

Un pasado que no pasa: reflexiones amerindias

A past that remains present: Amerindian reflections

REBUT:10.06.2015 // ACCEPTAT: 30.09.2015

Montserrat Ventura i Oller

Universitat Autònoma de Barcelona

Resumen

Este texto surge de una reflexión clásica sobre la relación entre historia y antropología en la búsqueda del pasado para proponer la necesidad de conocer las nociones indígenas de pasado como ámbitos de comprensión de las sociedades amerindias. Para ello parte de la relación entre mito e historia tomando como caso de estudio un ejemplo etnográfico de la sociedad indígena tsachila del Ecuador. El análisis de la noción de pasado a partir de su permanencia material en el presente conduce a la autora a proponer la correlación entre tiempo y espacio como elementos básicos del estudio y a abogar por la consideración de la flexibilidad de su cosmología también en este campo. El texto culmina con la reivindicación tanto de la inclusión de las sociedades indígenas en el estudio de la gran historia como de incorporar en él la diversidad de nociones de pasado.

Palabras clave: historia, pasado, mito, sociedades amerindias, Tsachila

Abstract

Taking as its point of departure a classic reflection on the relationship between history and anthropology in the search for the past, this article argues that indigenous notions of the past should be approached as spaces that facilitate understanding of Amerindian societies. A study of the relationship between myth and history among the Tsachila, an indigenous society in Ecuador, serves as an ethnographic case example. An analysis of the Tsachila notion of the past through its continued material presence in the present leads the author to identify a correlation between time and space as basic features of this study, and to point out the flexibility of their cosmology in this regard. The article concludes by making a case for including indigenous societies and diverse notions of the past in the study of history.

Keywords: history, the past, myth, Amerindian societies, Tsachila

Introducción

Este texto¹ retoma una reflexión clásica sobre la noción de pasado de las sociedades amerindias con el fin de entender el lugar que ocupan los tiempos no presentes para estos pueblos. Para ello recurriremos al sentido del mito y del tiempo verbal para evitar el anacronismo de interpretar el pasado desde el presente y el etnocentrismo de explicarlo según las reglas del discurrir temporal de occidente.

Anne Christine Taylor (1988) expone dos formas de búsqueda del orden en las teorías antropológicas: aquellas que se interesan por el orden en la historia (que implica a su vez una gran diversidad de perspectivas) y aquellas que lo buscan en la cultura. Las que lo buscan en la historia pueden hacer varias cosas, desde tomar un punto de vista universal e intentar insertar dicho orden en una cronología única o incluso parcial por áreas, fórmula evolucionista, o centrarse en un discurso denominado *evenemencial*² en la tradición francesa, al que se han adscrito algunos sectores de historiadores así como de antropólogos: explicar una sociedad a partir de un dato (la revolución industrial o el nacimiento del purgatorio), lo que en la antropología se ha convertido en etnografías del tipo: “entender un sistema de creencias a partir de la prohibición de barrer la casa al atardecer”. De entre los que buscan el orden en la cultura destaca el particularismo histórico boasiano, en el que cada sociedad tiene su destino, pero también el intento más universalista lévi-straussiano de buscar la lógica en un sistema auto-explicativo, rechazando la primacía que occidente ha otorgado a la historia, en el sentido de la cronología, la linealidad, y el proceso como base explicativa de la sociedad. El problema de esta perspectiva es que parte de la base que estructura y proceso representan dos perspectivas antagónicas. Huelga decir que para Lévi-Strauss las estructuras también cambian y lo hacen siguiendo un orden sin que a esta lógica la llegue a denominar histórica. En un texto relativamente reciente en *Les Temps Modernes*, traducido al catalán en ocasión de la muerte de C. Lévi-Strauss (*Quaderns* 24, 2008), este autor recordaba cuán mal interpretada había sido su propuesta de considerar las sociedades indígenas como sociedades “frías”. Para él la distinción entre sociedades frías y calientes:

[...] no postula una diferencia de naturaleza entre las sociedades, no las sitúa en categorías separadas, sino que se refiere a las actitudes subjetivas que las sociedades adoptan en relación a la historia, a las maneras variables con que la conciben. Unas acarician el sueño de permanecer como se imaginan haber sido creadas en el origen de los tiempos. Evidentemente, se equivocan: estas sociedades no se escapan de la historia más que aquellas – como la nuestra – que no rechazan saberse históricas y que encuentran en la idea que se hacen de la historia el motor de su desarrollo. Ninguna sociedad puede pues ser denominada absolutamente 'fría' o 'caliente'. Se trata de nociones teóricas: y las sociedades concretas se desplazan al hilo del tiempo, en un sentido u en otro, sobre un eje, cuyos polos no ocupan nunca ninguno.³ (Lévi-Strauss, 1998: 67).

Según Taylor (1988), de su recorrido se puede extraer la conclusión que la historia que practican los antropólogos está lejos de la de los historiadores: lejos al menos de sus dos grandes corrientes: la que marca grandes transformaciones estructurales de corte marxista y la que busca la concatenación de los acontecimientos, la historia *evenemencial*. La historia que practica la antropología

¹ Este artículo revisa, actualiza y retoma reflexiones presentadas con anterioridad en Ventura 2011a, 2011b y 2011c.

² Del francés “événementiel”. Palabra de traducción engorrosa, equivalente a “del acontecimiento”.

