Iconos, Revista de Ciencias Sociales No. 22
Flacso-Ecuador
Mayo 2005

Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnografía e historia

Blanca Muratorio

Universidad de British Columbia, Vancouver
Profesora Asociada de Flacso-Ecuador

Resumen
El artículo toma como punto de partida las relaciones dialógicas entre la autora y Francisca Andi, narradora de historias del pueblo Napo-Quichua, para reflexionar sobre las condiciones del trabajo etnográfico. Para esto intercala una doble narrativa que nos remite, a su vez, a otras voces y a una diversidad de posibilidades interpretativas tanto desde el campo de la antropología como del de las propias mujeres indígenas. Se trata en este caso de una experiencia de reflexividad compartida en la que ambas partes participan activamente en la interpretación de las culturas. El texto muestra además las formas en las que Francisca utiliza la memoria y el relato a partir de la memoria para construir su identidad como mujer Napo-Quichua.

Palabras clave: trabajo etnográfico, memoria, identidad, mujeres, narrativa

Abstratc
This article begins with an analysis of the dialogic relationship between the author and Francisca Andi, a storyteller from the Napo-Quichua people, to reflect upon the character of ethnographic work. The author examines a double narrative that leads to other voices and to a diversity of interpretative possibilities from the point of view of anthropology and also of indigenous women. The main argument is about a shared reflexivity in which both sides actively participate in the interpretation of cultures. The text also shows how Francisca uses memory and her memory narrative to construct her identity as a Napo-Quichua woman.

Key Words: Ethnographic work, memory, identity, women, narrative.

Iconos. Revista de Ciencias Sociales. Num. 21, Quito, mayo 2005, pp. 129-143
© Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede Académica de Ecuador.
ISSN: 1390-1249

Desde hace aproximadamente una década, mi trabajo antropológico en la Amazonía ecuatoriana se ha concentrado en largos períodos de conversaciones con un grupo de mujeres indígenas Napo Quichua, quienes se identifican a sí mismas como mujeres de Pano, una comunidad situada en las cercanías de Tena, la capital de la provincia de Napo. Una de esas mujeres, Francisca Andi, se distinguió siempre entre las demás por sus cualidades como narradora de historias, no sólo de su propia vida, sino también de aquellas que le fueron transmitidas oralmente por sus antepasados más cercanos, y de muchas otras que ella misma crea para explicar distintos eventos de su cultura indígena local en relación a los Otros no-indígenas con quienes les ha tocado vivir, o como ella diría, sufrir.

Un día, cuando logré reunir el suficiente coraje para explicar a un grupo de mujeres adultas que no tuvieron nunca oportunidad de educarse, mi decisión de escribir sobre algunos aspectos de lo que había transcurrido en esas conversaciones hasta entonces, y en otras más íntimas que había tenido con Francisca en compañía de Dolores, mi inseparable compañera de trabajo[1], fue Francisca con una sonrisa cómplice, la que se adelantó a hablar para salvarme de un silencio que se me hacía casi insoportable. *"No te preocupes tanto* -me dijo- *yo te doy mis historias para que mis palabras sean llevadas en el viento"*. Es difícil explicar por qué éste significó para mí uno de esos raros momentos revelatorios en el trabajo de campo sin entrar a relatar todos los altos y bajos en la construcción de una relación con Francisca en el curso de más de diez años que no pueden recuperarse en un texto como este. Momento revelatorio, porque por primera vez sentí que Francisca había entendido el objetivo de mi trabajo y trataba de traducir ese entendimiento en los términos y significados de su propia cultura para mí y para las otras mujeres del grupo. En sus canciones autobiográficas, las mujeres Napo Quichua frecuentemente mencionan el poder del viento como un espíritu amigo que las acompañan cuando cantan y que les ayuda a amplificar su voz y a transportar sus palabras a lugares lejanos en la inmensa floresta tropical.

