

LA HISTORIA, LOS ANTROPÓLOGOS Y LA AMAZONIA

ROBERTO PINEDA CAMACHO

*Profesor Asociado, Departamento de Antropología
Universidad Nacional de Colombia
rpineda@uniandes.edu.co*

RESUMEN La antropología colombiana de la Amazonia —como las otras antropologías latinoamericanas de la selva— se preocupó por desarrollar una visión histórica de la Amazonia, complementando las perspectivas de las antropologías metropolitanas de la cuenca, centradas sobre todo —con algunas excepciones— en una perspectiva sincrónica. Comprender esta situación les exigió recurrir a la tradición oral y concebir la antropología del Amazonas como una antropología histórica, creando una experiencia relevante para discutir con las otras tendencias de la antropología histórica surgidas en los Andes, en la India y en ciertos ámbitos de las antropologías metropolitanas.

ABSTRACT Colombia's anthropology of the Amazon, like the other Latin American anthropologists of the rain forest, was concerned with developing a historical vision of the place, complementing in this way other metropolitan perspectives on basin that were centered, with few exceptions, around a synchronic perspective. Understanding such situation demanded from them not only the explorations of oral traditions, but also conceiving the anthropology of the Amazon as a historical anthropology of the Andes, from India and in the context of the certain metropolitan anthropologies.

PALABRAS CLAVE:

Antropología histórica, Amazonia, antropología del Sur, etnología.

KEYWORDS:

Historical Anthropology, Amazon rainforest, Southern Anthropology, Ethnology.

LA HISTORIA, LOS ANTROPÓLOGOS Y LA AMAZONIA

ROBERTO PINEDA CAMACHO

D

TIERRA DE SALVAJES

ESDE EL SIGLO XVIII, en particular, la selva fue concebida, en términos generales, como una región inepta para la civilización, en contraste con la región de los Andes, al menos propicia para un eventual progreso o desarrollo. Las montañas de los Andes fueron, en efecto, comparadas con las zonas templadas del mundo, lugares apropiados para el desarrollo de la civilización. Allende la cordillera Oriental, las inmensas sabanas del Orinoco o la exuberante vegetación verde de la Amazonia eran un territorio sin historia donde campeaba la “barbarie”, donde los hombres —aún los “racionales”— caían, sometidos por la ley de la selva, a la condición humana más abyecta o al imperio de los instintos (Serje, 1999).

Cuando, en 1924, fue publicada *La Vorágine*, los letrados bogotanos apenas pudieron comprenderla. *La Vorágine* no sólo carecía de una referencia en la literatura nacional, sino que fue leída como el eco de una naturaleza salvaje donde los hombres se contagiaban —en una especie de mimesis— de la misma condición salvaje. Como novela de la selva —como texto—, se recibió a partir de los mismos imaginarios que circulaban entre los letrados y ciudadanos del interior, que veían en cierta medida como natural la violencia ejercida por los caucheros. Casi nadie captó su propósito de denuncia social, de denuncia de la situación de oprobio que sufrían tanto los indios como los caucheros frente a las rapaces casas caucheras. La desilusión de Rivera no podía ser mayor; frente a uno de sus críticos (el poeta Jorge Trigueros), diría: “... la obra se vende pero no se comprende. Es para morir de desilusión” (Rivera, 25 de noviembre de 1926, Ordóñez, 1987: 69-70).

Como ha sido advertido por Enna von der Walde, el fracaso de la mediación de *La Vorágine* se debió en gran medida a la incapacidad por parte

de la ciudad letrada de incorporar al espacio de la Nación estos territorios de frontera, definidos por fuera de la Historia, en el sentido de al margen de todo proceso civilizatorio. La condición natural connotaba la negación de la historia y una visión de los indios como “salvajes”.

Todavía a finales de la década del sesenta del siglo pasado, *La Vorágine* y otras novelas de la selva eran percibidas como ficciones, como una gran metáfora de la selva devoradora. A pesar de la existencia de algunos ensayos, para entonces en nuestro país la historiografía amazónica era prácticamente inexistente. La Amazonia, en general, carecía de Historia y de historiadores, a no ser la Historia de las Misiones, leída en gran medida como una empresa también de civilización.

En el panorama historiográfico sobresalía, como excepción, el estudio de Juan Friede titulado *Los andakí: historia de la aculturación de una tribu selvática* (1953), en el cual su autor dedicó diversos capítulos a las misiones franciscanas del Colegio de Propaganda Fide de Popayán, trabajo que, ante la indiferencia nacional, llevó a que su autor tuviera que editarlo en México; asimismo, como el mismo Juan Friede lo señalara, la indiferencia nacional ante el problema indígena lo llevaría a buscar nuevos rumbos en la historiografía nacional y a posponer su gran proyecto de una historia india.

