

RIVERA CUSICANQUI Silvia, "El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia" en revista *Temas Sociales*, número 11, IDIS/UMSA, La Paz, 1987, p. 49-64.

## **EL POTENCIAL EPISTEMOLÓGICO Y TEÓRICO DE LA HISTORIA ORAL: DE LA LÓGICA INSTRUMENTAL A LA DESCOLONIZACIÓN DE LA HISTORIA** (1)

Por Silvia Rivera Cusicanqui  
Taller de Historia Oral Andina-UMSA, La Paz.



Cuando, en 1969 Jorge Luis Borges publicó su pequeño relato titulado "El etnógrafo", quizás no se percatara del todo de que en esas dos páginas estaba resumiendo los principales problemas epistemológicos y éticos de las ciencias sociales de nuestra época. Relata Borges que un estudiante de doctorado de una universidad norteamericana había sido inducido por su profesor al estudio de las lenguas indígenas y de los ritos tribales de una sociedad de indios de la pradera. Los secretos de los brujos indios —una vez analizados y vertidos en categorías aceptables para la comunidad científica— permitirían al etnógrafo obtener el ansiado título doctoral y ganar un sitio de prestigio en la estructura académica oficial de su país. Murdock, así se llamaba el etnógrafo en ciernes, ensayó por dos años la aventura de convivir con la tribu de indios de la pradera. Aprendió su idioma, "se cubrió con ropas extrañas, olvidó los amigos y la ciudad, llegó a pensar de una manera que su lógica rechazaba". Su compenetración con la cultura y cosmovisión indígena fue tan profunda, que "llegó a soñar en un idioma que no era el de sus padres". Fue iniciado por el principal ritualista de la tribu. Este, al cabo de un largo aprendizaje, le confió los secretos de su doctrina ancestral.

Cuando el estudiante Murdock retornó a la "civilización" se presentó ante su profesor para declarar que conocía los secretos de la cosmovisión indígena, pero que no los revelaría a nadie. No escribió su tesis doctoral, se negó por el resto de su vida a hablar de esas experiencias, y terminó convertido en oscuro empleado de biblioteca en una universidad local. Argumentando sobre su decisión, dijo: "El secreto, por lo demás, no vale lo que valen los caminos que me condujeron a él. Esos caminos hay que andarlos" (Borges 1974:989-990). [49]

El relato de Borges plantea con simplicidad el dilema epistemológico de la etnografía: la esencial intraductibilidad —lingüística y cultural— propia de una relación asimétrica entre individuos y culturas cuyo horizonte cognoscitivo es diametralmente opuesto. Pero al mismo tiempo, plantea el dilema ético que sacude a las ciencias sociales contemporáneas: El conocimiento fetichizado y convertido en instrumento de prestigio y poder, puede volcarse en contra de las necesidades e intereses de la colectividad estudiada, y el

investigador transformarse en agente inconsciente de su derrota o desintegración. Develar y desnudar lo que se conoce del "otro" —sea éste un pueblo indio colonizado, o cualquier sector "subalterno" de la sociedad— equivale entonces a una traición. Frente a esta posibilidad desesperanzadora, el silencio se convierte entonces en la única forma de manifestar el compromiso ético con el grupo social estudiado, aunque esta actitud pasiva no haga sino reforzar su clausura e intraductibilidad.

En la presente ponencia voy a exponer cómo ha venido siendo enfrentado este dilema en nuestro país, a partir de la experiencia de trabajo del Taller de Historia Oral Andina. Previamente, voy a señalar a grandes rasgos el contexto social y político de la investigación social en América Latina en las últimas dos décadas, destacando dos momentos concretos: el primero enmarcado en el ascenso de las movilizaciones sociales y políticas populares de la década de los años 70, que condujo a la elaboración de una nueva propuesta metodológica basada en la "investigación-acción". El segundo, se caracteriza más bien por un profundo reflujo y fragmentación de estas movilizaciones y proyectos políticos, que configura un panorama de intensa búsqueda de nuevos estilos y métodos de trabajo. En países como Bolivia, esta segunda coyuntura vio surgir vigorosos fenómenos de autoconciencia y organización autónoma india, que enmarcan el espacio de esta búsqueda y conducen a importantes replanteamientos teóricos y epistemológicos. Basándome en la experiencia del Taller de Historia Oral Andina de la UMSA —y con apoyo en algunas referencias complementarias en el Ecuador— voy a apuntar algunas de las temáticas sobre las que giran estos cuestionamientos, a través de las cuales podrá apreciarse que existen potenciales salidas a la tajante disyuntiva que plantea el relato de Borges y la etnografía tradicional.

