

*Memoria colectiva, memorial oral y nombre propio. Una etnografía con fotografías de archivo de la Misión Salesiana de Méndez entre comunidades Shuar del Ecuador*

**Maria Fernanda Troya**

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES – FLACSO ECUADOR

---

ABSTRACT

---

Based on an ethnography amongst Shuar communities of Morona Santiago, using photographs and old postcards of the Salesian Mission of Méndez, we discuss the value of the experience that the viewing of this images allows. We analyse the memorial processes of ethnographic situation. We discuss the possibility of making a history of the Shuar people from these images and conclude that this type of ethnographic enables a certain degree of historic consciousness and contributes a processes of identity revalorization.

**Keywords:** photography, postcards, collective memory, Shuar, name.

A partir de una etnografía entre comunidades Shuar de Morona Santiago, usando fotografías y postales antiguas de la Misión Salesiana de Méndez, discutimos la validez de experiencias de visionado de este tipo de imágenes. Analizamos algunos casos y evaluamos los procesos memoriales que este tipo de situación etnográfica promueven. Discutimos la posibilidad de construir una historia del pueblo Shuar a partir de dichas imágenes. Concluimos que este tipo de etnografía posibilita un cierto grado de adquisición de conciencia histórica, y aporta en procesos de revalorización identitaria de los pueblos indígenas retratados.

**Palabras claves:** fotografía, postales, memoria colectiva, Shuar, nombre propio.

## Introducción

En los últimos años, el debate sobre el rol de la fotografía en las ciencias sociales ha girado en torno a su uso como metodología visual en el marco de procesos de investigación social participativa (Gauntlett y Holzwarth, 2006; Durlington, 2007; Flores, 2007; Pink, 2007; Drew y Guillemin, 2014). Por otra parte, dentro de las metodologías fotográficas utilizadas comúnmente en trabajos etnográficos, se ha vuelto común la foto-elicitación (Collier, 1967; Harper, 2002), que implica el uso de imágenes fotográficas durante el trabajo de campo para facilitar la interlocución (entrevistas). En el marco específico de investigaciones sociales que usan fotografías de archivo de naturaleza etnográfica<sup>1</sup>, el énfasis se ha dado en la posibilidad del 'retorno' (físico o simbólico) de dichas imágenes a los pueblos retratados (Binney y Chaplin, 1991; Bell, 2003; Lydon, 2010; Morton, 2015; Salvador-Amores, 2016). En el contexto ecuatoriano, por el contrario, la imagen de archivo ha sido mayoritariamente trabajada con respecto a la cada vez menos productiva categoría de patrimonio visual<sup>2</sup>. Partiendo de estas premisas, en el presente artículo discutimos sobre la necesidad de analizar lo que está en juego en un tipo de etnografía que incluye el visionado de fotografías de archivo, en el contexto de una investigación sobre archivos visuales de los pueblos amazónicos del Ecuador. Nos preguntamos sobre la necesidad de reconocimiento, valorización de identidad y adquisición de conciencia histórica de los descendientes de personas fotografiadas a inicios del siglo XX por etnógrafos y misioneros extranjeros. Sobre este tipo de archivos visuales también se ha escrito mucho (Wright, 1991; Edwards, 1994; Wolbert, 2000; Perrin, 2003; Fiore, 2005; Gardner y Philp, 2006; Hendriks, 2013; Lübcke, 2012; Florescu, 2014), sin embargo, existen pocos estudios que ligan el trabajo histórico con un trabajo etnográfico en torno a las imágenes que los componen.

El trabajo de Poignant y Poignant (1996), Lydon (2010), Bradley, Adgemis y Haralampou (2014), todos ellos sobre el contexto australiano, es ejemplar en este sentido, pues ha movilizado el debate sobre la necesidad de la repatriación de imágenes de archivos coloniales<sup>3</sup> a los pueblos indígenas. El uso

---

<sup>1</sup> Por fotografías de naturaleza etnográfica entendemos no solamente aquellas producidas por etnógrafos sino toda fotografía sobre pueblos indígenas realizada desde fines del siglo XIX, esto incluye por ejemplo imágenes realizadas por misioneros y funcionarios coloniales.

<sup>2</sup> Como lo prueba la reciente patrimonialización de un conjunto de fotografías sobre la Misión Salesiana de Méndez y Gualaquiza en el archivo de la UNESCO 'Memorias del mundo'.

<http://www.unesco.org/new/en/communication-and-information/memory-of-the-world/register/access-by-region-and-country/ec/>. Consultado el 19 de febrero 2019.

<sup>3</sup> Entendemos el 'archivo colonial' como aquel conformado por documentos relativos a regiones bajo colonización europea durante la época estudiada, pero también aquellos conformados por

de imágenes de archivo dentro del trabajo etnográfico ha sido, por otra parte, explorado por la escuela inglesa de Antropología Visual, y resalta sobretudo el trabajo de Morton (2012, 2015). El denominador común de estos estudios es el análisis histórico y crítico de los roles de la imagen fotográfica en la producción de conocimiento sobre los pueblos indígenas y a la vez la necesidad de una evaluación del rol que hoy en día las mismas imágenes puedan tener para los descendientes de las personas fotografiadas. En este sentido, este tipo de trabajos toma distancia del uso común de la foto-elicitación en la que la imagen fotográfica (de archivo, histórica o contemporánea) es usada como medio que facilita la interlocución. Nuestra discusión se enmarca entonces en esta primera tendencia, en la que, si bien la fotografía es utilizada en el marco de un trabajo etnográfico, ésta constituye en cierta medida el *objeto* mismo de la investigación, y no el *medio* a través del cual obtener información.

### La experiencia de ‘archivo abierto’

En 2013 condujimos varias experiencias que denominamos de ‘archivo abierto’ en las cuales invitamos a miembros de comunidades Shuar<sup>4</sup> de Macas, Gualaquiza y Bomboiza<sup>5</sup>, a mirar cientos de imágenes provenientes de archivos de etnógrafos (Rafael Karsten, Matthew Williams Stirling) y de la Fototeca del *Archivio Salesiano Centrale* (ASC) de Roma<sup>6</sup>. En ese momento nuestro interés

---

documentos recogidos o producidos por científicos, misioneros y otros agentes occidentales en territorios de naciones no occidentales (Poole, 1997; Saïd, 2005; Pratt, 2008).

