Lorandi y John V. Murra. En aquel momento, Argentina atravesaba una crisis de hiperinflación tan grave que Murra y Lorandi casi se desesperaron por financiar la reunión: la fundación Fulbright había cancelado su subsidio y la Fundación Wenner Gren ni contestó una solicitud. Sin embargo, grande fue la sorpresa para la doctora Lorandi en el acto de apertura en 1989. Entrevistada en 2015 o 2016, dijo:

[La asistencia] se nos desbordó de tal manera... ¡Pero le pusimos un ímpetu! ¡Fue terrible! Nunca nos imaginamos todo ese maremágnum de gente que vino... a esa Facultad que estaba casi vacía... fría... no había calefacción [...] en pleno julio... ¡solo pudimos ofrecer una copa de vino económica, de Damajuana, porque no teníamos nada! Y en ese congreso —que fue el primero— aparecieron españoles, ¡que no teníamos ni idea de cómo se habían enterado! De Bolivia y Perú, ¡lleno!¹

1. Carlos Chiappe y Alejandra Ramos, “Ana María Lorandi y el primer Congreso Internacional de Etnohistoria”, *Diálogo Andino*, n.º 56 (2018), 9-15.

Me acuerdo de esas austeras aulas bonaerenses y del vino barato, también de la efervescencia intelectual. El recuerdo me lleva a meditar sobre los cambios experimentados por nuestra rama de estudios desde esos días remotos. Al publicar nuestra nueva obra conjunta, *Miradas conectadas y renovadas*, la podemos considerar como un estado del arte, una muestra de los rumbos de nuestra subdisciplina. ¿Cómo miramos y cómo conectamos hoy las memorias?

El primer cambio y el más evidente durante los últimos 32 años es que la etnohistoria migró desde una preocupación por el Tawantinsuyu y sus escuelas en el siglo XVI, hacia los tiempos coloniales y la Independencia. Esta investigación forma el componente más extenso de *Miradas*. El siglo XIX, que fue visto hasta 1982 (año en que Tristan Platt publicó su estudio pionero *Estado boliviano y ayllu andino: tierra y tributo en el norte de Potosí*)² como edad etnográficamente oscura o hasta imposible de investigar, llegó a ser enfoque de la historiografía más innovadora durante los últimos veinte años. Los que una vez nos preocupábamos por descubrir un mundo “sin nosotros,” un mundo íntegramente nativo americano, finalmente hemos aprendido a pensar en los pueblos originarios como cocreadores de la modernidad. Llega el momento para redefinir esa formación que, inocentemente, habíamos llamado América Latina, o anglo América, o franco América. Apreciablemente vamos a cortar distancias entre la historia “propriadamente tal”, la etnohistoria y la etnografía al abandonar la supuesta calidad “oral” de Indoamérica, con el fin de reconocer a los letrados rurales como coautores dentro de la red gráfica mundial.³

Este acercamiento entre estudiosos y pueblos nos hace pensar en una segunda tendencia. *Miradas* se interesa, principalmente, en situaciones de sociedades superpuestas o interpenetradas. En esto converge con los movimientos “poscoloniales”. Sin embargo, su signo distintivo es no recaer en síntesis como el mestizaje, las sociedades plurales o las naciones multiétnicas. Casi todas las contribuciones a *Miradas* retan la idea de “una sociedad” en la tradición durkheimiana. Pactos, *modus vivendi*, desplazamientos, redefiniciones de pueblos, de ideas y de identidades: en todo esto vamos creando una historiografía más fiel a nuestras experiencias como sujetos modernos.

Durante los mismos 32 años, la etnohistoria ha experimentado un tercer cambio de orientación. Este cambio en parte nace de los dos acercamientos, ya comentados, aunque de manera ambivalente. Deseamos saber cómo “ellos”, los pueblos y las personas involucradas, han sabido conectar y re-

2. Tristan Platt, *Estado boliviano y ayllu andino: tierra y tributo en el norte de Potosí* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1982).

