

Reseñas

ABERCROMBIE, Thomas. A. *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. La Paz: Sierpe, 2006, 630 pp.

Todavía están frescos en la memoria los resultados de la investigación y las recomendaciones de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación en el Perú. Una primera conclusión, no en el informe mismo, sino en todo lo acontecido desde el momento de su publicación hasta la fecha, es que nuestra sociedad, al no ser homogénea, tampoco tiene una sola forma de memoria social que le permita crearse a sí misma con un proyecto común.

Vale el ejemplo para entender que aproximarnos académicamente a la memoria social (que actualiza, según el contexto, significados cuya autoridad reside en una presunta fuente en el pasado) nos evoca una serie de preguntas acerca de la forma en que las sociedades recuerdan. ¿La memoria se impone desde los grupos dominantes? ¿Hay posibilidad de negociar la propia memoria del grupo? ¿Cómo se articula la memoria que reposa en la palabra con otras formas de memoria que reposa en el ritual? Estas son preguntas especialmente pertinentes en realidades post-coloniales como la nuestra, en donde la historia ha sido y es reescrita constantemente.

Estas son solo algunas de las preguntas que Thomas Abercrombie ha buscado resolver para el caso de una comunidad boliviana en *Caminos de la memoria y del poder, etnografía e historia en una comunidad andina* (2006).

El texto puede ser entendido como tres libros que, en cada caso, reservan un aporte no solo etnográfico y de investigación archivística, sino que buscan integrar ambas metodologías entendidas como complementarias y parecidas. En ambos casos, estas metodologías son siempre vulnerables de interpretaciones pasionales, ya sea del antropólogo en el campo y su perspectiva académica, del cronista colonial en su misión política y religiosa o de los discursos nacidos del encuentro de dos realidades distintas.

En la primera parte, Abercrombie nos lleva de la mano al sitio donde permaneceremos durante el resto del libro, conviviendo con la gente de K'ulta, un pueblo y un ayllu antes perteneciente al señorío dual Asanaqui y ahora a la provincia de Abaroa y al municipio de Challapata en el departamento de Oruro en Bolivia. Parece lejano, pero no dista mucho de la realidad de la comunidad andina en general. Esta primera entrada no solo nos ubica en el mapa y nos presenta la organización social del pueblo, sino que junto con las tribulaciones del autor (que es incluso interrogado por el sacerdote de la zona casi de manera inquisitorial) comenzamos a desenredar los significados de los rituales. Estos, a pesar de ser inspirados en la Biblia, no dejan de ser clandestinos (al menos para el sacerdote) y nos hablan de formas públicas y privadas de reelaborar la memoria en el ritual. Ello nos lleva a repensar el sincretismo, en el cual la figura de Cristo no esconde una huaca en su interior, sino que el Nazareno convive con otros poderes místicos como resultado de una reinterpretación de la convivencia de discursos múltiples poscoloniales.

Lo interesante de la propuesta metodológica es que, al final, podemos leerla desde dos perspectivas. La primera es la descripción densa de la comunidad y la perspectiva de sus miembros; y la segunda es la del antropólogo que se aproxima a la misma.

En la segunda parte del libro no dejamos K'ulta, sino que la llevamos en la memoria. Con ella exploramos, junto a Abercrombie, los archivos que nos hablarán de una historia, no de K'ulta, sino sobre ella. Esta parte ofrece uno de los aportes más interesantes. Se explora la génesis de una memoria colonial que partía de una suerte de negociación (al autor le desagrada la palabra «resistencia») de un discurso que asociaba a la memoria con la palabra (y cuyo registro de la memoria prehispánica se basó por ejemplo, en las narraciones orales) y otro sistema de recordar que, junto a la oralidad, reposaba en el ritual, la geografía, el baile y el canto. A su vez, el autor subraya las políticas coloniales que, en cierto modo, estaban destinadas a reescribir la historia.

En la tercera parte del libro, regresamos como etnógrafos a K'ulta. Nos centramos en los procesos a través de los cuales se construye la memoria o, mejor dicho, se traza un itinerario (thaki) a través de las libaciones rituales (challas) por el que los participantes viajan mentalmente a paisajes evocativos. Aquí recorreremos, junto al antropólogo, una serie de caminos simbólicos que siguen a la divinidad mestiza y civilizadora que encarna la memoria fruto del encuentro colonial. Recorreremos los espacios definidos por el territorio, la disposición de casas en asociación al parentesco y los viajes a la vida adulta de los jóvenes a través de los sistemas de cargo. Toda una red de espacios y tiempos sagrados.