³ Traducción propia del original francés.

se distinguiría por la escala y los materiales que utiliza y por una perspectiva regresiva, genética y no causal. Pues es bien sabido que Lévi-Strauss apostaba más por un acercamiento de la antropología a las ciencias naturales que a la historia. Sin embargo, A. C. Taylor reseña otras formas de acercarse a la historia desde la antropología, como la etnohistoria de tradición alemana (es decir, las historias locales que promovió Franz Boas) en la que de alguna manera se podría situar también la labor de Sahlins. También pasa – añade - que historiadores hacen historia a la manera de los antropólogos, lo que a veces se denomina antropología histórica, con un punto de vista bien antropológico, aumentando así la confusión que pudiera producir la confluencia de dos proyectos, dos miradas y dos tradiciones que buscan objetivos distintos (Taylor 1988:187) y a los que Verena Stolcke y Josep Lluís Mateo mencionaron en la introducción a la Jornada que dio origen a este texto⁴.

Mi propuesta en este debate no tiene tanto que ver en cómo se puede hacer historia desde la antropología en el sentido de escudriñar las causas de los hechos sociales, o en cómo se debe tener en cuenta el devenir para interpretar los hechos actuales, sino en transformar la pregunta, buscar respuestas sobre el propio devenir a inquietudes de raigambre antropológica, y para ello me serviré de datos obtenidos en un contexto etnográfico amerindio, donde la concepción del pasado difiere substancialmente de la de la tradición europea. Para ello recurriré a la sociedad indígena tsachila de las tierras bajas occidentales del Ecuador, que cuenta con aproximadamente 2.000 personas⁵. La lengua de los hombres y mujeres tsachila se conoce como tsafiki, la lengua de referencia. Al igual que otras lenguas amerindias, no expresa el pasado lejano como un tiempo previo de los hablantes actuales. Hubo, claro, otro tiempo, que otra gente, denominada *tsachila*, experimentó y narró a otra gente a través de aquello que la antropología contemporánea llama relatos míticos. Los chamanes también viajan a otro lugar-tiempo y disponen de todos los recursos necesarios para narrar dicha experiencia. Todos los miembros de esta sociedad pueden hablar de aquel tiempo en que pasaron eventos que dejaron su huella. Las formas en que lo expresan son analizadas por la lingüística, pero entran igualmente de lleno en los intereses de la antropología y particularmente en el centro de interés de este artículo. Para observarlo claramente, partiremos de un ejemplo acaecido durante el trabajo etnográfico.

Restos del tiempo mítico

El 16 de julio del 1995, caminando a orillas del estero Naranjos⁶ con Agustín Aguavil encontramos por primera vez pedazos de lo que parecía cerámica vieja. Se trataba, se aprestó Agustín a explicarme, de restos de *Salun numi*, pene de Salun. Aunque mayoritariamente son restos evidentes de este enorme órgano genital, a veces yacen antropomorfos, y en la comuna tsachila de Cóngoma son llamados *Suyun numi*, pene de Suyun, el arco iris. La correspondencia no es contradictoria,

⁴ Jornada Internacional “Elogi de l’antropologia històrica. Reflexions i perspectives”, 20/05/2014, UAB.

⁵ La investigación antropológica con la sociedad indígena tsachila se llevó a cabo entre 1991 y 2005 y fue posible gracias a su espíritu de colaboración. Para un conocimiento más detallado de dicho pueblo y de cuestiones relacionadas con la noción de pasado, ver Ventura (1999, 2002, 2004, 2009, 2011a, 2011b y 2011c). Esta reflexión ha sido beneficiaria del intercambio intelectual habido en el seno del grupo de investigación AHCISP (2009-SGR00658, Generalitat de Catalunya, HAR2008-04582/HIST, Micinn y HUMANT (HAR2013-40445P).

⁶ En la comuna tsachila de Naranjos.

pues Salun es un ser mítico que puede tomar la apariencia de arco iris, y especialmente de la culebra arco iris, *Suyun pini*. Esta posee una larga “cola”, que le impide sentarse y con ella engaña a las mujeres, las penetra y al abrazarlas las mata quemadas. Salun persigue a las mujeres y hombres tsachila con su largo pene y al penetrarlos, los mata. Veámoslo en dos relatos:

(1) En los tiempos antiguos dizque había un tsachi⁷ (*matu mate jein tsachi manka churan chulamantie*) cuya hija estaba aprendiendo a ser chamán. Pero un chamán se enojó aduciendo que no hay mujeres chamanes y mandó a Salun, sacándolo de una cascada. Este llegó a la casa de los abuelos con apariencia del nieto pidiendo de dormir con la tía que estaba aprendiendo a ser chamán, porque sus padres se habían ido a pescar de noche; los abuelos le ofrecieron dormir con ellos, pero llorando gritando se negó hasta que consiguió dormir con la tía. Ella por la mañana ya no se despertó; los padres de la mujer la encontraron con Salun encima haciendo sexo, tan metido que el pene le salía por la boca, toda llena de semen; Salun huyó dejando la huella del semen que arrastraba y los padres de la mujer lo siguieron. Lo encontraron durmiendo, cogieron un hacha y le cortaron el pene. Salun entró en la cascada de la laguna gritando que él podía recomponerse. Así lo hizo y siguió persiguiendo a hombres y mujeres tsachi, los atacaba sexualmente y mataba. Salun llevaba el pene enrollado al cuerpo como un collar. Era como un niño pero muy fuerte.