## **1. EL CONTEXTO LATINOAMERICANO: AUGE Y CRISIS DEL MARXISMO**

Desde fines de la década del 60 y gran parte de la del 70 las estructuras académicas de los países andinos se hallaban sacudidas por una intensa fiebre. Los estudios marxistas —renovados por corrientes estructuralistas, encarnadas en la escuela althusseriana— habían creado la ilusión de que el marxismo había al fin logrado producir un marco conceptual adecuado a la comprensión de socie[50]dades tan abigarradas y heterogéneas como las nuestras, en las que conviven sectores de fuerte concentración obrera y capitalista, junto con las formas más "primitivas" de organización social y productiva, pasando por una enorme gama de situaciones intermedias.

La teoría de los modos de producción invadió así la sociología, la historiografía, la economía y la antropología. En esta última disciplina, resulta elocuente el que un conocido antropólogo peruano publicara en 1971 una tesis en la que se descubrió "el carácter predominantemente capitalista de la economía peruana", mostrando, a través de decenas de cuadros estadísticos, la subordinación de una gran diversidad de "modos de producción precapitalistas" (Montoya, 1971).

Si bien esfuerzos como éste, en los que "la taxonomía predomina sobre la historia" han sido certeramente criticados en su momento (Tandeter, 1978), la importancia teórica de esta crítica aún no ha sido totalmente asimilada por las ciencias sociales. Su argumento central se refiere a un hecho que hoy nos parece evidente: el carácter colonial de nuestras

sociedades, que desafía cualquier conceptualización en términos de modos de producción. Esta reflexión ya había sido adelantada en 1973 por Garavaglia (en Assadourian y otros, 1973), en el contexto de una de las tantas fases del debate sobre los modos de producción coloniales. No obstante, el conjunto de las discusiones permanecía anclado en el esquema marxista-estructuralista, y terminó recluso a la caracterización del periodo colonial. De este modo, el planteamiento del problema colonial, que pudo haber generado una importante renovación teórica en aquellos núcleos de investigación más ligados a la problemática étnica, quedó amputado de sus potenciales efectos críticos.

Por su parte, los antropólogos se movían en direcciones contradictorias. La tendencia marxista-estructuralista invadía los programas académicos, modificaba currícula y generaba violentas controversias político-científicas. En la práctica, sus resultados fueron muy pobres: en pocas ocasiones pasaron más allá de declaraciones de principio antipositivistas, que luego eran acompañadas por descripciones más o menos tradicionales, en las que el énfasis en los procesos económicos parecía la única demostración de un "método marxista".

Junto a estas corrientes, en las que las sociedades indias eran frecuentemente encajadas en la camisa de fuerza de definiciones "clasistas", se desarrollaban también otras, relativamente marginales. Persistían los enfoques desarrollistas de inspiración norteamericana, asentados en la idea del tránsito de lo "tradicional" a lo "moderno". Otros antropólogos y etnólogos, por el contrario, cerraban filas en torno a la emergente disciplina de la etnohistoria, que muy a pesar de sus valiosísimos aportes en torno a la [51] "originalidad" de las sociedades indígenas, se recluyó en la tarea de reconstruir cómo eran éstas antes de la invasión colonial europea. Su visión de la colonia —en ocasiones un tanto apocalíptica— se limitó a definiciones por carencia constatando la "destrucción", el "trauma", la "desestructuración" de dichas sociedades, o bien su "continuidad", siempre disminuida y recortada por la opresión colonial (ver, entre otros, Wachtel 1973; Murra 1975; Platt, 1976) (2). En consecuencia, no aportaron sustancialmente al conocimiento de nuevos fenómenos como la etnogénesis, la articulación ideológica y la redefinición estructural de las sociedades indias en el contexto colonial y neocolonial.

El escaso desarrollo de la antropología académica, aunado al bullicioso debate marxista sobre la cuestión agraria desde otras disciplinas, acabó integrando el grueso de la investigación antropológica en las corriente "campesinistas", que por su rígida conceptualización en términos de clase, soslayaban también el tema de las relaciones coloniales; su visión homogeneizadora relegaba a las sociedades nativas al papel de un modo de producción más, articulado y dominado por el capitalismo, al igual que cualquier sociedad campesina. Por lo tanto, sus demandas debían integrarse en el campo más vasto de las luchas "campesinas", para no fragmentar y dividir el "campo popular". El etnólogo o el etnohistoriador que continuaban insistiendo sobre la especificidad de la cuestión étnica quedaron descalificados por la izquierda: Su "romanticismo indigenista" y su "nostalgia por el pasado" los colocaban al margen de las grandes tareas revolucionarias que demandaba el futuro.

En esta historia en la que los protagonistas son las estructuras, la teoría y la investigación social "comprometidas" sirvieron para encubrir nuevas prácticas paternalistas y coloniales frente a la cuestión étnica. Las elites de izquierda, de raíz cultural criolla occidental, tenían

una visión meramente instrumental de las demandas étnicas: ellas eran útiles sólo en tanto no se autonomizaran de la movilización popular controlada por la izquierda. Allí se esconde un esfuerzo de integrar y "civilizar" al indígena no muy diferenciado de las matrices ideológicas que el marxismo combatía —el nacionalismo y el liberalismo—, con las cuales comparte una visión evolucionista del devenir histórico, colocando a las sociedades indígenas en idéntico papel de objetos de una misión civilizadora externa. Su perspectiva no podía ser otra que la desintegración, ya sea dentro del molde del "ciudadano libre e igual" del capitalismo, o del trabajador masa del socialismo.