VIAJEROS Y ETNÓGRAFOS DEL AMAZONAS

Entretanto, durante la segunda mitad del siglo XIX y principios del siglo XX emergió también un destacado grupo de naturalistas, viajeros y exploradores que se propusieron describir aspectos de las sociedades indígenas del noroeste amazónico, para entonces una región poco conocida, debido a la presencia de grandes raudales que dificultaban la navegación y el comercio, aunque esto no había impedido el reclutamiento de los indígenas para el trabajo del caucho y el establecimiento de barracas en prácticamente todo el territorio.

Entre estos viajeros y etnólogos sobresalieron Theodor Koch-Grünberg, autor de *Dos años entre los indios* (1995), en el cual relata su reconocimiento etnográfico del alto río Negro (el gran Vaupés colombiano), y el capitán del ejército inglés Thomas Whiffen, autor de *The Northwest Amazon. Notes of some Months Spent among Cannibal Tribes* (1915), en el cual se hace por primera vez una descripción detallada de la gran región uitoto, comprendida entre los ríos Caquetá y Putumayo, al este del río Caguán.

Con excepción del texto de Koch-Grünberg, mucho más sensible a la situación histórica, en la mayoría de estas primeras etnografías el entorno del cinturón del caucho se menciona muy poco o está poco desarrollado. Su preocupación se concentró, sobre todo, en la vida tradicional, en lo que ocurre aden-

tro, más que en el mundo exterior. Sin duda, ésta era la tendencia general de los estudios etnográficos mundiales, preocupados por recuperar lo tradicional frente a su inminente “desaparición”.

Durante los siguientes cincuenta años, la región amazónica colombiana sería apenas estudiada por los etnólogos. Con excepción del gran trabajo de Irving Goldman sobre los cubeo del Vaupés, cuyo trabajo de campo fue realizado entre 1937 y 1939 pero cuya monografía sólo sería editada en 1963; de los escritos de Marcos Fulop de 1954, y de los aportes de los misioneros capuchinos de Sibundoy, la etnología de la Amazonia contemporánea data de los años sesenta y, sobre todo, de los años setenta.

A este desolador panorama se debe añadir una nula o casi inexistente investigación arqueológica en toda la región. Los escasos estudios existentes en la Amazonia —entre ellos, los de Betty Meggers y Clifford Evans (1957)— seguían por lo general los parámetros expuestos por Julian Steward en el *Handbook of South American Indians* (1949), según el cual en la Amazonia se había presentado un fenómeno de involución cultural, debido a la escasa capacidad del bosque para sostener sociedades complejas. Aunque Meggers variaría parcialmente su posición —al distinguir entre sociedades complejas de varzea y sociedades de tierra firme—, la adaptación al medio ambiente siguió siendo percibida como la clave para comprender la historia de la cuenca.

LA ETNOLOGÍA DE URGENCIA

En 1967, Gerardo Reichel-Dolmatoff publicó un documento titulado “A Brief Report on Urgent Ethnological Research in the Vaupés Area, Colombia”, en el marco de un gran programa internacional destinado a rescatar para la ciencia las culturas en peligro de extinción cultural y biológica; dos años antes, en 1965, Alicia Dussán de Reichel editó su influyente escrito *Problemas y necesidades de la investigación etnológica en Colombia*. Doña Alicia organizó su material desde una perspectiva regional, destacando la urgencia de realizar trabajos de campo en los diferentes grupos aborígenes del país. En la Amazonia, resaltó la necesidad verdaderamente imperiosa de realizar investigaciones de campo, dadas la precariedad de los trabajos etnográficos en la mayoría de las comunidades indígenas y la amenaza de extinción cultural y biológica que enfrentaban muchas de ellas. Los Reichel eran también conscientes de la importancia de efectuar trabajos de investigación sobre los procesos de aculturación (de hecho, habían realizado estudios clásicos a este respecto en la Sierra Nevada de Santa Marta), y para el efecto, Gerardo contrató al eminente etnólogo brasileño Egon Schaden, de la Universidad de São Paulo, quien por entonces era un experto en el tema en Brasil y autor del importante libro *Aculturação indígena*

(1969), en el cual describió y analizó los procesos de cambio entre los indígenas del Brasil como consecuencia del contacto con el “mundo de los blancos”.