El término académico que más se acerca a explicar esta experiencia es el de "consentimiento informado" (*informed consent*) de los sujetos de nuestra investigación. Este término fue y sigue siendo discutido en antropología (ver, e.g. Fluehr-Lobban 1994), pero es un lugar común el aceptar que, cuando nuestros sujetos antropológicos provienen de sociedades preeminentemente orales o de aquellas en donde las relaciones personales no se presenta fácilmente a ser impersonalizadas por un texto, el paradigma occidental estandarizado de consentimiento informado carece de sentido, prescindiendo del hecho de que los sujetos sean alfabetos o no. La experiencia de cumplir con el espíritu y la intención de obtener el consentimiento informado de nuestros sujetos es un aspecto del trabajo de campo que, a mi entender, tiende demasiado fácilmente a subsumirse en la convencional experiencia más inmediata y superficial de "rapport" (¿afinidad?, ¿simpatía?) que se discute en los textos de metodología como el *sine qua non* del trabajo antropológico. Este término como el otro igualmente inadecuado de "informante", tienen todavía un legado de pater-

1 Dolores Intriago ha sido mi colaboradora desde 1981, cuando comencé mi trabajo en la Amazonía. Su condición de mujer considerada socialmente "blanca", pero casada con Francisco Andi, un indígena Napo Quichua, le ha permitido a Dolores no sólo ser totalmente bilingüe (quichua-castellano), sino convertirse en la confidente e intermediaria ideal entre los dos mundos para muchas mujeres Napo Quichua. Su interés por los problemas sociales y su práctica política la llevaron a ser la primera mujer Gobernadora de la Provincia de Napo en la década de 1990.Su interesante historia de vida y mi agradecimiento por su incansable interés en nuestro trabajo etnográfico merecen más del que aquí le dedico, pero es el que ella me ha permitido darle hasta ahora.

nalismo y condescendencia que surgieron de un contexto colonialista de la antropología, y que deben de ser repensados en las cambiantes condiciones históricas de un presente postcolonial. Este es un presente que nos obliga no sólo a reexaminar nuestra persona antropológica, sino también a confrontar nuevos sujetos de investigación y diversas audiencias para nuestros textos etnográficos.

Ganar el consentimiento informado, especialmente para hacer historias de vida de sujetos subalternos, cuyo acceso a ciertas formas de conocimiento está conformado por situaciones históricas específicas de poder, o de aquellas que no tienen por qué compartir nuestras prioridades intelectuales, es un largo y arduo proceso que sólo pude lograr después de muchos años de continuos regresos y de hacer del "campo" mi "casa".

Se ha señalado repetidamente que en los textos etnográficos, el "campo" se convierte en una construcción ideológica con sus propias metáforas de "viajes", "llegadas" y "salidas" (Clifford 1997, Pratt 1986), pero en realidad es primero un espacio de práctica social donde lo dialógico no es una decisión teórica (cómo incluir las voces de los otros en un texto), sino una necesidad cotidiana de entrar en relaciones sociales con el Otro para sobrevivir y para obtener los "datos" de los cuales depende nuestra vida académica y es allí también donde encontramos al Otro como sujeto situado en el presente. Como señala Joan Vincent (Nugent 1999: 538), el trabajo de campo no es un método sino una presencia compartida por la cual tratamos de entender cómo otros seres humanos resuelven las situaciones cotidianas que confrontan. No importa cuales son nuestras propias agendas cuando entramos al "campo", nuestro trabajo siempre es el resultado de una realidad que debe ser negociada con sujetos que tienen sus propias teorías e interpretaciones de la cultura que da coherencia a sus vidas. Por lo tanto la relación personal e intelectual entre los dos interlocutores ocupa un lugar central en el proceso de construir historias de vida. La auto-conciencia del entrevistador, sus supuestos culturales y su bagaje intelectual, en suma su autobiografía, se "encuentran" con la del narrador. Como en cualquier otra buena con-versación, al hacer historia oral, aprender a escuchar, incluyendo una detenida atención a los silencios, supone en buena medida una renuncia al ego. Esto no significa convertirse en un observador neutral sino precisamente lo opuesto; ser un buen oyente siempre requiere simpatía.