En el plano epistemológico, se reproducía una relación asimétrica entre un "sujeto cognoscente" que compartía en lo esencial la visión del mundo de la sociedad occidental dominante, y un "otro" étnico, cuya identidad era atribuida desde fuera, o forzada a una redefinición radical, para encajar con los intereses más vastos del campesinado y el proletariado. Pese a todas las declaraciones verbales de compromiso con el pueblo, y la adscripción principista a una epistemología "dialéctica", la labor investigativa generada por la mayoría de instituciones y militantes de la izquierda acabó condenando al silencio y a la intraductibilidad a las conceptualizaciones y sistematizaciones generadas desde adentro del grupo indígena estudiado.

El silencio no fue roto por los investigadores, sino por los propios indígenas. El dramático final de los procesos políticos reseñados —clausura, en la mayor parte de los casos violenta, de las "aperturas democráticas", escaladas represivas, clandestinización de las organizaciones sindicales y políticas de izquierda— modificó sustancialmente el contexto de la investigación social en nuestros países. La desmoralización y fragmentación del movimiento popular institucionalizado, se vio sin embargo contrastada por la emergencia de nuevos actores sociales, de difícil categorización según las concepciones habituales. De entre ellos —que abarcan una gama muy variada de definiciones no estrictamente clasistas, como los movimientos de mujeres, la movilización juvenil, barrial y regional— quizás el más significativo para los países andinos sea el movimiento indio.

Las causas que explican estos fenómenos son difíciles de establecer. Es posible que la intensa movilización social precedente —en muchos casos con significativa participación del campesinado-indio— hubiese llevado a sus límites las estructuras estatales destinadas a cooptar y controlar a estos sectores, y a neutralizar sus conflictos. Con ello se produjo la quiebra de los modelos de control social como el indigenismo, el clientelismo y el "bonapartismo" estatal, que anteriormente habían servido para bloquear las demandas autónomas de estos sectores.

Lo cierto es que en la década del 70 surgen en toda el área vigorosos procesos de autoconciencia étnica y se forman organizaciones que reclaman para sí el derecho de generar sus propias sistematizaciones ideológicas y políticas, desplazando del rol de intermediarios a los intelectuales y científicos sociales de las diversas disciplinas. Un antropólogo colombiano hace al respecto una conmovedora declaración post-facto:

"Ya sabemos que la opción de una etnología positiva y academicista no es satisfactoria y nuestra desconfianza de un "activismo antropológico" irresponsable es justificada, (pues) la experiencia nos ha demostrado que éste se enfrenta desfavorablemente al poder constituido.

Además, debemos aceptar que los indígenas nos desplacen de su vocería y su defensa: Ellos mismos la van asumiendo cada día más, aún a costa de pagar con sus vidas... debemos estar preparados, pues hacer etnología será cada vez más difícil" (Uribe 1982)

Es claro que los matices subversivos de la investigación no eran nada [53] nuevo en la década de los años 80. Sin embargo, las dificultades de la práctica antropológica no pudieron ser reconocidas sino más tarde, gracias a que las movilizaciones y organizaciones indias asumían un creciente control y crítica frente a los intentos de instrumentalización del investigador y del político de izquierda. Fue ésta la base de los más sustanciales cuestionamientos epistemológicos y teóricos hacia las disciplinas que trabajan con las sociedades indias.

## **2. LA INVESTIGACIÓN-ACCIÓN: ¿UN NUEVO PARADIGMA?**

La emergencia de nuevos fenómenos políticos y movilizaciones populares en el período precedente —fines de la década del 60 y principios de la del 70— no dejó, sin embargo, de producir importantes modificaciones en la práctica investigativa. La instrumentalización implícita de la metodología positivista, con su pretendida "neutralidad valorativa", fue criticada en la práctica y refutada en la teoría. Por otra parte, el contacto intensificado de los investigadores con sujetos sociales activos y movilizados comenzó a generar, nuevos estilos de trabajo, poco ortodoxos pero más adecuados a las exigencias prácticas del momento. El énfasis comenzó a desplazarse de una exigencia interna a la lógica del investigador (búsqueda de coherencia, verificabilidad, operacionalización), a una exigencia externa y políticamente comprometida: Producir conocimientos y resultados de investigación significativos no sólo para el investigador y la comunidad académica, sino también para los intereses del grupo estudiado. Estos eran entendidos por lo general en términos de necesidades de transformación radical de las condiciones de explotación y opresión a que se halla sometido. Estos nuevos estilos, surgidos al calor de la movilización social y política, comenzaron a producir reflexiones y sistematizaciones, y a clarificar sus diferencias con la tradición heredada por las ciencias sociales latinoamericanas.