La influencia de los escritos mencionados, además del texto de Reichel *Desana: Simbolismo de los indios tucano del Vaupés*, publicado en 1968, y del estructuralismo levistraussiano —que basaba gran parte de sus fascinantes trabajos en la selva tropical suramericana—, motivó una verdadera oleada de trabajos de investigadores nacionales y extranjeros. Entre los primeros etnólogos extranjeros se encuentran, entre otros, Steve y Cristina Hugh Jones, Patrice Bidou, Jean Jackson, Peter Silverwood, Kaj Århem, Pierre Jacopin, Jürg Gasché, Mireille Guyot, en su mayoría estudiantes de doctorado de las universidades de Cambridge, de la Sorbona y Stanford. También por entonces Jon Landaburu y otros investigadores iniciaron densos trabajos sobre las lenguas aborígenes.

Todos desarrollaron intensos trabajos de campo, que culminarían en importantes publicaciones que cambiaron el panorama del conocimiento de muchas de las sociedades del Amazonas, en particular del Vaupés y del bajo Caquetá-Putumayo.

En los enfoques de los etnólogos predominó nuevamente una mirada que privilegiaba la vida tradicional, el medio interno, analizado en general con una perspectiva de organización social que combinaba un enfoque de descendencia —propio de la gran antropología inglesa africanista— con una perspectiva de la alianza levistraussiana. Ya Goldman había utilizado el concepto de “linaje” para entender la organización social cubeo; en el Vaupés, los nuevos trabajos afinaron con más detalle el funcionamiento de los “linajes”, la importancia de la jerarquía social y de los “hermanos de madre”. Allí, la alianza se constituyó en un elemento clave para entender la dinámica regional, en la medida que se destacó la existencia de un sistema regional fundado en la exogamia lingüística.

La relación de estos tesisistas con Reichel-Dolmatoff fue importante para el desarrollo de sus trabajos, aunque en un ambiente de cierta tensión y crítica. Reichel había elaborado, como se sabe, su trabajo sobre los tucanos sobre la base de largas entrevistas con Antonio Guzmán en la ciudad de Bogotá; su trabajo de campo en el Vaupés no superó los tres meses. El mismo Reichel consideró a *Desana* como una especie de etnografía experimental, que mostraba la posibilidad de realizar encuestas etnográficas con los indígenas fuera de contexto, migrantes a las grandes urbes.

Sin duda, esto contrastaba con el estilo tradicional malinowskiano del trabajo de campo, caracterizado por grandes temporadas in situ y un aprendizaje de la lengua. Los nuevos tesisistas —muchos de los cuales pasaron largas temporadas de campo en sitios muy “tradicionales” (como el río Pirá Paraná o el Mirití Paraná)— no dejaban de sentir cierta desconfianza ante *Desana*,

aunque con frecuencia lo leían y era para ellos una fuente importante de reflexión.

De otra parte, bajo la influencia directa de Reichel-Dolmatoff, numerosos estudiantes del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes volcaron también su interés en la Amazonia, particularmente en el estudio de sus mitologías y organización social. Por ejemplo, Álvaro Soto elaboraría una extensa tesis sobre la mitología de los cubeo (1969) o Alfonso Torres Laborde iría a estudiar a los barasana (1969), cuya tesis se transformaría en un interesante trabajo sobre esta sociedad del Pirá Paraná. Igualmente, otros profesores y estudiantes de la Universidad Nacional también se concentraron en el estudio de la vida social y la cultura de los aborígenes del Amazonas. Entre ellos sobresalieron Horacio Calle y Fernando Urbina, interesados en la región uitoto. Desde la geografía, Camilo Domínguez asumió una posición de liderazgo que conserva hasta nuestros días.

En gran medida, el funcionalismo y el estructuralismo también constituían su foco de mirada, aunque sus trabajos de campo fueron mucho más cortos y, por lo general, carecían del conocimiento de las lenguas aborígenes.

La crisis del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes en 1968 abortó un estimulante proyecto de investigación de las selvas tropicales, aunque la influencia de Reichel se proyectaría en las generaciones subsiguientes, sobre todo a través de su modelo sobre la relación sociedad-naturaleza entre los tucano, en virtud del cual los tucano sostienen también una relación de alianza con los animales, mediada por la actividad del chamán.

LA EFERVESCENCIA TEÓRICA LATINOAMERICANA

En aquellos tiempos, la antropología fue sacudida por una creciente conciencia de su relación con el colonialismo, y algunos autores la percibían como un subproducto de los encuentros coloniales. De otra parte, desde mayo del 68, el marxismo había tenido un nuevo aliento que culminó en la creación de una antropología marxista, como un paradigma que competiría con el funcionalismo o el estructuralismo, aunque habría también un marxismo estructuralista.

Asimismo, por entonces, en América Latina —en particular, en México y en Brasil— se habían forjado nuevas visiones del cambio cultural de los pueblos amerindios, alternativas a los conceptos de aculturación y cambio social de corte funcionalista.