Vuelvo entonces a preguntarme cómo entender más allá de la anécdota esa experiencia de "consentimiento informado" que describí al comienzo. Mi argumento es que es un proceso que nos fuerza a vernos a nosotros mismos reflejados en el espejo del Otro, y además, nos hace tomar conciencia de que nuestros "objetos" de análisis son sujetos analizantes con sus propias agendas sobre los usos e implicaciones de nuestro trabajo. Rosaldo (1993:206-207) se refiere a esas situaciones

Blanca Muratorio

Francisca Andi: Tengo que llorar, tengo que conversar, no tengo tiempo para nada

de conocimiento como "relaciones", es decir, aquellas formas de comprensión en las cuales ambas partes participan activa y mutuamente en la interpretación de las culturas. No se trata aquí simplemente de nuestra reflexión o de explicar nuestro "conocimiento situado", *a posteriori*, sino de una reflexividad compartida en el sentido que Fabian (1983) habla de "contemporaneidad" (*coevalness*), la cual no significa "armonía" ni el unilateral cliché de "volverse nativo", precisamente porque está predicada en el reconocimiento y el respeto de las diferencias por ambas partes.

El objetivo de este ensayo es dar mi propia interpretación de esa doble reflexividad en el caso particular de esta experiencia de campo. Dada la multiplicidad y la creciente complejidad de las experiencias de trabajo de campo en este presente histórico (ver Clifford 1997), esta reflexión no intenta teorizar o generalizar posibles soluciones. Como todo etnógrafo presento una experiencia de trabajo de campo que debe ser situada personal e históricamente; un ejemplo que no intenta ser "ejemplar". Para el propósito de este trabajo he optado por incorporar mi propia voz etnográfica y la voz de Francisca a través de algunos segmentos de la historia de un evento en su vida que ella misma considera esencial en la construcción de su propia persona y que varias veces me ofreció como explicación de su deseo de usar el privilegio de mi educación académica para difundir su voz.

Esta concepción de "consentimiento informado" significa ir más allá de la necesaria problematización de las "relaciones de producción" (Clifford 1986:13) de los textos etnográficos, donde las decisiones son tomadas unilateralmente por los antropólogos y donde, en general, poco se nos dice de la participación que tuvieron los sujetos de la investigación en esas decisiones. Se trata más bien de dar un paso atrás para interrogar el quehacer antropológico primeramente en las relaciones de producción en el campo, y en la calidad y construcción histórica y política específica de las relaciones sociales con las personas que buscamos representar en nuestros textos. Por una parte, la idea de incorporar en el teorizar antropológico el cuestionamiento que los Otros hacen del "nosotros" o del "yo", que se asume en los textos etnográficos, no ha recibido la misma atención que el problema de la reflexividad centrada en la persona del antropólogo (cf. Hugh-Jones 1998). Sin embargo, con su prólogo a un texto de Julius Lips, poco conocido y con el evocativo título "*The Savage hits back*" ya Malinoswki (1937) afirmaba que en el *metier* del antropólogo,

> "...(vernos) a nosotros mismos como los otros nos ven es simplemente el reverso y la contraparte del don de ver a los Otros como realmente son y como quisieran ser".

Más recientemente, Turner (1998:242) ha sugerido que este ejercicio de vernos a nosotros mismos como un Otro de nuestros sujetos antropológicos y como sujetos de otras antropologías (en éste caso hechas por los indígenas de los Andes y la Amazonía) puede convertirse en un contexto significativo para reflexionar no sólo sobre las categorías con las cuales ellos han representado su experiencia de contacto con Occidente, sino también para analizar las categorías teóricas de nuestras propias perspectivas antropológicas e históricas. A mi entender, la proposición de Turner es de una teoría dialógica que supone ir más allá de la reflexividad individual para entender las etnohistorias que ellos hacen de nosotros.

Por otra parte, y en el caso particular de los pueblos indígenas, hay que reconocer que la relación antropológica viene precedida de situaciones coloniales de contacto donde la diferencia ha sido marcada para crear sujetos y transformar identidades. Frente esas formas impuestas de subjetivación, los indígenas han construido y siguen construyendo complejas imágenes narrativas de una multiplicidad de otros en situaciones de contacto, y han usado

diferentes estrategias de resistencia y acomodación para dar sentido a sucesos significativos en la lucha por la sobrevivencia y transformación étnica (cf. Ramos 1988). Estas estrategias, tanto narrativas como rituales y de práctica social, ilustran este proceso constante de auto-modernización que ha sido usado por los indígenas para desafiar, en sus propios términos, un proceso impuesto de homogenización étnica (Platt 1992), en un complejo escenario multivocal que los indígenas confrontan en el presente -en el cual el antropólogo no es sino una modesta presencia- el problema es entender qué recursos culturales y simbólicos son usados en la producción de nuevas modernidades y qué lugar tienen las memorias históricas y las nuevas apropiaciones y resignificaciones de los discursos de los Otros en el presente y en la proyección hacia el futuro. Es en este contexto que yo propongo leer la historia de Francisca como una narrativa de auto-modernización.