(2) Una vez un tsachi yendo a cazar encontró un niño que le animó a ir a ver cerca donde hacían fiesta. El cazador se fue a la fiesta, subió a una loma donde había una casa, llena de toda clase de gente tsachila: con apariencia de venado, guatusa, tigre⁸ (*mana tsankiranla, kuru tsankiranla, kela tsankiranla* (tsan = así; *kiranla*: ver/plural: ver como = apariencia), *kono tsankiranla* (apariencia de conejo). Estaban bailando. Entonces el perico ligero (*mantsa*, perezoso) decidió estirarse para enderezar la espalda. Ahí se acabó la fiesta, todos se fueron corriendo loma abajo. Él se quedó sentado en un banco de balsa, hasta que sin saber cómo, se vio sentado en lo alto de un árbol. Asustado y solo, ahora no podía bajar. Empezó a llamar. Salun se acercó y se ofreció a ayudarlo a bajar, enrollando su pene en la rama del árbol, acostado boca arriba. Él bajó por el pene a modo de liana, pero saltó por un lado antes de llegar a las garras de Salun. Salun le persiguió. Para cruzar el río pidió ayuda a la iguana. Esta dudó hasta cerciorarse, mirando sus dientes, que el tsachi no sabe comer iguana y al final lo cruzó. Después llegó Salun, exigiendo también a la iguana que lo cruce. La iguana aunque también dudaba, por miedo a que Salun comiera “su familia”, lo acabó cruzando después de inspeccionar sus dientes, pero al llegar al medio del agua se hundió y Salun desapareció. Dicen que su pene quedó enganchado en un cañaveral de caña guadua; allí su pene quedó hecho pedazos. Por eso hoy en el río hay dondequiera pedazos de pene de Salun. Así es este cuento (*jaatsanke kuwenta joe*), Así nomás es el cuento de los tiempos antiguos (*matuto kuwenta, tsankeri joe*)⁹.

Esta es una versión estándar que coincide en lo esencial con todas las otras, una vez eliminadas las variantes que suelen constituir historias dentro de la historia. Existen muchos elementos en este mito dignos de ser analizados, pero necesitaríamos otro artículo y una comparación con otras narraciones del mismo ciclo del corpus mítico tsachila y del de sus vecinos. Nos limitaremos aquí a valorar

⁷ Tsachi, sin el colectivizador *la*, equivaldría, *grosso modo*, al singular de Tsachila.

⁸ Cérvido, agutí de monte (roedor), jaguar o tigre americano respectivamente: tres animales de la región.

⁹ Extracto de dos versiones del mito de Salun, ambas narradas por Agustín Aguavil a Montserrat Ventura en Naranjos, el 26 de agosto del 1994 y el 16 de julio de 1995. En la medida de lo posible hemos respetado el castellano local de los traductores.

la existencia material de evidencias de aquel tiempo mítico en este otro tiempo actual.

De todos los espíritus (*oko*) de este otro tiempo, sólo permanece activo *luban oko*, el espíritu rojo que chupa la sangre de humanos y animales y se aparece en forma humana, por lo que a veces estos pedazos son también considerados *luban oko numi*. Pene en todos los casos. El contacto directo con estas piezas no causa daño inmediato pero hay que evitar llevarlo a la casa, donde sí que podría acarrear enfermedades, puesto que el espíritu podría perseguir a la persona que lo coge. Algo similar ocurre con la piedras de *pone* (chamán), las piedras negras que se encuentran igualmente a orillas de los ríos, que son encarnaciones de *seiton oko*, espíritus nocivos, y que sólo los chamanes pueden amansar para que contribuyan eventualmente en la mesa de curaciones. Y si bien nunca he observado la presencia de restos de Salun en forma de pene (patas de cerámica precolombina según la interpretación arqueológica) en las mesas de curación de los *ponela* tsachila, los restos antropomorfos (figurinas precolombinas según la interpretación arqueológica)¹⁰, sí forman parte de muchas de estas mesas. Mesas complementadas con objetos procedentes de otras regiones del país participantes en los circuitos de intercambio chamánico, como flechas quichua amazónicas, *tsantsas* (cabezas reducidas) shuar o conchas marinas.

¿Qué tienen en común las piedras negras de los chamanes, los restos de pene de Salun, las *tsantsas* shuar o las lanzas quichuas del Napo que configuran la mesa de curación chamánica? Unas provienen del pasado mítico; otras de una gente lejana o de un país lejano. Lejanía temporal y espacial que carga la materia simbólica de alteridad, fuente de poder para los tsachila como he demostrado en otro lugar¹¹.

Los tsachila, firmes en atribuir poderes a estas piezas, no tienen ninguna duda en afirmar que dichos poderes no afectan a las personas que no participan de su mismo universo cultural. A Quito y mucho menos fuera del país no llegan estos poderes, que sólo atañen a los tsachila, razón por la cual me aseguraba Agustín que no debía temer por mi integridad si los custodiaba cuidadosamente en Quito. *Luban oko no sabe coger la ranchera*¹² Porque ni los tsachila ni sus espíritus son universalistas. Estamos hablando de poderes locales.

El pasado tsachila

Al preguntarnos sobre la naturaleza temporal del tiempo mítico debemos partir de una perspectiva antropológica. Los tsachila de aquel otro tiempo tenían costumbres algo distintas de los actuales. Como en *The Foreign Country* de David Lowenthal (1985), retomando a Leslie Poles Hartley (1953), “allí hacen las cosas de otro modo”. Hablan distinto, con sufijos impensables en la oralidad cotidiana (Dickinson y Ventura, 2014); los chamanes pueden tener dos mujeres, los humanos pueden procrear con animales o seres espirituales; o cambiar de apariencia al hilo de un argumento; pero a diferencia de la propuesta de Lowenthal (1985; Lowenthal

¹⁰ En esta constatación no busco desprestigiar la interpretación de los restos que realiza la disciplina arqueológica sino dejar patente precisamente que se trata de una de las interpretaciones posibles.