En México, Gonzalo Aguirre Beltrán creó el concepto de “regiones de refugio” (1968), mediante el cual pretendía formular una nueva teoría y práctica del indigenismo. También, González Casanova acuñó el término de “colonia-

lismo interno” para referirse a las mismas condiciones de las sociedades latinoamericanas, cuya dualidad había sido percibida bajo los parámetros de moderno-tradicional. El antropólogo Rodolfo Stavenhagen sobresaldría con sus “Siete tesis equivocadas para la América Latina” (1967), que fueron una especie de manifiesto que llamaba a pensar la especificidad de nuestro continente, y negaba diferentes teorías en boga sobre la naturaleza del “subdesarrollo” en América Latina.

La teoría de la dependencia —cuya génesis la encontramos en las teorías de la Cepal— fue formulada por diversos autores latinoamericanos, para los cuales, como diría Antonio García, “crecimiento” no era sinónimo de desarrollo.

En Brasil, por su parte, Charles Wagley, Eduardo Galvão y Darcy Ribeiro impulsaron los estudios regionales de la Amazonia; Ribeiro propuso el concepto de “transfiguraciones étnicas” e intentó explicar bajo esta óptica lo que ocurría en los diferentes frentes de expansión agrícola, ganadera o forestal en los territorios indios. Años más tarde, Roberto Cardoso de Oliveira, un discípulo de Darcy Ribeiro, acuñó el concepto de “fricción interétnica” para caracterizar las relaciones de los ticuna del río Amazonas con la sociedad nacional.

Sin duda, la genealogía de estos conceptos es compleja y hay que entrelazarla con ideas y perspectivas que emergían también en las antropologías y ciencias sociales metropolitanas. La sociología de la explotación latinoamericana se vinculaba con la sociología de la colonización africana que hacía énfasis en el estudio de los procesos de cambio en el ámbito de una situación colonial, en la que los dos términos de la ecuación se influyen y recrean mutuamente, como el amo y el esclavo de la filosofía hegeliana. El desarrollo engendraba el subdesarrollo, como dos caras de una misma moneda.

LA CRISIS DE LA ANTROPOLOGÍA

En ese nuevo panorama, las antropologías latinoamericanas tuvieron, en general, una sacudida importante. En México, Bonfil Batalla y otros investigadores de la Escuela Nacional de Antropología e Historia se rebelaron contra los presupuestos del indigenismo mexicano y su peculiar matrimonio con el Estado mexicano. En 1970, publicaron *De eso que llaman la antropología mexicana*, donde rompían con la antropología aplicada tradicional. Los antropólogos mexicanos enfatizaron la idea del indio como una categoría colonial y estimularon el estudio de las relaciones interétnicas a través de los conceptos de clase y etnia.

Esta influencia llegó también a Colombia, a sus diversos departamentos de antropología cada vez más radicalizados y politizados desde una perspectiva marxista. Al concepto de cultura lo sustituyó el de modo de producción, y una

realidad social —una “formación económica social”— fue percibida como la articulación de los modos de producción.

La antropología como disciplina fue concebida como una herramienta política al servicio de los oprimidos. De otra parte, las sociedades —como lo había advertido Marx— eran productos históricos y no era viable comprenderlas sin una dinámica histórica; el marxismo era la ciencia de la Historia, capaz de comprenderse a sí misma y de entender sus propias metamorfosis.

Bajo este ámbito, los nuevos antropólogos de América Latina impulsaron trabajos de campo en los que cada vez tomó más importancia la acción que la reflexión teórica. Los etnólogos colombianos más radicales de la región amazónica —como Horacio Calle Restrepo— pregonaron incluso el abandono de la grabadora y otros instrumentos convencionales de la etnografía, con el objeto de sumergirse en la vida de las comunidades para luchar en aquellas regiones contra las Misiones, las cuales habían llamado la atención de los investigadores colombianos desde la segunda mitad de 1960, cuando Juan Friede visitó a los arhuacos o ijkas de la Sierra Nevada de Santa Marta y, sobre todo, debido a la publicación del libro *Siervos de Dios y amos de Indios* (1968), de Víctor Daniel Bonilla, en el cual se describe y analiza (denuncia) el proceso de la misión capuchina en el valle del Sibundoy.

HISTORIA Y ANTROPOLOGÍA DEL AMAZONAS

La influencia de las antropologías latinoamericanas, el marxismo y la renovación del pensamiento histórico en la década del setenta en Colombia —en lo que ha sido llamado la Nueva Historia— nos sensibilizó frente a la Historia, ante la necesidad de enfocar nuestros problemas con una perspectiva histórica y regional, en un momento en el cual la mayoría de los colegas “extranjeros” que trabajaban en las tierras bajas proseguían en gran parte con unos lentes —como se dijo— en gran medida sincrónicos y enfocados en la comprensión de la dinámica tradicional.