El ejemplo colombiano puede servir de marco adecuado para analizar estos procesos. En 1977, se realizó en Cartagena un simposio mundial sobre "Crítica y Política en Ciencias Sociales" (Punta de Lanza, 1978), que constituyó un importante intento de sistematizar y evaluar las implicaciones epistemológicas y teóricas de las nuevas prácticas investigativas. En una situación que ofrece interesantes paralelismos con los efectos del llamado "boom latinoamericano" en literatura, el subcontinente parecía estar asumiendo un auténtico liderazgo en materia de investigación comprometida. En Cartagena se consolidó así la posición de los investigadores de la región, que esgrimían a la investigación-acción como una práctica llamada a jugar el papel de nuevo paradigma para las ciencias sociales (Moser 1978). Producto de muchos años de experimentación, esta propuesta epistemológica parecía ser capaz de articular las exigencias del rigor científico con las demandas pragmático-[54]políticas de una radical transformación de la sociedad.

Pero a pesar del énfasis puesto en la interacción cotidiana con las colectividades investigadas, pienso que la razón instrumental subyacente en el positivismo sólo sufrió un desplazamiento, pero no una radical transformación. Si antes se había instrumentalizado a

estas colectividades en función de la verificación de hipótesis y teorías construidas asimétricamente desde fuera del espacio cognoscitivo "popular", ahora se las instrumentalizaba en aras de proyectos de cambio social y político que, si bien se legitimaban como "intereses generales" del pueblo, se situaban igualmente en la esfera de una intelectualidad externa, encarnada en las cúpulas de los partidos políticos que se disputaban la representación del movimiento popular.

Lo ocurrido en la década del 70 con los esfuerzos de investigación-acción en el contexto de la imponente movilización social de la ANUC (Asociación Nacional de Usuarios Campesinos) en Colombia, es una muestra palpable de este fenómeno (Rivera, 1982).

La ANUC, que había surgido a principios de la década de los años 70 como expresión de las tensiones generadas por el tímido proceso de reforma agraria implementado por Lleras Restrepo, contó desde sus inicios con el aporte de destacados investigadores, que volcaron sus esfuerzos a la producción de trabajos significativos para la movilización campesina. Estas investigaciones, surgidas en la interacción con los participantes de la intensa ola de tomas de tierras, intentaban promover la organización de nuevas formas productivas capaces de superar las perspectivas de fragmentación parcelaria de los campesinos movilizados. Así surgieron los "baluartes de autogestión campesina", que, apoyados en prácticas de comunicación y educación popular, buscaban recuperar las tradiciones de solidaridad y cooperación locales, generando una suerte de "enclaves" socialistas, que mantendrían vivas las energías revolucionarias del campesinado mientras se consumase la transformación total de la sociedad.

No obstante, el enorme esfuerzo de estos equipos de investigación-acción, terminó apuntalando la estrategia política de una organización que se formó con base en la alta cúpula de la ANUC y dirigentes izquierdistas de origen universitario. Tras múltiples episodios de conflicto con el Estado y con otras fuerzas de izquierda, este grupo terminó contribuyendo a la disgregación y fragmentación de la ANUC. La manipulación sindical por parte de este grupo de izquierda se extendió también al movimiento indio colombiano, que desde el sur del país daba sus primeros pasos en busca de recuperar sus tierras y fortalecer su identidad y cultura. La meta global del movimiento se orientó entonces a consolidar un "sujeto-partido", representante en gran medida auto-atribuido del interés popular, que convirtió su discurso en mecanismo legiti[mador] y encubridor de una nueva asimetría social, en la que las elaboraciones teóricas de la cúpula se distanciaron irremediablemente de las percepciones internas del campesinado —mestizo o indio—, creando las condiciones para una acentuada vulnerabilidad y fragmentación. Todo ello fue posible, además, porque la teoría marxista, sustentada en la visión homogeneizadora de las clases sociales, no fue capaz de dar cuenta de las demandas diferenciadas de los distintos componentes del movimiento, sujeto en muchas regiones a una cadena colonial de discriminación y exclusión.

El recuento de esta experiencia nos sirve para adelantar un razonamiento, que la experiencia de los países andinos confirmará con mucha mayor contundencia. La lógica instrumentalizadora que se vislumbra en las direcciones políticas de la ANUC ha sido legitimada por un enfoque teórico que supone la posibilidad de una representación del campesinado-indio por parte de individuos o grupos de otra extracción social y cultural.

Ello quizás sería posible si en nuestros países hubiese estado plenamente conformado el "individuo libre e igual" del capitalismo, proceso a través del cual quedarían difuminados los comportamientos corporativos y las identidades diferenciadas propias de situaciones coloniales. La no verificación de este proceso de individuación es un hecho que salta a la vista, más aún en países como Bolivia, donde la heterogeneidad étnica es un fenómeno masivo y vigoroso, y donde las estructuras de poder continúan asentadas en una matriz de claro corte colonial.