¹¹ Que la alteridad es fuente de poder lo demuestran, entre otros, las redes de intercambio chamánico tanto de objetos como de conocimientos entre los distintos grupos étnicos de los Andes, la Amazonía y la Costa y con chamanes pertenecientes a etnias de otros países (Ventura 2003 y 2011d).

¹² “El ‘espíritu rojo’ no acostumbra a tomar el autobús” en castellano y contexto peninsular.

en Tim Ingold, 1996) en relación al pasado histórico, para los tsachila contemporáneos aquel tiempo no es extraño a los ojos actuales.

Al preguntarse sobre la relación entre mito e historia, el antropólogo amazonista Stephen Hugh-Jones (1989:56) señalaba que “no pasa nada en la narración histórica que no pueda pasar hoy mientras que los mitos están llenos de eventos imposibles que pertenecen a un nivel de realidad accesible sólo a través de los sueños, el chamanismo y el ritual”¹³; sin embargo, en el tiempo mítico tsachila ocurrían cosas que seguían preceptos y normas morales compatibles con las actuales. No es un tiempo acabado, como el histórico: es un tiempo que no ha dejado de revivirse en cada presente a través del mito; no es un tiempo desconectado del actual, y quizás a modo de muestras irrefutables, encontramos restos materiales al caminar por el río, restos de cerámica que son imágenes vívidas de seres míticos. Muestras que establecen puentes entre estos dos universos, siguiendo una característica propia de las cosmologías amerindias donde los mundos no están separados, en las que siempre encontramos caminos, lianas, canales, vías de comunicación entre ámbitos del universo distintos (cf. Ventura, 2004 y 2009). Muestras de que no existen fronteras infranqueables entre estos distintos mundos. Algo distinto del significado de los restos arqueológicos, que aunque activan todos los mecanismos de la memoria¹⁴, no nos permiten viajar a este otro mundo del pasado más que con la imaginación. Queda pendiente para otro estudio una reflexión sobre si este viaje imaginario que la linealidad cronológica del devenir en la ontología occidental nos impide materializar, puede ser equivalente al viaje chamánico, pues el chamán es el único capaz de viajar a través de estos tiempos/espacios distintos.

Otra característica que nos enseña el corpus mítico tsachila es que, a diferencia de lo que ha sido reportado para otras mitologías amerindias –como la de los Barasana analizada por Hugh-Jones¹⁵–, el individuo no desaparece de la narración. La lengua tsafiki expresa, a través de la *evidencialidad* que la caracteriza, la relación explícita entre el narrador y el acontecimiento narrado, impidiendo la conexión directa con acontecimientos impersonales del pasado. Todos los relatos que remontan más allá de los abuelos deben ir acompañados de “tal ha dicho que tal ha dicho que” o en última instancia, de “se dice que”, pero nunca podrán afirmar “nosotros los Tsachila nos vestíamos así” o “antiguamente habitábamos en tal lugar”. En efecto, el tsafiki permite distinguir a través de sus sufijos el grado de conexión con las informaciones que se narran, ya sea a través de la experiencia sensorial directa (el locutor es testigo de los acontecimientos), la evidencia física directa o bien la deducción a partir del conocimiento general del mundo. A estas tres distinciones, debemos añadir un marcador de discurso indirecto, *ti*, también clasificado como *evidencial*, y que se puede repetir para indicar hasta tres fuentes entre el locutor y el acontecimiento original (Dickinson, 2000:407-408). El estilo indirecto presenta aquí una función diferente de la que posee en inglés, castellano u otras lenguas europeas, donde se asocia fácilmente a la sospecha del locutor en cuanto a la certeza de las constataciones afirmadas. En

¹³ Traducción propia del original inglés.

¹⁴ La relación entre historia y memoria ha sido discutida especialmente por historiadores desde los años 80s (cf. Connerton, 1989) pero también ha despertado el interés de la antropología (cf. P.Harvey en Ingold, 1996), como también veremos más adelante.

¹⁵ En los mitos barasana, según explica Hugh-Jones, desaparecen los individuos en beneficio de categorías unitarias, seres con atributos estereotipados y generalizados opuestos a la narrativa histórica y cotidiana, donde el foco está en los detalles y complejidades de los individuos y acontecimientos (Hugh-Jones, 1989:56).

tsafiki parece simplemente destinado a localizar la fuente de información fuera del locutor, sin que ello implique otras connotaciones. Ahora bien, el tsafiki no es la única lengua que expresa la evidencialidad a través de un sistema de discurso indirecto tan marcado. En otras lenguas ameríndias que presentan este sistema, parece cumplir la misma función. Entre los arawete de la Amazonía brasileña estudiados por Eduardo Viveiros de Castro (1992:17-18), la manera de citar conduce al autor a inferir una primordialidad de la tradición individual sobre la impersonal, que dota de autoridad a las palabras de los chamanes o de antepasados específicos citados durante el discurso, por encima de una ancestralidad genérica. En tsafiki, más allá de la individualización de la percepción de la cotidianidad, "la utilización de la forma directa no es solamente la experiencia directa, consciente, del acontecimiento, sino que incluye igualmente el grado con el cual la información es integrada en el propio conocimiento general"¹⁶ (Dickinson, 2000:409-410; ver también Ventura, 2002). El tiempo mítico está presente pero el narrador marca en la forma de la lengua que él no estuvo allí. El pasado mítico se encuentra en el presente pero el narrador actual no estuvo en aquel otro tiempo que es también actual.