En otros países de América Latina, nuestros colegas latinoamericanos también enlazaron la antropología con la Historia. En Perú, para citar un ejemplo, Stefano Varese elaboró un refrescante trabajo titulado *La sal de los cerros* (1968), sobre los campos de la ceja peruana.

En el caso colombiano, los diversos investigadores que desarrollaron sus trabajos de campo en la región del bajo Caquetá-Putumayo descubrieron —como lo he reiterado en otra oportunidad— en los mambeaderos indígenas su trágica historia del caucho, narrada y denunciada casi medio siglo antes por Rivera; las poblaciones que estudiaban eran en realidad los sobrevivientes de esta hecatombe. Eran sociedades profundamente sacudidas y transformadas por

este proceso; se habían conformado nuevas localidades, que agrupaban a los sobrevivientes de “clanes” y a grupos diferentes e incluso enemigos en el pasado.

A diferencia del Vaupés, aquí los lentes funcionalistas y estructuralistas no funcionaban tan bien. ¿Cómo representar de manera adecuada la historia y la cultura de estas sociedades, atravesadas por un sino trágico y por su incorporación como trabajadores de la Casa Arana al capitalismo internacional?

A diferencia del Vaupés, en la región del Caquetá-Putumayo no tuvimos, y en parte todavía no tenemos, esas monografías omnicompresivas, totales, casi cerradas, propias del género etnográfico clásico, ya sea sobre un grupo o sobre un aspecto de la cultura, que caracterizan la etnografía realista. La mayoría de los trabajos sobre las sociedades aborígenes del Caquetá-Putumayo son en realidad ensayos, artículos, que dan cuenta de un aspecto de la realidad social, estudios fragmentados, lo que, de hecho, ha influido para que sea una de las regiones del Amazonas con menos visibilidad internacional.

En realidad, esto no se debe a la incapacidad de sus etnógrafos sino, por lo menos en gran medida, a que sus condiciones etnográficas particulares no se prestaban a las convenciones de la escritura etnográfica clásica que inventa totalidades, sociedades bien delimitadas en el tiempo y en el espacio.

Tendríamos que esperar lo que se ha denominado la crisis de la representación para, en cierta medida, tomar conciencia de que nuestros instrumentos de representación etnográfica clásicos son por lo menos insuficientes para armar su “rompecabezas” —como se aludiera al reto de la etnografía del área en un simposio en el Congreso de Americanistas celebrado en la ciudad de Santiago de Chile (2002)—, en cuanto nos permiten dar cuenta de lo de adentro, pero no articularlo de manera adecuada con el lado del “mundo exterior”, que en realidad es la otra cara del mismo tapete. En lugar de presuponer el “rompecabezas”, implícito en las teorías sociales en boga, aquí encontramos fragmentos, indicios, trazas. ¿Qué hacer con ellos?

- ¿Reconstruir un presente etnográfico representado en un pasado etnográfico, privilegiando la idea de una cultura ideal estable?
- ¿Efectuar la historia de este proceso?
- ¿Reconstruir las sociedades del presente a través de esos fragmentos?

Los diversos investigadores de la región del Caquetá-Putumayo se percataron entonces de la necesidad de hacer historia, ya que —siguiendo la famosa frase de Evans-Pritchard— allí no era posible comprender las sociedades contemporáneas sin entender cómo habían llegado a ser lo que son. En este contexto, se vieron abocados, sobre todo, al estudio de la tradición oral, en cuanto que en gran parte la experiencia histórica estaba condensada en mitos, cantos y otras formas de memoria, y a reconocer en ellos no sólo fuentes para la Historia, sino verdaderas historias orales.

Esta perspectiva se concretó, en algunos casos, en una forma de aproximación que difería en gran medida de los enfoques monográficos clásicos. En 1972, por ejemplo, Manuel José Guzmán presentó su tesis de grado sobre los andoques del río Caquetá (1971), en la que incorporó de forma creativa una visión regional de los andoques del Medio Caquetá y adoptó un punto de vista marxista —apoyado por las ideas de Godelier y Meillasoux— sobre la relación del modo de producción tradicional y el sistema extractivo del caucho. Luego, publicó su ensayo “Etnohistoria, estructuralismo y marxismo” (1971), un verdadero programa de trabajo en el que insistía en la historicidad de las estructuras sociales. Este ensayo, si hubiese sido editado en una revista internacional, seguramente habría tenido un impacto considerable, en cuanto, en realidad, Guzmán se anticipó a prever la relevancia de la conexión de antropología e historia en la Amazonia, que hoy preocupa tanto a la academia metropolitana.