<sup>4</sup> Los Shuar constituyen uno de los subgrupos de lo que se conoce como el conjunto *Jivaro*. Su lengua es el *shuar chicham*. Habitan la parte suroriental del país (provincias de Pastaza, Morona Santiago y Zamora Chinchipe).

<sup>5</sup> Macas es la capital provincial de Morona Santiago (región oriental -amazónica- ecuatoriana). Gualaquiza y Bomboiza son localidades ubicadas al sur de la provincia. Gualaquiza fue el lugar en donde se asentaron los Salesianos a su llegada a lo que era en aquel entonces el Vicariato de Méndez y Gualaquiza (1894).

<sup>6</sup> Las imágenes provenían de las siguientes colecciones: el Fondo Karsten de la Iconoteca del *National Board of Antiquities* de Finlandia (Helsinki); el Fondo Beatty de los Archivos Antropológicos Nacionales (*National Anthropological Archives*, NAA) de la *Smithsonian Institution* de los Estados Unidos (Washington D.C.); fotografías de la Misión Salesiana de Méndez y Gualaquiza de la Fototeca del Archivo Salesiano Central de Roma (*Archivio Salesiano Centrale*); y una colección personal de tarjetas postales originales publicadas por los Salesianos. Las dos primeras colecciones provienen de misiones etnográficas y se conservan en instituciones nacionales, fueron conformadas a partir de la documentación obtenida por Rafael Karsten, y por Donald C. Beatty y Matthew Williams Stirling (Beatty Latin American Expedition) directamente en territorio Shuar. Las fotografías de la Misión Salesiana de Méndez forman parte de las colecciones fotográficas reunidas en la Casa Central de la congregación en Roma, y conformadas a lo largo de décadas de presencia misionera en la región. Inicialmente esta documentación era enviada en forma de álbumes por los misioneros para informar a sus superiores sobre su acción

residía en analizar los valores que dichas imágenes podían vehicular para nuestros interlocutores en comparación con aquellos que las mismas tuvieron en el momento de su producción y a lo largo de su biografía social. Para esta investigación entrevistamos a una decena de hombres y mujeres Shuar de edades comprendidas entre los 25 y los 95 años aproximadamente (el cálculo de la edad de personas muy ancianas es complejo pues se suele tomar como referencia el momento de su cedulación, que en general podía ocurrir cuando la persona era ya adulta). El visionado de fotografías formaba parte de la metodología que habíamos diseñado dentro de una investigación interdisciplinaria sobre fotografía de misiones etnográficas y católicas en la Amazonia ecuatoriana durante las primeras décadas del siglo XX<sup>7</sup>. De ese estudio se desprendió que, siendo las fotografías estudiadas objetos materiales usados en contextos particulares (documentación antropológica, ilustraciones de artículos científicos, comunicación interna de congregaciones católicas, propaganda misionera), éstas han visto sus valores cambiar a lo largo de su historia, siendo posible incluso que una misma imagen funcione dentro de dos contextos diferentes, como lo fueron el contexto de la propaganda católica y el contexto científico de la etnología europea durante las primeras cuatro décadas del siglo XX (Troya, 2016). Con respecto al trabajo de campo, durante el mismo fueron surgiendo ciertas dudas metodológicas e inquietudes epistemológicas que forman la base de este artículo. Nos preguntamos en particular sobre los *procesos memoriales* que el *visionado* de las imágenes de los archivos citados produjo en nuestros interlocutores: sobre qué relación se estableció entre las imágenes vistas y su memoria individual y colectiva. Estas reflexiones se vieron atravesadas por varios temas que surgieron espontáneamente, uno de los cuales proponemos tratar en esta ocasión. Se trata del tema del *nombre propio*. Pretendemos así extender y profundizar un tema que tratamos coyunturalmente en otra ocasión (Troya, 2012), pero sobretudo pretendemos aportar a un debate metodológico sobre la práctica etnográfica con archivos visuales y lo que ésta implica.

Tal como en los casos estudiados por Bradley, Adgemis y Haralampou (2014), en su artículo de título muy evocativo “Why Can’t They Put Their Names?: Colonial Photography, Repatriation and Social Memory”<sup>8</sup>, durante este trabajo de campo surgió un sentimiento de frustración debido a la incapacidad de nombrar a las personas representadas en las fotografías de archivo usadas

---

en el territorio y luego también se las utilizó con fines de propaganda católica a partir de los años 1920. Con el mismo fin de propaganda a favor de las misiones, los Salesianos publicaron decenas de tarjetas postales sobre la Misión de Méndez (Troya, 2016).

<sup>7</sup> Como parte de nuestra investigación doctoral (Troya, 2016).

<sup>8</sup> “Por qué no pueden poner sus nombres?: Fotografía colonial, repatriación y memoria social” (trad. nuestra).

durante la etnografía. Los rostros están, no así los nombres que pudieran identificar a las personas. Sin embargo, como mostramos a continuación, la imposibilidad de reconocimiento, ligado a la falta de información sobre la identidad de las personas fotografiadas, abrió una serie de cuestionamientos que resultaron en una experiencia de todas maneras fructífera en cuanto permitió una mejor comprensión sobre lo que está realmente en juego en la experiencia propia de este tipo de trabajo etnográfico.

### El caso de Joaquín Bosco

Joaquín Bosco (JB) fue un hombre shuar cuyo nombre originalmente habría sido *Utitiaj*<sup>9</sup>, y que se hizo célebre en la memoria colectiva de la región de Gualaquiza porque acompañó al padre salesiano Francesco Mattana a Turín en 1907 (*Bollettino Salesiano*, 1907). Como es común en casos similares, en los que un miembro de una comunidad vive circunstancias excepcionales en su vida, este episodio marcó la memoria de la comunidad. Durante nuestro trabajo de campo el nombre de Joaquín Bosco surgió espontáneamente en varias ocasiones, en relación particular con dos fotografías que de él se han guardado.



*D. Francesco Mattana e Joaquín Bosco.*

<sup>9</sup> De acuerdo a informaciones de identidad de personas fotografiadas, se obtuvieron varias de nuevas informaciones de varios de nuestra parroquia rural del cantón Gualaquiza, ciudades amazónicas del país, las que han sido asignadas o c... intervención estatal y misionera.

po de precisiones sobre la... os fueron obtenidas al cruzar... antes de Bomboiza, o. Como en muchas... idades periféricas rurales, a... os de colonización interna, de

fig. 1. "Don Mattana e il jivaro Bosco che vennero a Torino nel 1907" ("Don Mattana y el jíbaro Bosco quienes vinieron a Turín en 1907"), reproducida de *Vicariato apostolico di Mendez e Gualaquiza, Tra I Jivaros dell'Ecuador* (Pià Società Salesiana, 1925, p. 70).

