



<http://dx.doi.org/10.17141/iconos.51.2015.1496>

Linda D'Amico
**Etnicidad y globalización:
 las otavaleñas en casa y en el mundo**
 FLACSO-Ecuador /Abya Yala, Quito,
 2014, 267 págs.

El libro es una traducción del texto titulado *Otavalan Women, Ethnicity and Globalization*, publicado en 2011 por la Editorial de la Universidad de Nuevo México. Consta de dos partes bien definidas. La primera parte, en la cual interviene activamente la autora, está dedicada a interpretar la relación de la antropóloga Elsie Clews Parsons con Rosa Lema, una otavaleña de la comunidad de Peguche. La segunda parte, más contemporánea, analiza dos temas: por un lado, la etnicidad, entendida como construcción del lugar con base en la geografía y en los fenómenos 'naturales', la identidad y nexos sociales suscitados por la alimentación y la cocina, y, por otro, la globalización vista como la fabricación de una identidad transcultural que navega el mercado global. Esta segunda parte tiene como puerta de acceso al mismo

Peguche de Rosa Lema y a Rosa como una de sus protagonistas. En términos gruesos, el libro reitera la idea de una globalización desde abajo, propuesta por Colloredo-Mansfeld¹; sin embargo, D'Amico agrega el protagonismo y las voces de las mujeres en estos procesos. Esta es su principal contribución.

Mi propósito en esta reseña es comentar y contextualizar la primera parte del libro, ya que aborda temas que me son familiares y sobre los que he publicado y continúo trabajando; esto es, las relaciones entre la antropóloga Elsie Clews Parsons y Rosa Lema y el viaje de esta última a Estados Unidos en una misión patrocinada por el gobierno del Ecuador. Ambos hechos están informados, entre otros aspectos, por el desarrollo de la antropología como disciplina, el feminismo y el indigenismo, así como por las políticas norteamericanas del 'buen vecino', primero, y la Guerra Fría, después, a las que se integraron las políticas interamericanas, que intentaban promover un continente unido frente a potenciales enemigos².

El desarrollo de la Antropología y el feminismo

Linda argumenta decididamente que la antropóloga Parsons habría inaugurado un método –a veces nombrado también como metodología o diálogo– “feminista intercul-

- 1 Rudi Colloredo-Mansfeld, “Globalization from below and the political turn among Otavalo’s merchants artisans”, en *The Ecuador Reader: History, Culture, Politics*, ed. Carlos de la Torres y Steve Stiffler (Durham: Duke University Press, 2008), 377-384.
- 2 Gisela Cramer y Ursula Prutsch, “Nelson A. Rockefeller’s Office of Inter-American Affairs and the Quest for Pan-American Unity: An Introductory Essay”, en *¡Américas Unidas! Nelson A. Rockefeller’s Office of Inter-American Affairs (1940-46)*, ed. Gisela Cramer y Ursula Prutsch (Madrid y Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 2012), 15-51.

tural”. Este procedimiento, que Parsons ya lo habría probado en sus trabajos entre los indígenas de Estados Unidos, estaría basado en el hecho de que tanto Parsons como Rosa Lema (y más tarde la autora) son mujeres y madres innovadoras e interesadas en experiencias transculturales. D’Amico, al igual que muchas observadoras feministas, asume en esta hipótesis la ‘transparencia’ del conocimiento producido entre mujeres –si bien reconoce que se trata de un conocimiento que requiere de aprendizaje entre las partes—. Parsons sería, de alguna manera, una ‘etnógrafa nativa’.

Decir que el método de Parsons es feminista e intercultural es anacrónico. Ambas son categorías inexistentes en la época de Parsons. Decir que es pionera y que abre paso a lo que después algunas estudiosas han llamado metodología (no instrumentos) feminista es tal vez más prolijo. Yo discrepo, sin embargo, no solo por el anacronismo del argumento, sino respecto a la existencia de un método y de una metodología feminista. Existe claramente una teoría feminista como campo de conocimiento, la cual es leída, en términos metodológicos, en clave disciplinaria. Para construir mi argumento sobre esta doble crítica que planteo –anacronismo y metodología feminista– quisiera reflexionar sobre lo que se jugaba en la antropología norteamericana en la época de Parsons y entender, desde allí, el trabajo de esta antropóloga y su relación con Lema.

A inicios del siglo XX, cuando se formó Parsons, la enseñanza universitaria de la disciplina en Estados Unidos se dirigía a personas diversas: ricas, de clase media, sin recursos; mujeres y hombres; migrantes europeas, nativas y de orígenes afro. Todas estas personas eran acreditadas a ser ‘antropólogas’. Esta profesionalización dio lugar a una comunidad compleja de antropólogos guiada por los cánones de los padres fundadores de la discipli-

na –por ejemplo, la objetividad, el trabajo de campo, etc.–. Esto ocurría en un ambiente de varios movimientos sociales relevantes: el feminismo blanco de clase media, el *Renaissance* de Harlem y, un poco más tarde, el indigenismo interamericano.