Sin duda, este movimiento hacia la historia no ha sido exclusivo de la región del Caquetá-Putumayo, sino que lo encontramos también en otras regiones de la Amazonia. Pero pareciera como si en estas otras regiones, la urgencia del trabajo histórico fuese menor, debido a que es posible tener cierta inteligibilidad de tipo sincrónico.

130

Sin embargo, a medida que la perspectiva histórica nos ilumina algunos aspectos de su pasado, comprendemos que también su presente etnográfico es la cristalización de profundos ciclos históricos y no son sociedades estables, bien delimitadas, con territorios y gentes distribuidas de forma tradicional. Por ejemplo, a finales del siglo XIX, en toda la región del Vaupés se presentaron grandes movimientos mesiánicos, con indígenas que se autoproclamaron como Segundos Cristos, imbricados en el contexto de procesos de evangelización y de creación de una sociedad regional cabocla en toda la región del río Negro. Su supuesta naturaleza tradicional obedece, entonces, más bien a nuestra mirada que a sus propiedades intrínsecas.

En cierta medida, Koch-Grünberg y el mismo Goldman se percataron de su dinámica histórica al enfatizar cómo algunos grupos se habían tucanizado u otros habían sido asimilados. Al respecto, el trabajo pionero de Hugh Jones (1981) sobre la historia del Vaupés, y otros estudios más recientes de F. Correa (1996), entre otros, pusieron de presente la influencia de los ciclos de expansión esclavista, misionera o cauchera, cuya trama es fundamental ligarla con la etnografía de las poblaciones del área.

En este contexto, las sociedades amazónicas y la selva, lejos de ser expresiones del mundo natural, ajeno a la expansión de la civilización, deben comprenderse en el marco de la temprana inserción de la Amazonia en la economía-mundo, que provocó una debacle demográfica de una población estimada en por lo menos 6.000.000 de personas en el siglo XVI, y que generó también

importantes transformaciones en su medio ambiente y la génesis de nuevas sociedades.

A partir de la década del ochenta, la gran mayoría de los investigadores amazónicos comprendieron la relevancia de la antropología histórica para analizar la dinámica de estas sociedades. Los brasileños, por ejemplo, bajo la guía de Manuela Carneiro da Cunha, publicaron un gran trabajo titulado “Historia del indio brasileiro”, en el cual se destaca su dinámica temporal. Un volumen de la revista *L’Homme*, de 1993, “A la Remonté du Amazonas”, explicita claramente esta tendencia, y las más recientes formas de comprensión de la relación entre sociedad y naturaleza se autodenominan Ecología Histórica. En este caso, la idea general es que aun la selva es un producto histórico. Ballé y otros investigadores han resaltado que la llegada del europeo a la Amazonia fue algo así como la caída del meteorito sobre la Tierra —hace unos setenta millones de años—, que produjo un verdadero cataclismo planetario. Asistimos también, en la actualidad, al surgimiento de una historia ambiental de la región que tiene como eje comprender las transformaciones en el paisaje en su interacción con la vida social.

Esto no obsta para que no podamos afirmar, sin ser chauvinistas, que, en gran parte, esta nueva conciencia histórica se debió al trabajo de los antropólogos latinoamericanos, aunque con frecuencia sus artículos, anteriores cronológicamente, no aparezcan mencionados en revistas internacionales, con excepción de aquellos que fueron traducidos al inglés, o sus autores mantienen fuertes vínculos con la academia norteamericana o europea.

LOS RETOS DE LA ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA DE LA AMAZONIA

A pesar de la creciente conciencia sobre la necesidad de comprender la Amazonia desde una perspectiva histórica, en el marco de estructuras de larga y mediana duración, subsiste todavía a la hora del análisis la dificultad de articular las dimensiones sincrónicas y diacrónicas, de manera que gran parte de la antigua dicotomía de privilegiar lo interno sobre lo externo, o lo tradicional sobre el entorno, aún sobrevive, a pesar de que la mayoría de las etnografías prestan cierta atención a la perspectiva histórica.

En el caso de los trabajos históricos sobre la Amazonia, una gran parte de ellos son aún descripciones minuciosas del escenario externo, sin suficiente conexión con la experiencia de sus pobladores o con la historia local contemporánea.

La etnología ha asumido nuevas categorías de análisis, como el concepto de Casa o los sistemas semicomplejos, pero sin resolver de manera satisfactoria

la relación heurística y analítica entre la cara interna/externa; y sus complejas y sutiles imbricaciones. Reconocer la impronta de la historia del capitalismo en la Amazonia en sus diferentes sociedades, captando la singularidad de sus propias prácticas y experiencias, requiere sin duda de una “imaginación etnográfica” que asuma la investigación del proceso colonial y de dominación de la Amazonia como un proyecto cultural y, por decirlo de otro modo, civilizatorio.