El libro no tiene cuarta parte pero sí, a mi entender, un cuarto aporte importante. Es el relacionado a la perspectiva del autor. Primero, debo señalar que sentí en lo

personal cierta incomodidad en algunos pasajes del texto. El autor se enfrenta al dato histórico y etnográfico con todo el rigor que le es posible; incluso cuestiona el hecho de que al final el producto de la investigación termine plasmado en una forma tan limitante para la memoria como lo es la palabra escrita, es decir, el libro que tenemos en las manos. Sin embargo, el autor busca también desmitificar discursos que separan a las costumbres de las comunidades rurales con el pensamiento colonial y se une a quienes ven con sospecha la posibilidad de «supervivencias puras», «resistencias coloniales» o costumbres «auténticamente andinas» para dar paso a entender cómo la memoria social se construye en la arena de los intercambios, los acuerdos y las conveniencias. Sugiero a quienes quieran confirmar este punto, revisar la perspectiva que el autor incluye acerca de lo que significó lo que todavía denominamos como Taki Onkoy frente a la luz de su perspectiva. Con esto no sugiero que Abercrombie entre en el ya conocido debate sobre el «andinismo» o que las críticas hacia el romanticismo antropológico en los Andes sean algo nuevo. Más bien, me parece que se inscribe en el entendimiento de estructuras mentales como han sido, desde un ángulo distinto, los de utopías coloniales y postcoloniales. Lo que inquieta en el trabajo que revisamos es que el autor parece guardar una perspectiva foucaultiana, por la cual se nos recuerda a cada momento, precisamente, que los recuerdos construidos socialmente se basan en gran parte en lo que un discurso de poder intenta estipular. Ahí están las crónicas, ahí están las negociaciones ingeniosas o las relecturas de la Biblia en esta parte del mundo; ahí están los documentos coloniales de indios o españoles que exigían derechos sobre bienes y territorios (muchas veces mostrando ingeniosas historias de ancestros y propias que nada tenían que envidiarle en ingenio y contenido al Lazarillo de Tormes). Abercrombie incluso acepta que él no puede estar ajeno a este tipo de discurso frente a sus interlocutores. Ofrece un tono estrictamente reflexivo al momento de describirnos su trabajo de campo para permitirnos interpellarlo. Recoge no solo lo que le dicen, sino los silencios de sus interlocutores. Se cuestiona sobre si se está contradiciendo él mismo al plasmar lo que ha circulado en rito, canto, baile y libaciones aprisionándolo y adaptándolo al lenguaje escrito de su libro. Ya en las conclusiones, el autor menciona también el proceso de la apropiación de aquello considerado «auténticamente indígena» al ser considerado como parte de una «identidad auténtica» por las élites mestizas de Bolivia al momento de las celebraciones de carnaval; la memoria social en la etapa postcolonial ha «bailado» siempre en una frontera de negociaciones según conveniencia de los grupos subordinados o de poder. Vistas así las cosas, la memoria social se muestra entonces difícil de estudiar. Sin embargo, Abercrombie plantea justamente el ubicar estos discursos como parte de una frontera en donde pueden plantearse cambios, recombinaciones y reinterpretaciones.

El lector entonces puede encontrar aquí una herramienta apasionante, aplicable a la modernidad latinoamericana. Ello, especialmente en la cultura popular que apela tanto a lo global como a lo local en su chamanismo urbano, su policromía, sus estrategias empresariales, su música y sus discursos cotidianos.

Al final, cierro el libro y me pregunto si me he metido a un cuarto lleno de espejos del que es difícil salir a causa de esos polivalentes discursos de poder que nos someten cuando escribimos algo que, particularmente, nos compromete —como nuestra propia historia o la historia de la gente que llamamos, poéticamente, «nuestra gente»—. El libro me deja como apostilla el preguntarme si desde Perú y como investigadores peruanos nuestra propia investigación sea motivada por el construir una identidad que a la larga termine siendo legitimada por la autoridad académica, es decir, el sentir (un sentimiento utópico) que lo que hacemos al «estar aquí y escribir aquí» es someter nuestro compromiso a la construcción de una memoria que repose más en nuestros anhelos y no en nuestros recuerdos.

Alexander Huerta-Mercado
Pontificia Universidad Católica del Perú