3. Tristan Platt, *Defendiendo el techo fiscal. Curacas, ayllus y sindicatos en el Gran Ayllu Macha, norte de Potosí, Bolivia, 1930-1994* (La Paz: Centre of Amerindian, Latin American and Caribbean Studies / University of St. Andrews, 2018), 35.

novar *sus* memorias. El recién desaparecido Ray Fogelson fue el primero en denominar a este tema “etnoethnohistoria”, concepto afín a las “historicidades” en plural.

El impulso para comprender visiones amerindias sobre el tiempo y el cambio viene dado, principalmente, por la etnografía y literatura amazónicas. En su espléndida síntesis de este viraje, titulado *Time and Memory in Indigenous Amazonia*, Carlos Fausto y Michael Heckenberger resaltan el contraste entre “historia de indios” e “historia indígena,” en el cual se destaca la disposición amazónica a imaginar el cambio como producto de encuentros agentivos que escapan al paradigma humanista o “naturalista”.⁴ Esta tendencia se ha observado lúcidamente en terreno shuar, “auca”, y otras partes de la Amerindia suramericana.⁵

Pero la aspiración a una etnohistoria más independiente de la historiografía occidental tiene raíces más hondas. Treinta años antes de los arriba mencionados, durante sus estudios entre gente kalapalo (del área Xingú, hablantes de un idioma caribe), Ellen Basso propuso otra perspectiva profundamente etnohistórica: que los pueblos una vez llamados “sin historia” organizan sus conocimientos del tiempo mediante procesos discursivos o retóricos, o sea, por arte verbal.⁶ Otro ejemplo temprano y extraordinario fue publicado en 1985 por el antropólogo Roberto Pineda Camacho,⁷ que se anticipaba al perspectivismo de Viveiros en la década de 1990. La pandemia de 2020 me hizo recordarlo porque el texto expresa una visión de la enfermedad ajena a nuestra medicina y sugerente para renovar nuestra actitud clínica. Javier Comunyaró, del pueblo araracuara, contó a Pineda Camacho una epidemia cerca de 1879, que azotó a las poblaciones witotas:

Fiebre se paseaba por todas las malocas... se la pasaba dando vueltas, vueltas buscando [...]

Como por el mediodía, en el cielo gritaron duro voces [de la plaga], mientras todo el mundo quedó quietico:

4. Carlos Fausto y Michael Heckenberger, eds., *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives* (Gainesville: University Press of Florida, 2007).

5. Anne-Christine Taylor, “Sick of History: Contrasting Regimes of Historicity in the Upper Amazon”, en *Time and Memory in Indigenous...;* Casey High, “Remembering the Auca: Violence and Generational Memory in Amazonian Ecuador”, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15 (2009): 719-736; Casey High, “Keep on Changing: Recent Trends in Amazonian Anthropology”, *Reshuarviews in Anthropology* 44 (2015): 93-117.

6. Ellen B. Basso, “The Last Cannibal”, *Journal of Folklore Research* 27, n.º 1/2, Special Issue: *Native Latin American Cultures through Their Discourse* (1990): 133-173.

7. Roberto Pineda Camacho, *Historia oral y proceso esclavista en el Caquetá* (Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales / Banco de la República, 1985), 129-131.

Ah! Ah! ¿Dónde está la gente?... que había aquí mucho? [...]
 ¡No hay hombres! Yo quiero hablar con una persona, pero ¿dónde hay?
 Todos estaban calladitos. [...] la Enfermedad se puso a cantar:
 Yo fui quien salió; salí a andar, a saludar [...] la gente.
 No se aguantaron ellos.
 ¡Cómo dijo la gente que era muy valiente!
 No se aguantaron.
 No es gran cosa lo que les hizo morir (solamente la rasquiña).
 [...] El sarampión cantaba así [...] no era gente, era pura enfermedad.⁸

Otra pionera temprana en el estudio de las “historicidades” amazónicas que debemos apreciar también es Esther Jean Langdon, contribuyente amazonista a *Miradas*. Sin adoptar enteramente el “perspectivismo” brasileño, Langdon evoca una sorprendente interpretación siona del desarraigo y la “retribalización” luego de 1923, como productos de “batallas shamánicas” parecidas a las atestiguadas por Javier Comunyaró.