Esto significa que deberíamos comprender más la textura cultural de los proyectos misioneros, de las Casas caucheras y de las nuevas formas de ocupación y apropiación de sus recursos.

A partir de la posición minoritaria de Evans-Pritchard expresada en su conferencia “Historia y antropología”, en la que sostenía que la historia es antropología social o corre el riesgo de no ser nada, y viceversa, cada vez más los antropólogos postestructuralistas insisten en la historicidad de la práctica, y algunos de ellos, forjados en el marco de los procesos políticos postcoloniales de la India y del sudeste asiático, subrayan la necesidad de fundar nuevamente la antropología como una antropología histórica.

Estas nuevas tendencias han mostrado problemas y enfoques que podrían enriquecer nuestros propios estilos de antropología histórica en la Amazonia, de manera que debemos activar nuestro diálogo con dichas orientaciones, aportando nuestras propias experiencias y herramientas, nuestra propia tradición acumulada durante casi tres décadas, aquí y allá, a la mesa común.

¿Es esto posible? Antes de responder, y para terminar, permítaseme situar esta discusión en un campo más amplio.

EPÍLOGO

Roberto Cardoso de Oliveira ha planteado la necesidad de considerar la relación antropologías periféricas o del sur versus antropologías metropolitanas sobre la premisa de que la antropología es una sola, conformada por diversos paradigmas: funcionalismo, estructuralismo histórico, cultural, interpretativo. El mismo autor entiende paradigma en un sentido relajado, diferente de su definición propiamente kuhniana. Aclara que la historia de las ciencias sociales no es un proceso de sucesión paradigmática, sino más bien de articulación, de coexistencia en diferentes grados, de estos paradigmas (Cardoso, 1996).

En este sentido, la idea no es construir un toldo aparte, sino cultivar nuestro propio estilo, injertando lo que parezca relevante, teniendo la conciencia de que ese bloque que llamamos antropología también ha sido construido en gran parte por las antropologías periféricas o del sur.

También es necesario comprender, como el mismo Cardoso lo ha reiterado, que las antropologías latinoamericanas se insertan en el campo más

general de la formación de los Estados-nación y que el antropólogo —como ciudadano de su país— tiene asimismo obligaciones políticas y éticas con los otros ciudadanos, muchos de los cuales han sido discriminados o excluidos en los proyectos nacionales, o considerados como los otros a “integrar”.

Este compromiso ético de los antropólogos —que se remonta en la antropología colombiana hasta sus mismos años de fundación— no debe perderse de vista, a la hora de replantear nuestra relación con la antropología metropolitana, como tampoco debemos olvidar la existencia de otras antropologías periféricas —algunas de gran complejidad como la japonesa y la de la India— que también deben ser interlocutores válidos.

La antropología histórica latinoamericana de la Amazonia tiene el reto de dialogar con las nuevas tendencias de la antropología histórica e injertar sus teorías e ideas en nuestra propia tradición.

Nuestra responsabilidad no está sólo en función de la academia internacional, sino, y sobre todo, de nuestra propia región amazónica y sus gentes, en la medida que logremos crear verdaderos espacios de mediación y construir saberes que permitan comprenderlas y respetarlas, oír sus voces y perspectivas.

En este marco, entonces, el diálogo con las antropologías metropolitanas es importante, pero no a costa de que nos mimeticemos hasta perder nuestra identidad.

Comparto las ideas de Carlos Uribe (1997), cuando comenta el artículo de Esteban Krotz, en cuanto que la antropología latinoamericana o el antropólogo latinoamericano no debe verse como víctima de sus condiciones frente a la relación dominante del norte.

Creo que debemos organizar y coordinar más nuestras propias experiencias, y organizar en el campo de la antropología histórica nuestras propias revistas y nuestros propios centros de docencia e investigación, donde, en lugar de ser “antropólogos papagayos”, según la expresión de Darcy Ribeiro (1984) para referirse a aquellos antropólogos cuya obsesión es estar a la última de las últimas modas, compartamos nuestra experiencia latinoamericana, reconstituamos nuestras propias tradiciones, dialoguemos con los que nos antecedieron e injertemos en ellos también las mejores ideas y prácticas de las antropologías metropolitanas y de otras “periféricas”.