Por otro lado, esta forma de relacionarse con los acontecimientos obliga a una distinción entre la historia vivida, - i.e. la sucesión de acontecimientos del ciclo de vida personal: infancia, matrimonio, constitución de la comuna, llegada de la electricidad y del camino, del Pastor evangelista, etc. - y la Historia genérica, aquella contada y/o experimentada por otros, que concluye invariablemente por un "así dicen" y a veces por un "¿será cierto?"¹⁷. De ello se deduce que este otro tiempo del universo tsachila es tan externo como lo puede ser el pasado histórico.

Los tsachila son fruto de una etnogénesis de origen colonial entre varios grupos diezmados a raíz de la presión externa. Ahora bien, a diferencia de otros grupos surgidos de condiciones similares como en la frontera amazónica - como los Quichuas del Napo analizados por Blanca Muratorio (1987), los Quichuas canelos analizados por Norman E. Jr. Whitten (1987) en Ecuador o los Piro-Campa del Perú analizados por Peter Gow (1991)¹⁸ -, hay que señalar que los tsachila no han construido el pasado mítico con cronología histórica que analiza A.C. Taylor (1997) en su examen de la noción de historia entre los Jibaro. Quizás porque la experiencia histórica tsachila del contacto colonial no ha sido tan hiriente como en aquella región y la historia no es consecuentemente vivida como un proceso de transformación traumática. En el corpus mítico tsachila aparecen elementos de la historia genérica que en muchos relatos son el escenario de relatos míticos. Como cuando los Tsachila iban a Quito a vender ají y sus chamanes luchaban contra seres malignos; o cuando sus mujeres eran perseguidas por un cura que emergía de las aguas subterráneas y acababa convertido en piedra; o sus luchas contra los *dobe*, enemigos salvajes (bravos) que también aparecen en los relatos de sus vecinos Chachi. Siguiendo el análisis de P. Gow (1991:9-20), la conceptualización de la historia que los indígenas mantienen, tanto como su manera de sintetizarla y de explicarla, es más un dato etnográfico que una fuente documental. Algo que tiene mucho que ver con una visión particular del pasado y de la historia que

¹⁶ Traducción propia del original inglés.

¹⁷ Ver también Dickinson y Ventura 2013.

¹⁸ Se trata de Muratorio, B. (1987) *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo 1850-1950*, Quito: Abya-Yala; Whitten, N.E., Jr. (1987[1976]) *Sacha runa. Etnicidad y adaptación de los quichua hablantes de la Amazonía ecuatoriana*, Quito: Abya-Yala; y Gow, P. (1991) *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*, Oxford: Clarendon Press; todos ellos analizados por A.C. Taylor (1997).

encontramos en distintas etnografías amazónicas (cf. Fausto y Heckenberger, 2007) o de las Américas en su conjunto (cf. Fortis y Praet, 2011). En el caso tsachila nos permite ver qué elementos esenciales han retenido de su experiencia de contacto con Occidente. Estos relatos subsisten paralelamente a los relatos míticos en cuyos argumentos no aparecen evidencias del mundo blanco, o propias de la temporalidad lineal que nos es conocida en Occidente.

Es por esto que los tsachila no dudan excesivamente –más de lo que dudan de cualquier relato no vivido personalmente – que los restos de personajes míticos son para los blancos restos de otra realidad que puede aparecer simultáneamente, una vida de antiguos pobladores que ellos no conocieron y de la que los arqueólogos saben dar cuenta. Quizás estiramos demasiado el hilo, pero huelga decir que la fluidez de las cosmologías amerindias permite, como decía Manuel Gutiérrez Estévez para los Mayas (2010) “ser uno y otro al mismo tiempo” sin entrar en contradicción; los restos del pasado pueden perfectamente ser restos de protagonistas de los mitos y restos de otros pobladores a que los historiadores llaman antepasados de los tsachila; pero también los tsachila contemporáneos saben que los restos de los seres míticos confirman su cosmología mientras que los restos de estos otros pobladores pueden confirmar su identidad ante los blancos, ser mostrados en sus incipientes museos y ser objeto de comercio en los bazares de la ciudad, y ello, sin tampoco entrar en contradicción.

Tiempo y espacio

Como hemos señalado en otro lugar (Ventura, 2011b) la conceptualización del tiempo y el espacio es un tema de interés antropológico desde los inicios de la disciplina, que trataron autores clásicos como Henri Hubert y Marcel Mauss (1900) por un lado, Benjamin L. Whorf (1956) por otro, y de cuyos estudios nacieron buena parte de los interrogantes actuales todavía irresueltos. El tiempo y el espacio como categorías del pensamiento humano que, muy específicamente en la representación gráfica de este último, parecen indisociables, como señalaron estos autores y otros igualmente pioneros, entre los que contamos con Emile Durkheim (1968 [1912]), Henri Bergson (1991 [1889]) y Halwachs (1925)¹⁹; autores cuyas ideas refuerzan los estudios más contemporáneos de lingüística y psicolingüística (Stephen Levinson, 2003; Nick Enfield et al., 2004)²⁰. Estos últimos analizan hoy cómo las representaciones del tiempo en distintas sociedades del mundo se basan en las representaciones espaciales en diferentes soportes culturales, como los gráficos, o en las expresiones lingüísticas, que usan términos espaciales para construir el orden y las distancias temporales (como en el caso de “tiempos lejanos”). El proyecto *Space in time* del *Max Plank Institute for Psycholinguistics* parte de la hipótesis, heredera de las ideas de Sapir y Whorf, según la cual si la gente construye representaciones del tiempo a partir de las representaciones espaciales, entonces la gente que utiliza distintas representaciones espaciales también pensará diferente sobre el tiempo; este equipo pone a prueba esta hipótesis a partir de experimentación no lingüística y encuestas etnográficas en alrededor una docena de lenguas. En la misma línea podemos situarnos para ubicar los restos de Salun, restos de otro tiempo/espacio, en el nuestro.