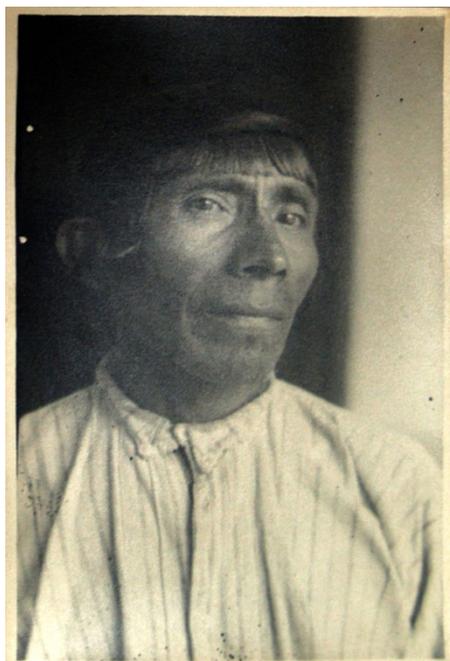


fig. 2. "Il jivaro Bosco cuando estaba en Cuenca", positivo sobre papel. Reproducida con autorización del Archivio Salesiano Centrale, Roma.

En la primera vemos al joven Joaquín de pie al lado del padre Mattana sentado. Esta foto data del tiempo en que viajaron a Italia (fig. 1). En la segunda encontramos a Bosco ya adulto, es un retrato cuya leyenda (anotada al verso de la foto) lee: "Joaquín Bosco cuando estaba en Cuenca" (fig. 2).

Como podemos constatar, JB es un hombre joven cuando acompaña a Mattana a Turín. El *Bolettino Salesiano*, principal órgano de comunicación de la congregación, publica una nota corta en la que informa a sus lectores sobre dicha visita (*Bollettino Salesiano*, 1907, p. 241). La nota va acompañada de la fotografía en cuestión. La misma imagen fue también publicada en el libro *Vicariato apostólico di Mendez e Gualaquiza. Tra I Jivaros dell'Ecuador*, que circuló con ocasión de la Exposición Misional Vaticana de 1925<sup>10</sup>. El punto que nos interesa tratar

---

<sup>10</sup> Exposición promovida por Pio XI como parte de su política en torno a las misiones. Fue organizada bajo el formato de las grandes exposiciones universales. La Sala de Etnología fue

aquí es el hecho de que en la memoria colectiva de la comunidad Shuar de Gualaquiza y Bomboiza, se trataría del primer Shuar que viajó a Europa, y lo que es más interesante, en la memoria colectiva Bosco habría tenido audiencia en el Vaticano con el Papa. Aunque ninguna de las fuentes históricas que consultamos menciona un viaje al Vaticano, menos aún una visita al Papa. Lo que sabemos es que viajó a Turín, en donde quedaba en ese entonces la Casa general de la *Pià Società Salesiana*, fundada en esa misma ciudad por Don Bosco (Botasso, 1982). Estos detalles no parecen tener importancia si tomamos en cuenta los relatos que escuchamos durante el trabajo de campo. Lo que Joaquín Bosco habría vivido no es solamente extraordinario sino digno de respeto, al decir de ciertos miembros de la comunidad Shuar de Bomboiza.

Para varias personas, *JB* fue el único Shuar que vestía de traje y camisa durante esa época. Le habrían vestido así para llevarlo a Italia. La mayoría de los adultos mayores que pudimos entrevistar habían oído hablar a sus padres y/o abuelos de Joaquín Bosco. Sin embargo, pocos conocían su historia en detalle. La mayoría recordaban solamente el viaje realizado con Mattana. *JB* se volvió desde entonces una persona cuya historia es memorable, más aún, su historia marca un momento específico en la memoria de la comunidad, ella ocupa un ‘lugar’ particular. Siguiendo a Ricœur (1985), en el caso de *JB*, el recuerdo de su historia personal sirve como un ‘marcador’ histórico que sin embargo no implica la capacidad de ‘datarlo’ con precisión, ni menos aún implica un conocimiento histórico preciso sobre la época en que vivió<sup>11</sup>, pues para la mayoría de nuestros interlocutores de menos de sesenta años, *JB* y su viaje quedaron atrás en el tiempo. De su vida la mayoría no tenía ningún otro conocimiento, pues aparte de ese evento, ella se fundía con el resto de las vidas de los miembros de la comunidad Shuar de la época. Fuera del ‘famoso’ viaje a Italia, la vida de Joaquín Bosco se desarrolló, como la de la mayoría de miembros de su comunidad, de manera anónima.

Volviendo a la fotografía, al decir de Galo Sarmiento, historiador, residente de Gualaquiza, la foto de Joaquín Bosco con Mattana sería una foto ‘clásica’ en el sentido de haber circulado y haber sido publicada varias veces. En contraste, en la segunda foto podríamos incluso dudar de la identidad de *JB* (Sarmiento, 2013). En la memoria del historiador, esta segunda foto no encuentra su ‘lugar’; la imagen de *JB* corresponde para él a la primera foto, es a ella a la que

---

encargada al Padre Wilhelm Schmidt, defensor de la teoría del monoteísmo primitivo (Zerbini, 2004a, 2004b; Cakpo, 2013).

<sup>11</sup> Para algunas personas, por ejemplo, Joaquín Bosco habría viajado acompañando al padre Conrado Dardé, misionero italiano que llegó solamente décadas después a la Misión.

su memoria visual<sup>12</sup> recurre al pensar en Joaquín Bosco. Esta reflexión sobre las imágenes *vistas con anterioridad* es importante pues a lo largo de nuestro trabajo de campo nos preguntamos sobre los procesos por medio de los cuales una persona puede ser reconocida en una fotografía. Pudimos constatar la dificultad general de la tarea del reconocimiento de personas cuya identidad no está consignada en el archivo, ni en los documentos y metadatos que los rodean. Tal y como en los casos estudiados por Bradley, Adgemis y Haralampou (2014, p. 55), la principal pregunta que surgió durante este trabajo de campo fue la del por qué de la ausencia de los nombres de las personas fotografiadas. Como es bien conocido, el hecho de no anotar la identidad de las personas fotografiadas no era excepcional en estos contextos, se trataba más bien de la regla, pues las imágenes producidas por los misioneros y aquellas producidas por antropólogos funcionaban bajo criterios de serialidad, intercambiabilidad y tipologías étnicas (Poole, 1997), en las cuales la identificación de las personas fotografiadas no era valorada.