El déficit de la investigación-acción, tal como ha sido practicada en nuestros países, resulta entonces de dos órdenes de fenómenos. El uno, de naturaleza epistemológica, por el cual se reproduce la asimetría sujeto-objeto a través de la instrumentalización de las necesidades y demandas de los sectores populares hacia metas colectivas formuladas **desde fuera** de dichos sectores, las cuales poco tienen que ver con las percepciones endógenas. Y el otro, de orden teórico —que en este caso, es déficit de la teoría marxista de las clases sociales— que presume la intercambiabilidad de experiencias, es decir, la "traductibilidad" fundamental de lo vivido, propia de situaciones de homogeneidad social y cultural, inexistentes en nuestros países debido a la continuidad de las estructuras de dominación y discriminación coloniales.

### **3. LA HISTORIA ORAL: ¿MÁS ALLÁ DE LA LÓGICA INSTRUMENTAL?**

El contexto de los proyectos de historia oral realizados por el THOA se enmarca, al igual que en otros países, en la crisis de los modelos de sistematización teórica comprometida con proyectos de transformación social generados desde la izquierda partidista. La emergencia de nuevos movimientos y organizaciones indios, que no encajan en el marco de las contradicciones estruc[56]turales de clase, constituye el necesario telón de fondo de estos esfuerzos de investigación.

Estos movimientos han forjado una vasta corriente de opinión que cuestiona el "pongueaje político" por parte de los gobiernos de turno, al igual que la manipulación interesada de los grupos de izquierda, que niegan la problemática étnica o la combaten abiertamente, acusando a sus portavoces de "racismo". La autonomía de su discurso ideológico se nutre de la recuperación de horizontes "cortos" y "largos" de memoria histórica, que remiten a las luchas anticoloniales del siglo XVIII, tanto como a la fase de mayor autonomía y movilización democrática de la revolución nacional de 1952 (Rivera, 1984). Los símbolos y temáticas del movimiento se manifiestan en una doble demanda crítica hacia la sociedad **q'ara** dominante: la lucha por la ciudadanía —permanentemente escamoteada por la vigencia de mecanismos de discriminación y exclusión— y la lucha por el respeto a la autonomía cultural y territorial india enarbolada con firmeza como fuente de autodeterminación política.

Estos dos temas centrales generarán también diferenciaciones internas en el movimiento: algunos sectores privilegian los elementos de ciudadanía, buscan alianzas internas con otros sectores oprimidos y explotados en términos de clase, y enmarcan sus luchas en el contexto de la nación boliviana. Otros, en cambio, enfatizan la liberación india frente a toda una estructura multisecular de poder colonial. El debate desemboca en la formación de Partidos y Movimientos Políticos Indios de diversa composición y énfasis programático, que en

conjunto forman un espectro de posiciones complementarias que contribuyen a profundizar y ampliar el debate sobre la cuestión colonial en el conjunto de la sociedad (Rivera, 1984a).

Obviamente, el énfasis sobre la historia es central a todos estos movimientos: el pasado adquiere nueva vida al ser el fundamento central de la identidad cultural y política india, y fuente de radical crítica a las sucesivas formas de opresión que ejerce sobre el indio la sociedad **q'ara**.

Es en este contexto que surgen los proyectos de historia oral del THOA, como un intento de poner en práctica las exigencias de recuperación histórica de los movimientos indios. Los propios aymaras sondan vínculos con intelectuales no-aymaras, eligen sus potenciales aliados e invierten así una larga tendencia de manipulación entre indios y criollos. La selección se basa no sólo en los discursos explícitos de los sectores criollos: sobre todo se evalúan los comportamientos y prácticas cotidianas, conscientes de que la brecha entre lo que se dice y lo que se hace es rasgo central del accionar político **q'ara**. Obviamente, un requisito básico exigido al intelectual no-indio es su total desvinculación de la política partidista. Así surge el trabajo con los co[57]munarios de Ilata y los familiares y escribanos del cacique-apoderado Santos Marka T'ula, que cuenta con la aceptación de los organismos sindicales locales y regionales. Cristalizan equipos mixtos, bajo conducción aymara, que se sujetan a las exigencias éticas de los comunarios de base, con quienes se definen las metas, tareas y formatos de la investigación.

La recolección de testimonios por hablantes nativos del aymara permite superar las brechas de comunicación habituales, pero además, la devolución sistemática de resultados permite que la "fidelidad" de la información recogida sea evaluada en términos de los intereses y percepciones internas de los comunarios y dirigentes aymaras. Las discusiones generan un proceso permanente de refinamiento metodológico: en él resaltan los aspectos interaccionales y éticos del proceso de comunicación que se genera en las entrevistas, y se desarrollan instancias de consulta, tanto con las comunidades como con las organizaciones e instituciones aymaras de base urbana. Así, en ocasión de la presentación de la biografía de Santos Marka Tula (THOA, 1984), se realiza un acto público en la comunidad de Chuxña-Ilata, donde los ancianos entrevistados comienzan a formular críticas a la conducción sindical posterior a 1952. Los vínculos intergeneracionales —rotos en gran medida por efecto de la imposición del sindicato— van siendo restablecidos, y el puente entre pasado y presente recupera su fluidez.