Identidades y memorias etnográficas

Las identidades y las memorias no son cosas sobre las que pensamos sino con las cuales pensamos. No existen como entidades fuera de nuestras políticas, nuestras relaciones sociales y nuestras historias. Debemos tomar responsabilidad por sus usos y abusos, reconociendo que cada afirmación de identidad implica una elección que afecta no sólo a nosotros mismos sino también a otros (Gillies 1994).

De una manera u otra todos los antropólogos investigamos, escribimos, enseñamos sobre identidades y memorias culturales. Nuevas preguntas teóricas nos han hecho más cautos sobre previos enfoques que esencializan identidades y memorias y congelaban en tiempos y espacios limitados por nuestros propios conceptos. Irónicamente, como varios antropólogos que trabajan en áreas culturales muy diferentes lo han señalado (Cruikshank 1998, Hander 1994, Warren 1992) nuestras dudas y constructivismos están siendo desafiados por los mismos sujetos que estudiamos, quienes enfrentados a la cultura dominante, tienden a usar conceptos esencialistas de identidades y memorias para reclamar distintivos derechos colectivos y para movilizarse políticamente.

El hecho de que pensamos con nuestras identidades y memorias nos lleva otro tipo de reflexión. Si bien ya nadie defiende sin las acostumbradas reservas la posición del antropólogo como un "observador científico neutral", el debate se centra en cómo mantener un sobrio equilibrio entre el "ser personal" y "ser etnográfico" (Bruner 1993) en el trabajo de campo y en nuestros textos etnográficos. Aunque aquí también existen posturas extremas, la mayoría de los antropólogos optamos por una posición de "discreción cultural" (Clifford 1997: 205). A mi entender, la autorreflexión no es muy interesante a menos que nos lleve a nosotros y a los lectores a una reflexión más general sobre nuestra capacidad de traducir al Otro como sujeto y sobre las limitaciones, parcialidades y posibles cegueras de nuestro trabajo etnográfico. Rosaldo (1993) y otros (e.g. Kondo 1986, Narayan 1997) ya ha señalado que cada antropólogo entra el campo con una subjetividad múltiple, donde se entrecruzan diferentes identificaciones. Esta realidad de toda persona es mejor evocada en el final de un poema de Borges (1977):

> "Somos nuestra memoria.
> Somos ese quimérico museo de formas inconstantes,
> ese montón de espejos rotos"
> (1997, Cambridge).

Mi bosquejo autobiográfico no difiere mucho de los otros científicos sociales de mi generación que salimos para sacar doctorados en el extranjero y nunca pudimos o quisimos volver a la Argentina. Como antropólogo de des-

cendencia Italo-Argentina, trato de vivir todos los años en tres mundos diferentes: canadiense-inglés, ecuatoriano-español y quichua de la floresta tropical, en todos los cuales me siento igualmente cómoda aunque no igualmente competente. Cuando vuelvo a Vancouver no siento que estoy más "en casa" que cuando voy a Tena, donde tengo una pequeña casa. La identidad de sentirse siempre "forastera" puede ser asumida de muy deversas formas en distintos contextos sociales e históricos. Por deformación profesional (o vocación) he asumido esa identidad e identificación haciendo etnografía casi obsesivamente como una forma de sobrevivir en los tres mundos en que vivo. No hay una "casa" (*home*) que represente el sosiego de identidades y memorias compartidas. Lo que muchos experimentan como un agonizante exilio, yo lo veo más como una libertad particular para percibir las ambigüedades y contradicciones en las diferentes formas en que cultura historias son vividas por mí y por otros en las prácticas cotidianas. Frente a estas situaciones, toda pretensión de autoridades etnográficas se disipa fácilmente en el humor. Este humor entre ironía, subversión y resignación, que se dirige principalmente hacia uno mismo fue, contra todas mis expectativas, una de las facetas de mi identidad que tanto el anciano indígena Alonso Andi (Rucuyaya), con quien comencé a hacer historias de vida en la Amazonía, como Francisca aceptaron para crear un primer puente sobre la diferencia. Pero como ocurre frecuentemente en la Amazonía, todos los puentes son destruidos por lo menos una vez por las aguas turbulentas de los ríos crecidos. Con Rucuyaya, por ejemplo, mi condición de mujer fue una de esas barreras que me obligaron a ubicarme en la periferia del diálogo preferido con su hijo mayor a quien le contó su historia de vida (Muratorio 1991), en mi trabajo con las mujeres nunca asumí que mi condición de mujer *per se* me iba a garantizar una relación de aceptación compartida, lo que Patai (1991) llama una "or a

versity of California Press. Pp. 185-222.