Tenemos una tradición en antropología histórica del Amazonas para compartir con otros colegas no sólo del Amazonas, sino con aquellos que se interesan en la antropología histórica, como una manera de reflexionar sobre los viejos y nuevos problemas de la antropología.*

BIBLIOGRAFÍA**Aguirre Beltrán, Gonzalo**

1968 *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo América*, México, Instituto Indigenista Interamericano.

Bonilla, Víctor Manuel

1968 *Siervos de Dios y amos de indios. El Estado y la misión capuchina en el Putumayo*, Bogotá, Tercer Mundo Editores.

Cardoso de Oliveira, Roberto

1995 *Estilos de antropología*, Brasil, Editora Uni. Campinas.

1996 "La antropología latinoamericana y la crisis de los modelos explicativos: paradigmas y perspectivas", en *Maguaré, Revista del Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia*, N° 11-12.

Correa, François

1996 *Por el camino de la Anaconda Remedio*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Dussán de Reichel, Alicia

1965 *Problemas y necesidades de la investigación etnológica en Colombia*, Bogotá, Ediciones Antropológica 3, Uniandes.

Friede, Juan

1953 *Los andakí: historia de la aculturación de una tribu selvática*, México, Fondo de Cultura Económica.

Goldman, Irving

1979 *The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon*, University of Illinois Press.

Guzmán, Manuel José

1971 *Los Andokes: historia, conciencia étnica y explotación del caucho*, trabajo de grado para optar por el título de antropóloga, Bogotá, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes.

1971 "Etnohistoria, estructuralismo y marxismo", en *Revista Universitas Humanística*, N° 1, mayo, Bogotá, Universidad Javeriana, pp. 75-93.

Hugh Jones, Steve

1981 "Historia del Vaupés", en *Maguaré, Revista del Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia*, N° 1, pp. 29-51.

Jimeno, Myriam

1999 "Desde el punto de vista de la periferia: desarrollo profesional y conciencia social", en *Anuario Antropológico*, N° 97, Rio de Janeiro.

Koch-Grünberg, Theodor

1995 *Dos años entre los indios*, Bogotá, Editorial Universidad Nacional de Colombia.

Krotz, Esteban

1996 "La generación de teoría antropológica en América Latina: silenciamientos, tensiones intrínsecas y puntos de partida", en *Maguaré, Revista del Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia*, N° 11-12.

Meggers, Betty y Clifford Evans

1957 *Archeological Investigations at the Mouth of the Amazonas*, Bull. 167, Washington, Bureau of American Ethnology.

Ordóñez, Monserratt

1987 *La vorágine. Textos críticos*, Bogotá, Alianza Editorial.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo

1967 "A Brief Report on Urgent Ethnological Research in the Vaupés Area, Colombia", en *International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research*, Bull. 9, Vienna, pp. 53-62.

1968 *Desana. Simbolismo de los indios tucano del Vaupés*, Bogotá, Universidad de los Andes.

Ribeiro, Darcy

1977 *Os Índios a Civilização*, São Paulo, Editora Vozes Ltda.

1984 "Lo humano como proyecto antropológico. Entrevista con Elizabeth Reichel", en *Noticias Antropológicas*, N° 82, Bogotá, Sociedad Antropológica de Colombia.

Rivera, José Eustasio

1960 *La vorágine*, Bogotá, Compañía Grancolombiana de Ediciones.

Schaden, Egon

1969 *Aculturação indígena*, São Paulo, Livreraria Pionera Editores.

Serje, Margarita

1999 "La concepción naturalista de la naturaleza. Un desafío al ambientalismo", en *Revista de Antropología y Arqueología, Universidad de los Andes*, vol. 1, N° 1-2, pp. 5-70.

Soto, Álvaro

1969 *Mitos de los cubeos*, tesis de grado en antropología, Bogotá, Universidad de los Andes.

Steward, Julian

1949 "South American Cultures: An Interpretative Summary", en *Handbook of South American Indians*, Bull. 143, pp. 659-689, Washington, Bureau of American Ethnology.

Torres, Alfonso

1969 *Mito y cultura entre los barasana, un grupo indígena tukano del Vaupés*, Bogotá, Universidad de los Andes.

Uribe, Carlos Alberto

1997 "A Certain Feeling of Homeless. Remarks on Estaban Krotz Anthropology of the South", en *Critique of Anthropology*, vol. 17, N° 3, pp. 253-261.

Varesse, Stefano

1973 *La sal de los cerros. Una aproximación al mundo campá*, Lima, Ediciones Retablo de Papel.

Warman, Arturo et al.

1990 [1970] *De eso que llaman antropología mexicana*, México, Comité de Publicaciones de los Alumnos de la ENAH.

Whiffen, Thomas

1915 *The Northwest Amazon. Notes of some Months spent among Cannibal Tribes*, London, Constable and Company.