La comunidad antropológica de la época incluyó a antropólogos hombres migrantes desde Europa –como Boas que desmonta la categoría de raza–; antropólogas feministas –como Parsons– que se interesaron en el punto de vista de las madres; antropólogas afro con un interés en el renacer de las tradiciones afro (llamado en la época folclor) y en la literatura –como Zora Neale Hurston– y otros como John Collier, interesados en las conexiones entre norte y sur en las Américas. Existía, además, y no lo podemos olvidar, un mercado de trabajo para esta nueva profesión: las políticas norteamericanas respecto a las poblaciones indígenas en las reservas y migrantes.

A los antropólogos y las antropólogas se los preparaba, entre otros aspectos, para un trabajo de traducción cultural y de neutralidad con referencia a sus propias creencias: lo que se llamó “relativismo cultural”. Así por ejemplo, frente al matrimonio de Rosa Lema, arreglado por sus padres, Parsons no emite comentario crítico. En cambio, su propia práctica en la sociedad norteamericana muestra posiciones críticas frente a este tipo de acuerdos familiares. Pero el canon disciplinario no le permitía en su trabajo en Peguche aplicar a sus “socias informantes” estándares personales, pues eso comprometería su relativismo cultural. De otro lado, la perspectiva histórica, lleva, a ella y a los de su generación, a pensar en los cambios (‘aculturación’), pero a establecer, equivocadamente, comparaciones entre las descripciones realizadas por antiguos cronistas y lo observado –una perspectiva criticada en el debate sobre el esencialismo andino por la fal-

ta de historicidad en los procesos analizados—. El tiempo, en esta mirada, es un “tiempo de los otros”, como dice Fabian³.

Otra enseñanza de la época fue el imperativo de asegurar la ‘objetividad’ de las ciencias deslindando la agenda política del antropólogo o antropóloga de la narración de los hechos. Parsons acoge esta perspectiva y ello es especialmente notorio si comparamos el trabajo de Parsons con el de Zora Neale Hurston. Zora es también una de las primeras antropólogas, igualmente alumna de Boas, de origen afro, patrocinada por la propia Parsons. A diferencia de Parsons, quien en su biografía revela las múltiples oportunidades que tuvo en su carrera para publicar, Zora se queja en muchas ocasiones de sus empleadores y colegas que no la consideraban suficientemente ‘antropóloga’ porque mezclaba ficción con antropología. Las dificultades de Zora para publicar parecen haber estado vinculadas a su ruptura con el canon antropológico de la época sobre la objetividad. En la época contemporánea, Zora ha sido rescatada para la disciplina por la escritora Alice Walker⁴.

Parsons, al igual que el ‘padre’ fundador de la antropología, Bronislaw Malinowski, sostiene que la maternidad es una relación particular a cada cultura, la cual la vincula, a su vez, al todo social. Se trata de una perspectiva holística, cercana al funcionalismo, con la que se trataba de subrayar que la maternidad no era un hecho biológico. En este sentido, Parsons, y este es mi argumento, problematiza la maternidad, no el género. Parsons aporta a la antropología desde esta perspectiva. No olvidemos que la disciplina estaba discutiendo las relaciones entre sujeto y cultura.

Con estos antecedentes, lo que quiero enfatizar es que Parsons es una mujer de su tiempo: ella deslindó una crítica feminista —que, a la fecha, solo tenía por delante a la sociedad norteamericana— de su práctica disciplinaria. Asimismo, aceptó que la disciplina está embebida en la objetividad, el relativismo cultural e histórico y la necesidad de estudiar a grupos no occidentales.

Como señala D’Amico —visión que comparto—, Parsons aporta al dar especial atención a la maternidad en Peguche y visualizar a Rosa Lema como agente cultural. Es decir, Parsons rompe con la relación unívoca entre cultura y ‘el hombre’ universal —que, en muchas oportunidades, significaba un hombre con ‘género masculino’—. Hace uso —si bien no los analiza ni teoriza— de varios puntos de enunciación para entender la vida en Peguche y la de Rosa en la década de los cuarenta. Obtiene así una mirada compleja de Peguche en la cual intervienen Rosa, su sirvienta, su marido y sus hijos e hijas, los vecinos, el cura. Con esto concluyo la primera parte de mi argumento sobre el anacronismo.

Sigo ahora con la segunda parte. Parecería que, para D’Amico, en la medida en que se encuentran dos mujeres sensibles a las diferencias culturales, desaparecen o se minimizan las relaciones de poder entre investigador y sujetos y los múltiples contextos de sentidos particulares. Así, D’Amico asume la transparencia del dato antropológico y de las relaciones entre Parsons y Lema, olvidando la necesaria reflexividad sobre el proceso de conocimiento. Pienso que este vínculo representa, en cambio, una serie de agendas, algunas explícitas y otras implícitas, que hacen parte de algo como los ‘signos del tiempo’. Se trata de agendas muy diferenciadas, pero que parecen compartir la convicción de que la relación es provechosa para cada una de las actoras. Veamos algu-

3 Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object* (New York: Columbia University Press, 1983).