¹⁹ Estos autores son analizados en profundidad en Carbonell Camós, E. (2005) y Huici Urmeneta, V. (2007).

²⁰ Alfred Gell (1992:118-131) también expone, en su análisis antropológico, los argumentos lingüísticos para considerar la universalidad cognitiva del tiempo.

Todo ello nos conduce a una capacidad propia del ser humano de concebir el tiempo inscrito en el espacio. Esta relación ya fue desarrollada por Bergson y Halbwachs a partir de la noción de memoria colectiva o memoria social. Los seres humanos dan cuenta de dos realidades de orden muy distinto: la duración (*durée*) y el espacio. De la comparación de estas dos realidades nace una representación simbólica de la duración inspirada en el espacio como medio homogéneo; en otras palabras y siguiendo a Bergson, el tiempo es la proyección de la duración en el espacio. Esta consideración le permitirá establecer una distinción entre memoria individual o pura, correspondiente a la duración, y memoria social, correspondiente al espacio. De hecho es la memoria social la que se activa cuando se trata de la patrimonialización del pasado. En la obra *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925) antes mencionada, Halbwachs expone que la memoria es siempre social y siguiendo a Durkheim propone que existe una consciencia colectiva a la que le corresponden una temporalidad y una memoria colectivas (en Huici Urmeneta, 2007: 27-40). Esta memoria colectiva se inscribe en el paisaje, tal como nos expone Tim Ingold (1993) o más recientemente Barbara Bender (2002). Aunque tanto “tiempo” como “espacio” son intangibles, parecería que el espacio es más fácilmente inscribible en la naturaleza. Las sociedades – ya lo avanzó Mauss – también han derivado el tiempo de la “naturaleza”, fundamentalmente a partir del ciclo estacional. Otros autores, como Edmund Leach y E.E. Evans-Pritchard²¹ han insistido en disociar el tiempo de esta dimensión *natural* para acercarlo al campo ritual y al campo social respectivamente. Regresamos así al postulado básico original: tiempo y espacio, constructos culturales (arbitrarios) y diversos, están imbricados y los restos de Salun actuales en el mito tsachila nos lo muestran.

El pasado de los pueblos sin historia

John Beattie, otro autor clásico, discípulo de Evans-Pritchard, nos brinda una monografía que a pesar de ser cortada bajo el patrón estructural-funcionalista de mediados del siglo XX, decide incorporar el pasado. Beattie no se limita sin embargo a explicar en el primer capítulo la historia colonial – que también lo hace – para contrarrestar el presente etnográfico; Beattie expone en la introducción la importancia de explicar la historia del reino Bunyoro no para “reconstruir un pasado tradicional que ya no existe [sino porque] podemos entender mejor la situación actual si conocemos algo de cómo llegó a ser así” (Beattie, 1960:7). Para él los antropólogos no son historiadores²²: están interesados en el pasado no per se sino en la medida en que permite entender el presente. Pero según él la historia puede ser relevante todavía en otro sentido: para entender las ideas contemporáneas Nyoro sobre los eventos del pasado (nuestra “noción” de pasado), ya sea su propio pasado o el de sus relaciones con los europeos, que difieren de las nuestras (Íbid)²³, tal y como ya vimos que Gow señaló, años más tarde, para la región amazónica.

²¹ Leach, E. R. (1971 [1961]) *Replanteamiento de la antropología*, Barcelona: Seix-Barral; Evans-Pritchard, E.E. (1939) «Nuer time reckoning», *Africa* 12: 189-216 y Evans-Pritchard, E.E. (1977 [1940]) *Los Nuer*, Barcelona: Anagrama; en Carbonell Camós, E. (2004).

²² Evans-Pritchard (1978 [1962]:67), al revisar a Lévi-Strauss en este tema, aducía coincidir con este último en una cuestión fundamental: “...con la conclusión a la que llega de que la diferencia entre las dos disciplinas [antropología social e historia] es de orientación y no de objetivo, y de que ambas son *indisociables*”.

²³ Cabe señalar que la antropología más reflexiva se ha hecho eco del etnocentrismo implícito en algunos de estos estudios clásicos sobre el pasado de otros pueblos no occidentales: para Barbara Adam (1994:505-508), tanto Evans-