Cruikshank, Julie, 1998, *The Social Life of Stories. Narrative and Knowledge in the Yukon Territory*, Lincoln.

Fabian, Johannes, 1983, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, New York.

Gillies, John, 1994, "Memory and Identity: The History of a Relationship", en John Gillies, editor, *Commemorations. The Politics of Nation Identity*, Princeton, pp.3-23.

Guerrero, Andrés, 1994, "Una imagen ventrílocua: el discurso liberal de la 'desgraciada raza indígena' a fines del siglo XIX", en Blanca Muratorio, editora, *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, Flacso-Ecuador, Quito, pp.197-252.

Handler, Richard, 1994, "Is 'Identity' a Useful Cross-Cultural Concept?", en John Gillies, editor, *Commemorations. The Politics of Nation Identity*, Princeton, pp.27-39.

Hugh-Jones, Stephen, 1988, "The Gun and the Bow. Myths of White Men and Indians", *L'Homme* No. 2-3, Vol. 23, pp. 138-155.

Kondo, Dorinne, 1986, "Dissolution and Reconstitution of Self Implications for Anthropological Epistemology", en *Cultural Anthropology* No. 1, Vol. 1, pp. 74-88.

Malinowski, Bronislaw, 1937, "Introduction", en Julius E, Lips, *The Savage Hits Back*, New Haven.

Muratorio, Blanca, 1995, *The Life and Times of Grandfather Alonso. Culture and History in the Upper Amazon*, New Brunswick.

————————, s.f., "Amazonian Windows to the Past. Recovering Women's Histories from the Ecuadorean Upper Amazon", en Jane Schneider y Rayna Rapp, editor, *Articulating Hidden Histories*, Berkeley, pp. 322-335.

————————, 1998, "Indigenous Women's Identities and the Politics of Cultural Reproduction in the Ecuadorian Amazon", en *American Anthropologist* No. 2, Vol. 100, pp.409-420.

Narayan, Kirin, 1997, "How Native is a 'Native Anthropologist'?", en Louise Lamphere, H. Ragone y P. Zavella, editors, *Situated Lives. Gender and Culture in Everyday Life*, New York, pp.23-41.

Nugent, David, 1999, "A Conversation with Joan Vincent", en *Current Anthropology* No. 4, Vol. 40, pp. 531-542.

Patai, Daphne, 1991, "U.S. Academics and Third World Women: Is Ethical Research Possible?", en Sherna Gluck y D. Patai, editoras, *Women's Words. The Feminist Practice of Oral History*, New York.

Platt, Tristan, 1992, "Writing, Shamanism and Identity or Voices from Abya-Yala", en *History Workshop Journal* No. 34, pp. 132-147.

Portelli, Alessandro, 1997, *The Battle of Villa Giulia. Oral History and the Art of Dialogue*, Madison.

Pratt, Mary Louise, 1986, "Fieldwork in Common Places", en James Clifford y G.E. Marcus, editors, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, pp. 27-50.

Ramos, Alcira, 1988, "Indian Voices: Contact Experienced and Expressed", en Jonathan Hill, editor, *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*, Urbana, pp. 214-234.

Rosaldo, Renato, 1993, *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*, Boston.

Stivers, Camilla, 1993, "Reflections on the Role of Personal Narrative in Social Science", en *Signs* No. 21, Vol. 18, pp. 408-425.

Turner, Terence, 1988, "Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society", en Jonathan Hill, editor, *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*, Urbana, pp. 235-281.

Warren, Kay, 1992, "Transforming Memories and Histories: The Meaning of Ethnic Resurgence for Mayan Indians", en Alfred Stepan, editor, *Americas. New Interpretative Essays*, New York, pp.189-219.