4 Cynthia Davis y Verner D. Mitchel, *An Annotated Bibliography of Works and Criticism* (Lanham, MD: Scarecrow Press, 2013).

nos elementos contextuales para aproximarnos a las agendas de Parsons –lo no dicho, pero lo plausible, si conectamos mejor los datos con el contexto–.

Babcock⁵, en su estudio sobre Parsons, analiza cómo su frustración pacifista, amorosa y feminista en los Estados Unidos la llevó a priorizar su carrera antropológica. El camino profesional de Parsons es muy sugestivo especialmente si lo ubicamos en el contexto de las relaciones interamericanas y de las políticas norteamericanas hacia el resto del continente.

Las políticas del ‘buen vecino’ y la Antropología en los Andes

Existen estudios de las complejas relaciones entre las políticas del ‘buen vecino’ y las interamericanas con respecto al desarrollo de la Antropología en los Andes⁶. En este marco, quisiera recordar la importancia que adquieren los encuentros culturales, artísticos y científicos entre el Norte y el Sur. No debemos olvidar que Parsons conoce y hace parte del tejido y las disputas políticas de la época. Estuvo cerca de los vericuetos del poder –aunque éste le causara frustraciones—. Si bien su trabajo en Ecuador no tuvo auspicios institucionales, es plausible que ella conociera lo que

se llamó Oficina de Asuntos Inter-Americanos, liderada por Nelson Rockefeller, una oficina de seguridad en tiempos de guerra. Esta oficina tuvo entre sus propósitos el acercar al público norteamericano y latinoamericano. El trabajo de campo en el Sur y la traducción de sus sociedades para el público norteamericano fueron parte de estas estrategias de política contingente –pero también de política disciplinaria–. Se trataba de mostrar las similitudes entre ambas sociedades y evitar los exotismos. Es plausible pensar que, en este contexto, la universalidad de la maternidad configura un campo de conversación común para los públicos. Y este es el gran tema de Parsons y una de las *performances* mejor logradas de la “Misión cultural indígena a Estados Unidos” presidida por Rosa Lema.

Un asunto que me intriga son las relaciones de Parsons con el emergente movimiento indigenista interamericano de la década de 1940. Esto es relevante para el argumento de D’Amico en referencia al viaje de Rosa Lema a Estados Unidos. En su criterio, el indigenismo local no evaluó adecuadamente este hecho, una consecuencia de la mirada pro mestizo del indigenismo; es decir, de un movimiento marcadamente integracionista que quería borrar las raíces indígenas de la población nativa. Sin embargo, como lo muestro en mi libro sobre el liberalismo⁷, el indigenismo en el siglo XX es un campo de disputa que alberga varias visiones sobre lo indígena. No todo indigenista era integrista. Solo así se explica el programa de alfabetización en quichua y el reconocimiento de ciudadanos quichua-hablantes en las décadas de los cuarenta y cincuenta. Esto no significó necesariamente un reconocimiento del otro como un igual, pero sí como distinto. Asimismo,

5 Barbara A. Babcock, “Introduction. Elsie Clews Parson and the Pueblo Construction of Gender”, en *Pueblo Mothers and Children. Essays by Elsie Clews Parsons, 1915-1924* (Santa Fe: Ancient City Press, 1991), 1-27.

6 Jorge P. Osterling y Héctor Martínez, “Notes for a History of Peruvian Social Anthropology, 1940-1980”, *Current Anthropology*, 24, N° 3 (1982): 343-360. Jason Pribilsky, “El desarrollo y el ‘problema indígena’ en los Andes durante la Guerra Fría”, en *50 años de Antropología aplicada en Perú: Vicos y otras experiencias* (Lima: IEP, 2010), 153-192. Marisol De la Cadena, “La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿de una antropología andinista a la interculturalidad?”, en *Saberes periféricos: ensayos sobre la antropología en América Latina*. (Lima: IEP, 2008), 107-152.

7 Mercedes Prieto, *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial 1895-1950* (Quito: FLACSO-Ecuador / Abya-Yala, 2004).

como lo muestro en otro trabajo, el indigenismo se nutrió de miradas interamericanas en las cuales intervienen pensadores y antropólogos mexicanos, norteamericanos, andinos y centroamericanos, entre otros⁸. Cada espacio nacional tuvo propuestas particulares sobre lo indígena. El indigenismo que pro-

pugnó el mestizaje se observa, por ejemplo, en Bolivia en el siglo XIX, en México a inicios del siglo XX y en Perú a mediados del siglo XX. La mirada de varios indigenistas en la época analizada por D'Amico reconoce valores en los modos de vida indígenas.

8 Mercedes Prieto, "Indigenismo: la red interamericana", en *Ecuador y México. Vínculo histórico e intercultural (1820-1970)*, ed. Juan Fernando Regalado (Quito: Museo de la Ciudad, 2010), 250-264.

Mercedes Prieto
Profesora, Facultad Latinoamericana de
Ciencias Sociales, Ecuador