La evidencia de que existen distintas concepciones del tiempo y del espacio ha permeado pues un sector importante de la antropología. Como apuntó para América Serge Gruzinski en su ya clásico *El pensamiento mestizo* (2000[1999]), los mestizajes rompen la linealidad del tiempo ibérico, impregnado de evolucionismo: en la América del siglo XVI surgen temporalidades distintas -la del Occidente cristiano y la de los mundos amerindios- que se encabalgan unas sobre otras, perdiendo ya toda vitalidad la idea de encadenamiento, sustitución o sucesión propias del evolucionismo europeo, ya que “el tiempo de los vencedores no sólo no reemplaza automáticamente al de los vencidos, sino que también pueden coexistir durante siglos” (2000[1999]:58-59). Y este encuentro de temporalidades evoca desorden. Desorden implica asimismo interinaje, pero desde la perspectiva de las leyes del caos, no existe un supuesto retorno a la “normalidad”: el desorden pasajero deviene una dinámica fundamental (2000[1999]:60), de ahí la dificultad de estudiar las mezclas y sus temporalidades. Estas temporalidades que no podemos entender bajo el paradigma aristotélico desaparecen del punto de mira de nuestro juicio. Ya no existen. Los mestizos tampoco tienen un pasado cortado con nuestro patrón, es decir, tampoco tienen pasado y junto con los indígenas pasan al campo de la gente sin historia, o con una historia que empieza precisamente en el momento en que Occidente supo de ellos. Algo distinto, pero en el fondo idéntico, a la enseñanza que nos legó Eric Wolf. Wolf (1987) se interesó desde sus inicios por los campesinos: por los mesoamericanos primero, europeos más tarde, de los distintos continentes al fin. Cuando nos muestra su visión de la gente sin historia, se refiere fundamentalmente a ellos: aquellos que en América perdieron además de su dignidad, su identidad y pasaron a formar parte de un grupo que a escala planetaria se definió como campesino: la gente que trabaja directamente en el campo, que probablemente no sea más propietaria que de su pedazo de tierra si algo posee, que mantiene una relación genérica con la tierra que responde al modelo europeo, al campesino provenzal o gaélico si es propietario, al andaluz si es jornalero. Campesinos pero no sólo: “necesitamos -dice- poner al descubierto la historia de 'la gente sin historia', es decir, las diversas historias activas de acosadas minorías 'primitivas', de campesinos, trabajadores, inmigrantes” (1987[1982]: 10). A los ojos de Wolf estas gentes no tienen historia, porque no salen en los titulares de la gran historia, pero la empiezan a tener con la historia social, cuando la disciplina se interesa por el pueblo. Sin embargo, hay otro gran escollo a superar si queremos entender a fondo esta gente sin historia: conocer su pasado en primer lugar, un pasado demasiadas veces leído con nuestros ojos impregnados de linealidad: tarea a la que etnohistoriadores e historiadores indigenistas o historiadores de las mentalidades o historiadores sociales se dedican con esmero y brillantez desde algunas décadas atrás; pero también y en segundo lugar, y no menos importante, conocer su forma de ver su pasado y, esta sí, es una tarea propia de la antropología, aunque otras disciplinas afines la pueden ayudar. Conocer su pasado y respetar su forma de entender el pasado, incluyendo la dimensión mítica de este su otro pasado, es un acto necesario de honestidad disciplinaria para entender no sólo su pasado sino también su presente, este presente etnográfico que nos preocupa tanto como su futuro.

Pritchard como Whorf, por ejemplo, leyeron estos otros tiempos desde nuestro punto de vista, señalando todo aquello que “no” tienen, manifiestan o conciben en relación a nuestra propia concepción de dicha noción.

Bibliografía

- ADAM, B. (1994) "Perceptions of Time" in Ingold, T. (ed.) *Companion Encyclopedia of Anthropology. Humanity, Culture and Social Life*, London & New York: Routledge, pp.503-526.
- BEATTIE, J. (1960) *Bunyoro, an African Kingdom*, New York: Holt, Rinehart and Winston.
- BENDER, B. (2002) "Time and Landscape", *Current Anthropology*, 43, pp.103-112.
- BERGSON H. (1991 [1889]) *Essai sur les données immédiates de la conscience, Œuvres*, Paris : PUF.
- CARBONELL CAMÓS, E. (2004) *Debates acerca de la antropología del tiempo*, Barcelona: Departament d'Antropologia Cultural i d'Història d'Amèrica i d'Àfrica, Universitat de Barcelona.
- CONNERTON, P (1989) *How Societies Remember*, Cambridge: Cambridge U.P.
- DICKINSON, C. S. (2000) "Mirativity in Tsafiki", *Studies in Language*, 24 (2), pp. 379-421.
- DICKINSON, C. S. y VENTURA i OLLER, M. (2013) "La narrativa tsachila", in Juncosa, J. (coord.) *Literaturas indígenas. Estudios. Historia de las Literaturas del Ecuador*, Vol.9, Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional, pp. 247-268.
- DURKHEIM, É. (1968 [1912]) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris : PUF.
- ENFIELD, N., KELLY, A. and SPRENGER, S. (eds.) (2004) *Time in space*, Annual Report 2004, Nijmegen : Max Planck Institute for Psycholinguistics.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. (1978 [1962]) "Antropología e historia", in *Ensayos de Antropología Social*, Madrid: Siglo XXI, pp.44-67.
- FAUSTO, C. and HECKENBERGER, M. (eds.) (2007) *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*, Gainesville: University Press of Florida, cop.
- FORTIS, P. and PRAET, I. (eds.) (2011) *Exploring the dangers and virtues of ancient things*, Saint Andrews: Centre for Amerindian, Latin American and Caribbean Studies series.
- GELL, A. (1992) *The anthropology of time: cultural constructions of temporal maps and images*, Oxford, Washington D.C.: Berg.
- GOW, P. (1991) *Of mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazon*, Oxford: Clarendon Press.
- GRUZINSKI, S. (2000 [1999]) *El pensamiento mestizo*, Barcelona: Paidós.
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M. (2010) "Dualismo y mestizaje en la identidad de los mayas de Yucatán", in Ventura Oller, M (ed.) *Fronteras y mestizajes. Sistemas de clasificación social en Europa, América y África*, Bellaterra: Publicacions d'Antropologia Cultural, 26, UAB, pp.115-128.
- HALBWACHS, M. (1925) *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris : Librairie Alcan.