Por otra parte, la reconstrucción histórica comienza a prestar más atención a las percepciones internas de los comunarios: su visión de la historia, de la sociedad y el estado **q'aras**: estas percepciones contrastan radicalmente con la versión que genera el mundo criollo sobre la resistencia india. De este modo no sólo se fundamenta una posición crítica frente a la historiografía oficial, sino que se descubre la existencia de racionalidades históricas diversas, que cumplen funciones legitimadoras de las respectivas posiciones en conflicto.

Otro aspecto fundamental del trabajo es la atención que se presta a la historia mítica —categoría fundamental del pensamiento histórico indio (cf. Mamani, 1986). El mito funciona como mecanismo interpretativo de las situaciones históricas, sobre las cuales



vierte sanciones éticas que contribuyen a reforzar la conciencia de legitimidad de la lucha india. Interesa, por lo tanto, no sólo reconstruir la historia "tal cual fue", sino también, fundamentalmente, comprender la forma cómo las sociedades indias piensan e interpretan su experiencia histórica (Rivera, 1982a). En este proceso, puede darse incluso una contradicción entre temporalidades y lógicas históricas: si la historia documental presenta una sucesión lineal de eventos, la historia mítica —y las valoraciones éticas que implica— nos remite a tiempos largos, a ritmos lentos y a conceptualizaciones relativamente inmutables, donde lo que impor[58]ta no es tanto "lo que pasó", sino por qué pasó y quién tenía razón en los sucesos: es decir, la valoración de lo acontecido en términos de la justicia de una causa. En este sentido, la historia oral india es un espacio privilegiado para descubrir las percepciones profundas sobre el orden colonial, y la requisitoria moral que de ellas emana: a pesar de los cambios de gobierno, de los mecanismos diversos de dominación y neutralización, se descubren las constantes históricas de larga duración, encarnadas en el hecho colonial, que moldean tanto el proceso de opresión y alienación que pesa sobre la sociedad colonizada, como la renovación de su identidad diferenciada.

#### **4. HACIA UNA TEORÍA DE LA DOMINACIÓN COLONIAL**

Lo oral indio es en Bolivia el espacio fundamental de la crítica, no sólo al orden colonial, sino a toda la concepción occidental de la historia, que sitúa lo "histórico" tan sólo a partir de la aparición de la escritura, y legitima por lo tanto la invasión colonial como una heroica misión "civilizadora". La práctica historiográfica india permite, por el contrario, descubrir estratos muy profundos de la memoria colectiva: el iceberg sumergido de la historia precolonial, que se transmite a través del mito hacia las nuevas generaciones, alimentando la visión de un proceso histórico autónomo y la esperanza de recuperar el control sobre un destino histórico alienado por el proceso colonial (cf. Mamani, 1986).

La conexión mito-historia recupera así su valor hermenéutico y permite descubrir el sentido profundo de los ciclos de resistencia india, en los cuales la sociedad oprimida retoma su carácter de sujeto de la historia. Las rebeliones, que siempre fueron vistas como una reacción "espasmódica" (cf. Thompson) frente a los abusos de la sociedad criolla o española, pueden leerse entonces desde otra perspectiva: como puntos culminantes de un proceso de acumulación ideológica subterránea, que salen cíclicamente a la "superficie" para expresar la continuidad y autonomía de la sociedad india. Se ha superado así la visión instrumental del mito como un espacio de conocimientos de los inmanentes universales del "pensamiento salvaje", o bien —en el otro polo— como mera fabricación de la imaginación, desconectada por completo de la realidad "objetiva".

Historia cíclica e historia mítica permiten aún otro descubrimiento: la interacción entre el pasado y el presente corre por diversos caminos en una sociedad como la nuestra. Cada segmento de ella —la casta dominante, la sociedad india colonizada, pasando por toda una cadena de mediaciones basada en el mestizaje cultural— razona históricamente de distinta manera. Tenemos, entonces, no historia, sino historias, todas ellas de diversa profundidad. A veces, una movilización social concreta conjuga horizontes históricos diver[59]sos, y los articula en formas ideológicas complejas —tal, por ejemplo, el caso de la combinación entre los temas referidos a la igualdad ciudadana, y aquellos vinculados a la diferenciación y autonomía étnicas, que se presentan en la mayoría de movimientos indios