### **La memoria por la imagen**

Por otra parte, la imposibilidad de reconocer a las personas fotografiadas se explica en parte también por la falta de referencias visuales a partir de las cuales poder identificar lo que se presenta en la imagen (Crary, 1994; Belting, 2004). Si Sarmiento afirmó que la foto de Bosco con Mattana es la foto 'clásica', es justamente porque pudo recordar la imagen, y no porque reconociera la persona en sí misma. El, en tanto historiador de la región, fue capaz en varias ocasiones de reconocer personas y lugares presentados en las imágenes, no así nuestros interlocutores indígenas, que habían tenido muy poca exposición a imágenes de archivo, por no decir nula exposición a las mismas (las imágenes con las que trabajamos reposan en su mayoría en archivos extranjeros, y no han sido expuestas ni han circulado en Ecuador, salvo pocas excepciones<sup>13</sup>). Para el resto de nuestros interlocutores la referencia a Bosco no está relacionada con imágenes icónicas vistas con anterioridad, sino con relatos orales escuchados en el seno de la familia y la comunidad. La mayoría no había visto nunca una foto de Joaquín Bosco.

Como afirmó hace ya tiempo Roland Barthes, es en este tipo de situaciones en que se puede comprobar que la experiencia fotográfica no

---

<sup>12</sup> Nos referimos a la *memoria visual* como la capacidad de reconocer lo que miramos a través de la percepción y la memoria (Belting, 2004).

<sup>13</sup> Algunas fotografías han sido expuestas en Quito, como parte de exposiciones curadas por la autora para el espacio Arte Actual de FLACSO-Ecuador: "De frente y de perfil" (2010), y "Ver para creer" (2017).

solamente puede ser frustrante, en cuanto al reconocimiento de una persona cercana (en su caso su propia madre), sino que además tiende a ser violenta (Barthes, 1980, p. 143) pues puede superponerse al recuerdo (poblado de otro tipo de imágenes no solamente visuales sino en gran medida imágenes provenientes de relatos orales: imágenes verbales, auditivas, olfativas, etc.). Como hemos analizado en otra ocasión (Troya, 2017), la relación existente entre la memoria y la experiencia fotográfica, en términos fenomenológicos, implica una complejidad y esta complejidad no suele ser tomada en cuenta en trabajos etnográficos. Barthes se sumerge en ella cuando analiza las imágenes de su madre recientemente fallecida. A pesar de saber que es ella quien está representada en la imagen, es decir, a pesar de tener esa *certeza*, la experiencia al mirar las fotos es para él frustrante, pues no la encuentra *tal cual ella misma* (Barthes, 1980, p. 160). Imaginemos ahora que toda esa carga afectiva que Barthes pone en la búsqueda de su madre (su *ser*, su *esencia*) en las imágenes de su madre (en sus fotografías), sea puesta en la mirada de nuestros interlocutores durante el trabajo de campo realizado. No se trata de una situación cualquiera de visionado de imágenes en un trabajo etnográfico. En este caso se trata de la *necesidad y voluntad* de reconocimiento de personas que, aunque no las hayamos podido conocer, están indefectiblemente ligadas a nuestras historias familiares. Con la salvedad de que no solamente no las reconocemos en tanto ellas, como Barthes, sino que no las podemos identificar.

Entonces, si esta ‘ciencia imposible del ser único’ de la que hablaba Barthes está completamente destinada al fracaso, inclusive cuando conocemos la identidad de la persona fotografiada, ella lo está más aún si no conocemos su identidad. En el caso de nuestro estudio, las fotografías demostraron a la vez esta vocación al ‘fracaso’ de la experiencia, pero también demostraron una capacidad de apertura hacia nuevas interpretaciones. La carga afectiva directa que implica este tipo de situación va a influir de modo definitivo, como veremos en los ejemplos siguientes, en la voluntad de los participantes. Las expectativas de nuestros interlocutores fueron decisivas en cuanto movilizaron su interés en la búsqueda de sentidos de las imágenes que pudimos mirar juntos. En más de una ocasión la motivación principal para participar en la experiencia era la posibilidad de encontrar a alguien conocido en las fotos:

KS<sup>14</sup>: ... No encuentro del abuelito oye!, por ahí ha de estar... (...)

MFT<sup>15</sup>: pero y él, a ver, entonces,... qué edad tuvo... tendría ahora?

KS: él... noventa y sí,... noventa y algo ...

<sup>14</sup> KS es un hombre Shuar, originario de Bomboiza, de alrededor de 30 años. En el momento de nuestra entrevista residía en Macas por cuestiones laborales.

<sup>15</sup> MFT son las iniciales de la autora.

MFT: noventa y más, ...claro, a ver... digamos... y cuándo murió?

KS: 2009... si, 2009... mi abuelita murió en el 2000...

MFT: o sea nació por ahí por 1920, por ahí... Ah, sí podría estar..., de niño, en alguna de estas fotos... Pero es difícil reconocerle al abuelo de uno, de niño...

KS: claro!... Lo que pasa es que... mi abuelo (inaudible) 25 años pasó ciego... Al prender dinamita para pescar, le reventó y entonces ahí se... Entonces yo no conocí a mi abuelo así eh... con la vista, pero sí he visto fotos... sí tengo fotos de él cuando ha sido joven...

En este diálogo vemos claramente cómo funciona una memoria *por* la imagen. KS quiere encontrar una foto de su abuelo, no la encuentra, pero está convencido de que existe. Cuando le preguntamos por las fechas y le decimos que, incluso si tal foto existe y figura entre las que le mostramos, tal vez es difícil que pueda reconocer a su abuelo cuando niño, esto recuerda a KS el episodio en que su abuelo perdió la vista en un accidente. KS conserva en su memoria la imagen de su abuelo después del accidente, y nos dice poseer fotos de su abuelo antes del accidente, queriendo así significar que sí podría reconocerlo, a pesar de que el accidente haya cambiado su apariencia. En este ejemplo vemos una vez más la complejidad de la experiencia fotográfica a la que nos vimos sometidos tanto mis interlocutores como yo misma, y que implica un juego entre *imágenes vistas* e *imágenes recordadas* – en este caso un juego entre la imagen *potencial* del abuelo de KS entre las imágenes de archivo, y las imágenes fotográficas (por lo tanto *materiales* y concretas) de su abuelo cuando joven, además de la imagen *mental* (una *imagen-recuerdo* en términos bergsonianos) que KS guarda de su abuelo después del accidente.