- HUBERT, H. et MAUSS, M. (1900) « Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie », *Année sociologique*, V, 1900-1901.
- HUGH-JONES, S. (1989) “Wārībi and the White Men: history and myth in northwest Amazonia”, in Tonkin, E., McDonald, M. and Chapman, M. (eds.) *History and Ethnicity*, ASA Monographs 27, London & New York: Routledge, pp.53-70.
- HUICI URMENETA, V. (2007) *Espacio, Tiempo y Sociedad. Variaciones sobre Durkheim, Halwachs, Gurvitch, Foucault y Bourdieu*, Madrid: Akal.
- INGOLD, T. (1993) “The temporality of the landscape”, *World Archaeology*, 25 (2), pp.152-174.
- INGOLD, T. (1996) “1992 debate: The Past is a foreign country”, in Ingold, T. (ed.) *Key debates in Anthropology*, London & New York: Routledge, pp.199-248.
- LEVINSON S.C. (2003) *Space in Language and Cognition. Explorations in Cognitive Diversity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1998) “Retours en arrière”, *Les Temps Modernes* 598, pp.66-77.
- LOWENTHAL, D. (1985) *The past is a foreign country*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SURRALLÉS, A. (coord) (2008) *Lévi-Strauss 2008/100, Quaderns* 24.
- TAYLOR, A.C. (1988) “Les modèles d’intelligibilité de l’histoire” in Descola, Ph., Lenclud, G., Severi, C., Taylor, A.C. *Les idées de l’anthropologie*, Paris: Armand Colin, pp.151-192.
- TAYLOR, A.C. (1997) “L’oubli des morts et la mémoire des meurtres. Expériences de l’histoire chez les Jivaro”, *Terrain* 28, pp.83-96.
- VENTURA i OLLER, M. (1999) “Langue, mythes, chamanisme –une vieille histoire : représentations du passé et du contact interethnique dans l’Occident Équatorien”, *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, 63, pp.63-70. Versión reducida en castellano: (2002) “Representaciones del pasado y de la alteridad en el occidente ecuatoriano: lengua, mito y chamanismo”, in Piqué, P. y Ventura, M (eds.) *América Latina: Historia y sociedad*, Barcelona: ICCI / UAB.
- VENTURA i OLLER, M. (2002) “Verdades relativas. Reflexiones en torno a la comprensión del mundo. El caso tsachila del Ecuador”, in Bestard Camps, J. (comp.) *Identidades, relaciones y contextos*, Barcelona: Dept. d’Antropologia i d’Història d’Amèrica i Àfrica, Universitat de Barcelona, pp.115-128.
- VENTURA i OLLER, M. (2004) “Sendas de unión entre mundos. El espacio Tsachila”, in Surrallés, A. y GARCÍA HIERRO, P. (eds.) *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Copenhague: IWGIA, pp.163-171. Versión inglesa: (2005) “Paths between Worlds. Space and Cosmos in Tsachila Territoriality”, in Surrallés, A. y GARCÍA HIERRO, P. (eds.) *The Land Within. Indigenous Territory and the Perception of Environment*, Copenhagen : IWGIA, pp.150-157.
- VENTURA i OLLER, M. (2009) *Identité, cosmologie et chamanisme des Tsachila de l’Équateur. À la croisée des chemins*, Paris: L’Harmattan. Versión en castellano: (2012) *En el cruce de caminos. Identidad, cosmología y chamanismo Tsachila*, Quito: FLACSO/Abya-Yala/IFEA.
- VENTURA i OLLER, M. (2011a) “Is the past another time? Ancient objects in Tsachila cosmology”, in Fortis, P. and Praet, I. (eds.) (2011) *Exploring the dangers and virtues*

of ancient things, Saint Andrews: Centre for Amerindian, Latin American and Caribbean Studies series, pp.56-79.

VENTURA i OLLER, M. (2011b) "Lugares de referencia, espacios de socialización en el occidente ecuatoriano: notas para una reflexión", *Quaderni di Thule* 30-31, pp.465-473.

VENTURA i OLLER, M. (2011c) "El pasado de los pueblos sin historia", in Díaz Viana, L., Fernández Álvarez, O. y Tomé Martín, P. (coords.) *Lugares, Tiempos, Memorias. La antropología Ibérica en El siglo XXI*, León: Universidad de León. Actas del Congreso de la FAAEE, pp. 3235-3243.

VENTURA I OLLER, M. (2011d) "Redes chamánicas desde El punto de vista Tsachila", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates, 2011, Puesto en línea el 31 marzo 2011. URL : <http://nuevomundo.revues.org/61200>

VIVEIROS DE CASTRO, E. (1992 [1986]) *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago & London: University of Chicago Press. Original portugués: (1986) *Araweté: os deuses canibais*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor LTDA.

WHORF, B. L. (1956) *Language, Thought and Reality*, Cambridge: Mass., MIT Press.

WOLF, E. (1987 [1982]) *Europa y La gente sin historia*, México D.F. Fondo de Cultura Económica.

© Copyright Montserrat Ventura i Oller, 2015

© Copyright *Quaderns-e de l'ICA*, 2015

Fitxa bibliogràfica:

VENTURA I OLLER, Montserrat (2015), "Un pasado que no pasa: reflexiones ameríndias", *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 20 (2), Barcelona: ICA, pp. 53-65. [ISSN 169-8298].