contemporáneos. Pero la existencia de estos horizontes no forma una sucesión lineal que permanentemente se supera a sí misma y avanza hacia un "destino": son referentes inherentemente conflictivos, parcelas vivas del pasado que habitan el presente y bloquean la generación de mecanismos de totalización y homogeneización. Por lo tanto, no son intercambiables, y exigen un proceso de auténtica y simétrica "traducción". La inteligibilidad y convivencia social bolivianas son entonces fenómenos en los que no sólo se reúnen diversas y conflictivas identidades lingüísticas y regionales: en el presente coexisten seres intrínsecamente no-contemporáneos, cuyas contradicciones entre sí están más enraizadas en la diacronía, que en la esfera sincrónica del modo de producción o de las clases sociales. Además de las implicaciones de este fenómeno para los procesos de comunicación de los resultados de la investigación histórica, ello supone, a mi juicio, una radical crítica frente a todas las conceptualizaciones generadas a partir de paradigmas basados en la homogeneidad de la sociedad.

Otro aspecto conexo, que emana de estas reflexiones, se refiere a la conexión entre historia oral e historia "estructural". La coexistencia de múltiples historias no configura un universo desorganizado y errático de "sociedades" que habitan un mismo espacio como compartimientos estancos. Todas ellas están organizadas de acuerdo al eje colonial, que configura una cadena de gradaciones y eslabonamientos de unos grupos sobre los otros. En tal sentido, la cuestión colonial apunta a fenómenos estructurales muy profundos y ubicuos, que van desde los comportamientos cotidianos y esferas de "micro-poder", hasta la estructura y organización del poder estatal y político de la sociedad global.

Para finalizar, vamos a señalar algunas de las implicaciones epistemológicas que entraña la práctica de la historia oral en un contexto de opresión colonial. Si la estructura oculta, subyacente de la sociedad es el orden colonial, los investigadores occidentalizados están siendo reproductores inconscientes de este orden por el sólo hecho de centrar sus inquietudes conceptuales en las teorías dominantes de la homogeneidad social. Al pensar en términos homogéneos y sincrónicos, homogeneizan; al pensar en los indios como "campesinos" están negando activamente su "otredad" y contribuyendo a reforzar la opresión colonial —basada, precisamente, en la negación y exclusión. Están, también, atribuyendo externamente identidades e imponiendo modificaciones en la autopercepción india. Se convierten entonces en cómplices del etnocidio y del despojo, y perpetúan la condición alienada del conjunto de la [60] sociedad, incluyendo su propia alienación, que los convierte en tributarios de segunda mano de un orden conceptual y racional ajeno y adverso. Todas sus invocaciones de nacionalismo y "antiimperialismo" están pues asentadas sobre fundamentos de arena, pues —ya lo dijo el Inca Yupanki— un pueblo que oprime a otro no puede ser libre.

La historia oral en este contexto es por eso mucho más que una metodología "participativa" o de "acción" (donde el investigador es quién decide la orientación de la acción y las modalidades de la participación): es un ejercicio colectivo de desalienación, tanto para el investigador como para su interlocutor. Si en este proceso se conjugan esfuerzos de interacción consciente entre distintos sectores: y si la base del ejercicio es el mutuo reconocimiento y la honestidad en cuanto al lugar que se ocupa en la "cadena colonial", los resultados serán tanto más ricos en este sentido.

Por ello, al recuperar el estatuto cognoscitivo de la experiencia humana, el proceso de sistematización asume la forma de una síntesis dialéctica entre dos (o más) polos activos de reflexión y conceptualización, ya no entre un "ego cognoscente" y un "otro pasivo", sino entre dos sujetos que reflexionan juntos sobre su experiencia y sobre la visión que cada uno tiene del otro. Con ello se generan las condiciones para un "pacto de confianza" (cf. Ferrarotti), de innegable valor metodológico, que permite la generación de narrativas autobiográficas en cuyo proceso la conciencia se va transformando superando lo meramente acontecido para descubrir lo significativo, aquello que marca al sujeto como un ser activo y moralmente comprometido con su entorno social. Estudios como el de Antonio Males (1985) en el Ecuador, muestran el grado de compenetración mutua entre el investigador y sus interlocutores. Antonio, indio otavaleño y antropólogo social, ha logrado un recuento muy rico de la experiencia de los otavaleños residentes y migrantes a la ciudad, en el que destaca la preocupación común por una identidad amenazada. Esta experiencia compartida podría lograrse también en la interacción de sectores heterogéneos (indios y mestizos; trabajadores manuales e intelectuales) siempre y cuando el investigador sepa superar los bloqueos de comunicación (lingüísticos, culturales) y las brechas de comportamiento, hábito y gesto inconsciente que marcan —más que ningún elemento discursivo o consciente— las relaciones de asimetría social y cultural en el contexto de situaciones coloniales. Elemento crucial de este postulado de simetría será también la disponibilidad del investigador a sujetarse al control social de la colectividad "investigada": este control se refiere no sólo al destino que tendrá el producto final de la investigación, sino al compartir los avatares de todo el proceso, desde la selección de temas, el diseño de las entrevistas, el sistema de trabajo, la devolución sistemática de transcripciones y las finalidades o usos de los [61] materiales resultantes.