Frente a este ejemplo podemos oponer otro. En otra ocasión similar, mirando las mismas imágenes con una de nuestras interlocutoras, una mujer Shuar de Gualaquiza, RS, ella nos manifestó el deseo de encontrar una foto de su madre. Gracias a un trabajo de cruce fuentes textuales y visuales, pudimos encontrar fotos de su familia materna. Le mostramos entonces una de ellas y le



dijimos que probablemente en la imagen (*fig 3*), entre las personas adultas, se encuentre su abuela. *RS* mira largamente la imagen y luego dice: “Pero no puedo reconocerla! Será ésta?, o ésta?”.

*fig. 3.* “Capanna e famiglia kivara” (“Cabaña y familia jíbara”), tarjeta postal Misión Salesiana de Méndez y Gualaquiza, serie I, n° 5, colección de la autora.

El problema se plantea aquí de modo opuesto: *RS* no puede reconocer la persona en la imagen, y se siente desposeída ante la misma. No puede reconocer a su abuela pues simplemente no la conoció. *RS* no había visto además nunca una foto de su abuela, no tenía ninguna referencia visual a partir de la cual poderla reconocer.

La foto en cuestión muestra un grupo frente a una casa Shuar tradicional. El grupo está conformado por tres mujeres, un hombre y varios niños. Según la leyenda se trata de un grupo familiar. A lo largo de nuestra investigación encontramos varias versiones de la misma imagen (en este caso una tarjeta postal de las Misiones Salesianas, serie italiana I<sup>16</sup>). A través de un trabajo de cruce de fuentes, encontramos que el hombre retratado y su familia habrían sido cercanos a la Misión de Gualaquiza a inicios del siglo XX y, de hecho, fueron fotografiados en varias ocasiones por los misioneros durante el primer período de la Misión. En diversas imágenes se le identifica como el ‘Jivaro Timasa’ (Gregorio), apellido que correspondería en lengua *shuar chicham* a Timiaz. *RS* pertenece a esta familia por su lado materno, pero no logra reconocer a ninguna de las personas, a pesar de conocer a ciencia cierta que se trata de sus antecesores. Junto con *RS*, al momento de descubrir esta imagen, estaba un hombre, un *uwishin*<sup>17</sup> muy conocido en la región, de unos sesenta años, *JT*.

Aunque él tampoco pudo reconocer las personas retratadas en la fotografía, tuvo la ventaja de conocer más referencias a partir de las cuales interpretar la imagen. Habiéndose interesado a la historia de la comunidad Shuar de Gualaquiza y sus alrededores, *JT* conocía muchas de las familias y sus historias, además es un militante activo por el reconocimiento de la identidad y derechos de su pueblo<sup>18</sup>. Esto le permitió, en este caso puntual, proponer algunos

<sup>16</sup> Los Salesianos publicaron varias series de tarjetas postales sobre la Misión de Méndez y Gualaquiza entre 1920 y 1930, cada una de un promedio de diez números, y en varios idiomas (italiano, español, francés, y búlgaro). La mayoría fueron impresas en Italia y Francia. Circularon por varios países de Europa.

<sup>17</sup> *Uwishin* es el término que designa, en *shuar chicham*, a un sabio curandero, médico y guía espiritual Shuar.

<sup>18</sup> Como es el caso para muchas comunidades indígenas actuales, debido en parte a políticas globales sobre identidades étnicas (ejemplificadas por el Convenio 169 de la OIT), y por otra parte en lazo con las luchas de los movimientos indígenas en América Latina, los Shuar se han visto en

nombres que posiblemente correspondían a las personas retratadas. Su presencia fue muy útil para RS pues le ayudó a encontrar puntos de anclaje para relacionarse con una imagen que, de otro modo, habría quedado ‘silenciada’ ante sus ojos, a pesar de que pertenece a la historia de su familia. En este caso encontramos el componente social de la memoria, tal como lo evoca Maurice Halbwachs (1997).

En este sentido, el trabajo versó sobre la experiencia memorial que implica el visionado de imágenes de archivo, y que incluye un ir y venir entre la memoria visual y el relato oral. Este último está presente tanto en forma de imágenes verbales a partir de las cuales nuestros interlocutores podían relacionarse con la imagen física que tenían frente a sí (recuerdos de relatos familiares), como en la forma en que los intercambios surgieron durante el trabajo de campo mismo (interlocución durante las entrevistas). Como es evidente, las opiniones y comentarios de nuestros interlocutores nos fueron comunicadas verbalmente, de modo que se produjo una inter-mediación de palabra a imagen y de vuelta a la palabra. La imagen *encarnada* en el cuerpo, como *medio* en el que ella *sucede* en última instancia, como afirma Hans Belting (2004, p. 8), fue comparada a imágenes físicas (las fotografías) para luego poder compartir impresiones sobre dicho proceso (además de implicar una postura y *agencia* en situación) que tomó la forma de intercambio oral durante la etnografía. En cualquier caso, la fotografía funcionó como detonante de relatos que a su vez permitieron un posicionamiento actual de nuestros interlocutores con respecto de los relatos de sus antecesores.

### Cuestión de nombres propios

Durante el trabajo etnográfico que llevamos a cabo surgieron, como dijimos antes, algunos temas de manera ‘espontánea’ (sin que los hayamos convocado directamente). Citaremos aquí algunos de ellos que tocan particularmente el tema de la identificación y de la identidad de las personas fotografiadas. Al mirar ciertas imágenes, nuestros interlocutores Shuar comentaron sobre la vestimenta y ornamentos, en particular sobre el *itip*<sup>19</sup> que era distintivo de acuerdo a las regiones y que solía ser tejido por los hombres. JT, el *uwishin* que mencionamos anteriormente, exclamó a propósito de Gregorio

---

la necesidad de plantear su excepcionalidad como pueblo a través de proyectos de revalorización identitaria. Es el origen del interés que algunos interlocutores de esta investigación, como en este caso JT, han tenido por la memoria e historia reciente de su pueblo.