Dentro de *Miradas*, esta concepción de la historicidad la ejemplifica Julián García Labrador en su ensayo “A propósito de la conversión: misioneros, imágenes y transformación en la Alta Amazonía”. De la misma forma que un shamán tukano pudo encarnar una transformación histórica asumiendo el “cuerpo” o ser físico del sarampión, García Labrador explica cómo ciertos ararahueté se “hicieron otro” para apropiarse del cristianismo: asumieron una “piel” católica comparable a las apariencias no humanas que disfrazaron al shamán-plaga.

Las tres corrientes comentadas —la migración hacia tempos recientes, la renuncia a la premisa de sociedad homeostática y el perspectivismo brasileño— generan cierta fricción entre sí. Por un lado, estos movimientos facilitan un acercamiento con la gente que, en otra época, se veía como objeto de contemplación. Para Joanne Rappaport, el acercamiento puede y debe llegar al extremo de fusionar los intereses sociales de los grupos estudiados con el proyecto investigativo. Mientras tanto otros, entusiasmados por el “perspectivismo” selvático, audazmente redefinieron la práctica etnohistórica como estudio de “otros mundos”. ¿Acercamiento o distanciamiento?

Un ontologismo moderado presentado por Marisol de la Cadena en *Earth Beings* propone acercamiento sin anular las diferencias, mediante la suspensión de ciertas premisas que normalmente subyacen las ciencias humanas.⁹ El distanciamiento es filosófico, no metodológico, e intencionadamente deja a todos en duda sobre qué “realmente” pasó. Su propuesta caracteriza

8. *Ibíd.*

9. Marisol de la Cadena, *Earth beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds* (Durham: Duke University Press, 2015).

las traducciones etnográficas como inevitablemente “equívocas y parciales”. En su capítulo sobre la etnoethnohistoria de un pueblo cuzqueño, Marisol de la Cadena cuenta que su interlocutor Mariano Turpo le mostró una caja de documentos pertenecientes a la lucha por la reivindicación territorial. ¡Qué tesoro para cualquier etnohistoriador!, pensamos. Pero ella decidió no basarse en los expedientes, porque el marco legal no admitió la intervención del cerro Awsanqhata como actor, hecho cardinal para los Turpo.¹⁰ De la Cadena propone dialogar sin “bifurcar nuestras conversaciones entre la *creencia* de ellos y el *saber* mío.” Turpo definió los papeles como estériles, moldeados a procesos ajenos, exceptuando solo el listado de los comuneros agraviados. Esto lo recibió como preciosa comunicación desde los ancestros. De la Cadena evalúa el legajo como “objeto limítrofe” que manifiesta una modernidad típica: producto conjunto de “mundos” inmensurables pero parcialmente solapados.¹¹ Aquí llegamos al reto que los etnohistoriadores encaramos: aprender a formar encuentros éticamente igualitarios, sin anular diferencias.

Finalizo saludando a lo mejor logrado durante nuestras sesiones en 2018: los discursantes en la primera sesión etnohistórica llevada a cabo íntegramente en quichua. Tomó lugar el 20 de septiembre de 2018, bajo el techo de la FLACSO Ecuador, con el título “Kichway raymikunapaj ñawpakawsay”. La audiencia desbordó la sala. Inolvidables fueron la efervescencia, la emoción y el orgullo de este grupo *runa* que intentaba un modo nuevo de intelectualizar su pasado. Pocos días después fui testigo de un triunfo multilingüe similar, durante la reunión anual de la American Society for Ethnohistory, en Oaxaca. ¡Esperemos más! Nada tan etnohistórico como vivir la intelectualidad en lenguas americanas.

10. *Ibíd.*, 13-14.

11. *Ibíd.*, 128-131, 149-151.