Resulta, obvio que la modificación de los términos y sentidos metodológicos de la investigación alcanzarán también a los métodos de exposición de resultados finales. Los materiales llamados de "educación popular" utilizados con frecuencia por las instituciones, implican una definición unilateral de contenidos atribuidos externamente a lo "popular". Muchos de estos materiales revelan un gesto abierto de paternalismo criollo, al reproducir interpretaciones oficiales de la historia en versión "popularizada", convertida en mensaje digerible para un "pueblo" al que se presupone simple, despojado de toda sutileza conceptual o lingüística. Si, por el contrario, las comunidades y movimientos investigados participan activamente en todas las fases de la investigación, se descubrirá la complejidad y riqueza de los modos de pensamiento y visiones de la historia que generan los propios actores en su experiencia vital. Más allá de la "popularización de la historia", que refuerza la lógica instrumental y la manipulación ideológica del investigador, nos aproximaremos entonces a la desalienación y descolonización de la historia.

## NOTAS

(1) Los contenidos de esta ponencia han surgido de innumerables discusiones internas con los compañeros y compañeras del Taller de Historia Oral Andina, en sesiones de reflexión y autocrítica sobre nuestro trabajo con comunidades andinas y sectores artesanales urbanos. Aunque me hago responsable de la sistematización presentada, cabe recalcar la dinámica colectiva que dio origen a muchas de estas ideas.

(2) En otros trabajos (Platt, 1982), Platt desarrolla un nuevo enfoque de “antropología histórica” que da cuenta de estos procesos.

## **BIBLIOGRAFÍA CITADA**

BORGES, JORGE LUIS (1974), "El Etnógrafo", en Obras Completas. Ed. Emecé, Buenos Aires.

FERRAROTTI, FRANCO (1983), "Histoire et histoires de vie: la méthode biographique dans les sciences sociales. Ed. Librairie des meridiens, Paris.

GARAVAGLIA, J. CARLOS (1973), "Introducción", en Assadourian et al. Modos de Producción En América La[62]tina. Cuadernos de Pasado y Presente, Córdoba.

MALES, ANTONIO (1985), Vilamanta Ayllucunapac punta causai. Historia oral de los Imbayás de Quinchuqui-Otayalo, 1900-1960. Ed. Abya-Yala, Quito.

MAMANI CARLOS (1986), "Historia y prehistoria: ¿dónde nos encontramos los indios? Ponencia al Congreso Mundial de Arqueología. Landres, 1-7 septiembre.

MONTOYA, RODRIGO (1971), A propósito del carácter predominantemente capitalista de la economía peruana actual. Ed. Teoría y Realidad, Lima.

MOSER H. (1978), "La investigación-acción como nuevo paradigma de las ciencias sociales", ed. Punta de Lanza.

MURRA, JOHN (1975), Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino. Ed. IEP, Lima.

PLATT, TRISTAN (1976), Paz Espejos y maíz: temas de la estructura simbólica andina. CIPCA, La Paz.

PLATT, TRISTAN (1982), Estado boliviano y ayllu andino, Ed. IEP, Lima.

PUNTA DE LANZA (1978), Simposio Mundial de Cartagena, Crítica y Política en Ciencias Sociales. Punta de Lanza, Bogotá.

RIVERA C., SILVIA (1982), Política e ideología en el movimiento campesino colombiano: el caso de la ANUC (Asociación Nacional de Usuarios Campesinos). Ed. CINEP, Bogotá.

RIVERA C., SILVIA (1982a), Memoria colectiva y movimiento popular: notas para un debate". En: Bases, No 1. México.

RIVERA C., SILVIA (1984), "Oprimidos pero no vencidos": luchas del campesinado aymara y Qhechwa de Bolivia, 1900-1980. HISBOL, La Paz. Reeditado en la colección participación del Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social. Ginebra, 1986. [63]

RIVERA C., SILVIA (1984a), "Movimiento Katarista, Movimiento Indianista: contrapuntos de un proceso ideológico" en Boletín Chitakolla No. 15, La Paz.

TANDETER ENRIQUE (1978), "Sobre el análisis de la dominación colonial", en Avances No. 1, La Paz.

TALLER DE HISTORIA ORAL ANDINA (1984), "El indio Santos Marka T'ula, Cacique Principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las Comunidades originarias de la república. Ed. THOA-UMSA, La Paz.

THOMPSON, EDWARD P. (1979), "La economía moral de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII" en Tradición, revuelta y conciencia de clase. Ed. Crítica, Barcelona.

URIBE, CARLOS A (1982), "La etnología colombiana en la década de los 70", en El sujeto como Objeto de las ciencias sociales. Ed. CINEP y Sociedad Colombiana de Epistemología, Bogotá.

WACHTEL.NATHAN (1973), Sociedad e ideología. Ed. IEP, Lima. [64]