<sup>19</sup> *Itip*’ es el nombre en *shuar chicham* de la prenda de vestir que llevaban los hombres Shuar. Es una especie de falda que solía ser tejida por los hombres, quienes se encargaban también de tejer las prendas usadas por las mujeres (*tarach*’).

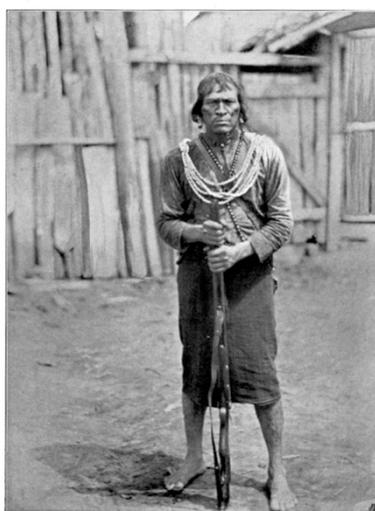
Timaza: "... es tu abuelo... nuestro abuelo... estaba... es él, ... está tejiendo, mira! Teje su *itip'*, ... ahí está!"

En este caso asistimos justamente a un ejemplo de empoderamiento por medio de la palabra, gracias a la imagen, que permitió a nuestros interlocutores constatar la existencia no solo de las personas retratadas, sino de ciertos rasgos que forman parte de su identidad colectiva. De modo similar, el visionado de imágenes de Gualaquiza y sus alrededores desencadenó intercambios sobre las familias Shuar que vivían en dicha región antes de la misión. Esta se instala en 1894 en los locales abandonados años antes por los Jesuitas, cuando la ciudad no era más que un grupo de casas dispersas (Botasso, 1993).



fig. 4. "Gregorio Timaza (jibaro)" - tarjeta postal Misión Salesiana de Méndez y Gualaquiza, serie II, n° 22, colección de la autora.

Las tierras aledañas habrían pertenecido a la familia del Capo Ramon Jua<sup>20</sup>. Ramón Jua habría sido bisabuelo de *JT* así como de muchos Shuar provenientes de esta región. El y su familia fueron retratados por el naturalista turinés Enrico Festa, quien visitó la región en 1895 y pasó varios meses recolectando especies animales y vegetales, con la ayuda de los misioneros. Años después, de retorno en Italia, publicó un libro que puede ser pensado como perteneciente al género de relato de viajes (Festa, 1909). En él publicó además unas cuantas fotografías que había tomado durante su estadía. Aquí reproducimos una en la que encontramos al Capo Ramón Fua (sic) y su familia: (figs. 5 y 6).



Il capo Ramón Fua.

fig. 5 . “Il capo Ramon Fua”, Gualaquiza, 1896. Reproducida de *Nel Darien e Nell Ecuador, Diario di viaggio di un naturalista* (Festa, 1909).



EQUATORE — Missioni Salesiane — La famiglia di Ramón Fuá.

<sup>20</sup> El uso de la palabra autoridades indígenas comunes durante la época colonial, transformado en su uso por los misioneros italianos para aludir en este caso a los jefes de cada grupo familiar Shuar.

fig. 6 . La famiglia di Ramon Fua" ("La familia de Ramón Fua"), reproducida de *Bollettino Salesiano*, Año XXXIV, n° 1, p. 7.

Según otras versiones recogidas en entrevistas, el dueño de las tierras en las que ahora se asienta la ciudad de Gualaquiza habría sido *Tseremp* (también llamado *Serembo* o *Tsirimp*, de acuerdo a las fuentes). En realidad, parecería que, durante las décadas previas a la instalación de la misión, habrían ocurrido disputas entre diversos grupos Shuar por ese territorio. Disputas que opusieron fundamentalmente dos grupos familiares: el del Capo Ramón Jua, y el de otro Capo, padre de *Wissum*, abuelo de los hermanos *Juan* y *Antich*<sup>21</sup>. Como vemos, la memoria colectiva de los habitantes Shuar de Gualaquiza y Bomboiza está poblada de nombres propios. Vemos así que el visionado de las imágenes pone en movimiento la memoria, un cierto tipo de memoria que podríamos denominar 'memoria indirecta por la imagen'. De la mayoría de nuestros intercambios con personas Shuar de la región se desprendió que la memoria colectiva está sobretodo poblada de nombres propios relativos a los 'capos' o jefes guerreros. De igual manera, algunos de nuestros interlocutores expresaron su admiración por la valentía de sus antecesores, y cierta nostalgia por el tiempo en que los 'antiguos' eran más valientes. Sabemos que la valentía y coraje de los guerreros Shuar forma parte no solo de los relatos familiares sino de la literatura antropológica (Descola, 1993; Descola, 2006; Taylor, 1994). Este aspecto es evidentemente valorizado de maneras diversas en función del contexto. En el caso que nos ocupa, para los descendientes de los grandes guerreros del pasado, la memoria sobre éstos no es simple de evocar. Esto se confirmó cuando uno de nuestros interlocutores evocó las guerras y la práctica de las *tsantsas*<sup>22</sup> con admiración, pero también emitiendo un juicio moral al respecto. De nuestra experiencia, ningún Shuar dirá actualmente que está orgulloso de esta práctica, sin embargo, se guarda su memoria como un rasgo importante de su pueblo. El recuerdo de las guerras entre grupos Shuar está ligado a una nostalgia de un pasado glorioso. Sin embargo, aquello que conduce a un orgullo de ser Shuar, también es algo que se asume como pasado sin retorno posible.

Encontramos a una persona, *PP*<sup>23</sup>, quien habría participado en una de estas guerras entre grupos Shuar, cuando niño. El no quiso evocar este tema directamente, y tampoco pudo identificar a ninguno de los guerreros

<sup>21</sup> *Juan* y *Antich* habrían sido dos hermanos, ancestros comunes de muchas de las familias que residen actualmente en Bomboiza.

<sup>22</sup> Las *tsantsas* o cabezas reducidas formaban parte de las prácticas rituales de los Shuar ligadas a la guerra entre facciones. Al respecto ver Descola, 1993.

<sup>23</sup> *PP* es un hombre de unos setenta años, en el momento de nuestra entrevista vivía en Bomboiza. Creció lejos de su familia, justamente debido a los conflictos entre facciones. Su familia tiene un lazo de parentesco con Joaquín Bosco.

fotografiados. En el caso de fotografías de la Misión Salesiana, los guerreros aparecen en retratos, solos o en grupos pequeños, y les reconocemos por su vestimenta, tocados y *tentém*<sup>24</sup>. Además de sus nombres propios, pudimos recoger algunos relatos en los que se daba cuenta de guerras entre dos facciones y en los que nuestros interlocutores tomaban aún partido por una u otra de ellas. Durante esta experiencia recogimos relatos personales de quienes pueden atestiguar situaciones vividas por sus padres y abuelos. En general, nuestros interlocutores mayores de cincuenta años hablaban de la generación de sus abuelos como de la *última generación de los guerreros*. Estos atrajeron tanto la atención de los productores de las fotografías estudiadas (etnógrafos y misioneros) que nos quedan muchas imágenes (la mayoría sin identificarlos). En ellas las leyendas suelen simplemente indicar 'guerrero jívaro'. En otras fuentes escritas, sobretodo de las primeras dos décadas del siglo XX y sobretodo en el caso de los misioneros, encontramos varios relatos que involucran la actividad de esta 'generación de los guerreros' y consignan sus nombres propios<sup>25</sup>, de modo que podríamos considerar una historia de dicha generación como viable. La memoria en torno a los guerreros está aún viva, mientras que en otros aspectos ella se funde cada vez más con un pasado lejano. En el caso de las imágenes, la mayoría de las que conforman los archivos estudiados presentan rostros anónimos.

---

<sup>24</sup> Se trata de coronas con armadura en la que se atan plumas de tucán u otros pájaros.

<sup>25</sup> Por ejemplo varios artículos del *Bollettino Salesiano*.



fig.7. "Guerrier Kivaro" (Guerrero jíbaro), ca. 1925. Tarjeta postal Misiones Salesianas, n. 3 (serie francesa), colección de la autora.

fig. 8. "Jibaro Dayapa de atléticas formas, altivo y belicoso", ca. 1925. Tarjeta postal Misiones Salesianas de Méndez y Gualaquiza (Serie IV), colección de la autora.

### 'Marcas' en la historia

Las fotografías de Joaquín Bosco nos permiten pensar el paso entre lo privado y lo público, pero también, como veremos, entre la memoria colectiva y la historia. La mayoría de nuestros interlocutores habían oído hablar de él, pero los relatos se limitaban a su viaje a Europa. Más allá de aquello, su vida se habría desarrollado sin eventos *memorables*. Pudimos, sin embargo, contrastar estas historias 'generales' sobre *JB* con historias personales de miembros de la familia de quien fuera su esposa, *MN*<sup>26</sup>. Los relatos que nos fueron comunicados por sus hijos dan cuenta de que ella habría sido 'regalada' a *JB* cuando era aún una niña. Estos relatos marcan el punto en el que la memoria colectiva de la comunidad colisiona con la memoria personal del testigo, quien puede contar la historia de

<sup>26</sup> Mujer muy anciana, de quién nadie pudo decirnos su edad precisa. Es el caso de muchas personas longevas a quienes se les suele calcular la edad a partir del momento en que fueron cedulados (cuando niños o jóvenes). *MN* no tuvo descendencia con *JB*.

primera mano si así lo decide. Uno de los hijos de *MN* nos hizo este relato a partir de lo que su madre le contó. Ella era una mujer muy anciana, y no quiso hablarnos al respecto. Lo único que nos dijo es que había sido obligada por su madre a casarse con *JB* contra su voluntad cuando era muy joven. Cuando le mostramos las fotos de *JB*, *MN* reconoció a quien había sido su marido en la foto tomada en Cuenca (*fig. 2*). En este caso, el reconocimiento se hizo de imagen a persona – la imagen remite a una semejanza visual con la *imagen-recuerdo* de la persona misma –, y no *de imagen a imagen* – icónicas ambas – como en el caso de Sarmiento, mencionado anteriormente. Sin embargo, incluso habiendo reconocido e identificado la persona retratada en la imagen, aquello no implicó un intercambio de información sobre la misma, pues *MN* escogió no hablar más de aquello. Sus hijos, quienes no pudieron reconocer a *JB* en la imagen, nos compartieron bastante más información sobre su historia. Para ellos, la memoria familiar está poblada por el recuerdo de *JB*, hombre que vivió un evento excepcional en su vida, y cuyos relatos pasaron de generación en generación en el seno de la familia de *MN*. Sus hijos funcionaron como ‘mediadores’ entre sus relatos y nosotros como investigadores.

El hecho de conocer la identidad de la persona fotografiada, y más aún, de haber oído hablar de ella en el seno de la familia o de la comunidad, marcó también otros diálogos que pudimos tener. El saber que se trataba efectivamente de *JB*, hizo surgir expresiones de asombro y relatos varios, por ejemplo, una persona nos contó que cuando murió *JB* le habrían enterrado con una medalla de oro regalada por el mismísimo Papa. Se dice también de él que se habría ‘rejuvenecido’ a su retorno de Italia, a pesar de haber servido justamente como ejemplo de un ‘proceso de civilización bien logrado’. Los descendientes de *JB*, por su parte, hablan de un hombre bueno, humilde y sobretodo pacífico, cosa que le distinguió de entre los demás jóvenes Shuar en su momento, y razón por la cual los misioneros le habrían dedicado atención particular. En realidad, la cercanía con los misioneros se dio por ser *JB* uno de los tres primeros niños que fueron educados bajo la modalidad de internado con los padres en Gualaquiza<sup>27</sup> (Allioni, 1993, pp. 38-39). Gracias a sus descendientes pudimos realizar un boceto de árbol de parentesco, ante el cual nuestros interlocutores se hicieron la pregunta: “¿qué seríamos nosotros para él ahora? ¿Los tataranietos?”. Mientras que otros respondieron: “Uuuy, mucho más que eso!”.

Gracias a este caso pudimos reflexionar sobre *cómo trabaja* la memoria colectiva. Algunos miembros de la comunidad, como en el caso citado, no dudan en situar su propio grupo familiar en relación con *JB*, lo que permite pensar en la

---

<sup>27</sup> Según Juan Botasso (1993, p. 309), Joaquín Bosco, José María Rúa, et ‘Kaitipi’ fueron los únicos niños internos en la Misión de Gualaquiza hacia 1903.

cuestión *cronológica* que fue difícil de aprehender para todos nuestros interlocutores. En este contexto, el hecho de mirar las fotos de JB permitió a muchos de ellos ubicar quién de su familia fue su contemporáneo y por lo tanto ubicarse en el *tiempo histórico* de modo aproximativo. Bosco les permitió no solamente poner un ‘rostro’ al recuerdo de una persona de quien habían oído hablar a sus padres y abuelos, sino también pasar del campo de la memoria colectiva a aquel del *pasado efectivo*, como dice Ricœur (1985).

En todo caso, el visionado de fotografías de archivo funcionó como desencadenante de relatos provenientes de la memoria oral, poniendo en movimiento sus engranajes, y ultimadamente permitió un posicionamiento actual en cuanto a la veracidad de lo que los padres y abuelos de nuestros interlocutores les habían podido transmitir verbalmente. Las fotografías funcionaron, en este contexto, como ‘pruebas’ de los relatos de los abuelos, autorizando así estos relatos. De este modo, no fue la persona Joaquín Bosco en sí mismo la que nutre la memoria común, sino el hecho de que realizó un viaje memorable, viaje que funciona como una ‘marca’ temporal, que puede ser enunciada como tal y a la que nuestros interlocutores pueden referirse para dar cuenta de otros eventos contemporáneos a ella. Esta ‘marca’ señala también la frontera entre la memoria individual en el punto en que está por fundirse en la memoria colectiva puesto que hoy en día hay contadas personas que conocieron directamente a JB. El relato de los antecesores se funde poco a poco en el relato común y anónimo de la historia.

### **El tiempo de los antecesores, un tiempo *histórico***

Según Paul Ricœur, la historia es el espacio en el que la memoria de los antecesores (es decir, de las personas cuyo nombre e identidad nos son conocidos) se vuelve el relato de los anónimos (relacionándose con un ‘nosotros’ más o menos incierto) (Ricœur, 1985, p. 208-209). Entre la memoria como tiempo privado, y el tiempo histórico como tiempo público, dice Ricœur, existe una suerte de recubrimiento parcial que hace existir un tiempo *intermedio*. El mejor ejemplo de esto, continúa el autor, es el relato de los antecesores (‘mi padre o mi abuelo me contó que en su juventud...’). Según Ricœur este tiempo transgrede las fronteras entre el pasado histórico y la memoria individual. Y en el medio pueden existir una serie de *grados* que pueden ir desde la intimidad más cercana al anonimato más alejado (*ibidem*). Esta es exactamente la situación que describe el marco en el que se dio nuestro trabajo etnográfico. Nuestros interlocutores, como vimos en el ejemplo de Joaquín Bosco, no habían vivido directamente los hechos ni conocido directamente (salvo casos excepcionales) a las personas representadas en las fotografías de archivo. Sin embargo, éstas funcionaron en la

mayoría de los casos como detonadores de relatos provenientes de la memoria oral familiar, relatos de sus antecesores. Estos relatos les permitían, en muchos casos, situar y datar aunque sea de modo aproximativo los eventos referidos en las imágenes.

Esto puede conducirnos a pensar que el visionado de fotografías de archivo, inclusive cuando no se pueda reconocer ni nombrar a las personas retratadas, en este tipo de trabajo etnográfico en particular, puede producir un cierto grado de toma de consciencia histórica (Ricœur, 1985). Esto se debe menos a la identificación real de las personas y eventos ‘memorables’ que a la posibilidad de remover recuerdos y poner en movimiento relatos orales de los antecesores. Dichos relatos habitan todavía la frontera ambigua definida por Ricœur, entre la experiencia vivida (memoria) y el anonimato completo (pasado histórico) (Ricœur, 1985, p. 198). Esto ilustra perfectamente el tipo de situación que se nos presentó durante el trabajo etnográfico, en el que pudimos escuchar a menudo, mientras mirábamos juntos nuestros interlocutores y nosotros alguna fotografía, frases del tipo: ‘Mi abuelo me contó sobre esto...’. El relato que surgía de este tipo de situación pertenece a la vez a la esfera de lo privado, la experiencia vivida por una persona cercana a quien habla, pero de quien no ha sido contemporáneo: se trata de un tiempo de antes de nuestro nacimiento, un ‘tiempo de los muertos’, pero de los muertos que podemos identificar, que podemos *nombrar* (al menos en términos de parentesco).

Durante toda esta experiencia el tema del *nombre propio* se reveló por demás problemática. Debemos tomar en cuenta que, a inicios del siglo XX, para los pueblos indígenas que habitaban las regiones orientales del país, el nombre y la identidad no estaban en lo más mínimo ligadas a la norma dictada por el registro civil, que se impondría poco a poco durante las primeras décadas. En este contexto es importante tomar en cuenta el rol cumplido por las misiones religiosas que, a través de la inscripción de nacimientos, fueron imponiendo una nueva política del nombrar que implicó por lo menos dos cosas. Primero, se impusieron nombres de pila cristianos por sobre los nombres usados en cada una de las comunidades y en su lengua materna. Segundo, se impuso la norma que establece el uso generalizado de nombres y apellidos. Ambas cosas contradecían las formas tradicionales de nombrar e identificar a las personas en las comunidades indígenas. En el caso Shuar, no existían apellidos y los nombres propios correspondían a una lógica de parentesco y tradición (Taylor, 1994b; Descola, 2006). En muchos casos se utilizaban, como hasta hoy en día, apodos relativos a animales o plantas, o a alguna característica física de la persona. El rol de las misiones en esta nueva política de identificación es importante. A menudo el nombre de un padre fue utilizado como apellido para los hijos, a quienes se les dio nombres de pila cristianos. Como pudimos constatar en este trabajo, esto

conlleva consecuencias hasta la actualidad, pues en algunos casos es difícil reconocer los parentescos de familiares incluso cercanos pues llevan patronímicos distintos.

### Entre el reconocimiento y el anonimato

La conclusión parcial a la que podemos llegar a través de estas y otras reflexiones levantadas durante esta etnografía, es que en el proceso de reconocimiento de personas en la imagen fotográfica de archivo, interviene en primer lugar la memoria icónica de la persona que observa la foto. Si en este proceso la imagen llama al recuerdo de otra imagen icónica vista con anterioridad, el reconocimiento se facilitará. Barthes llega a la conclusión de que como el reconocimiento de la persona *en tanto ella misma* no es posible, éste se da de modo *diferencial*, y opera *de imagen a imagen* y no *de imagen a la persona* (Barthes, 1980, p. 103). Es lo que vimos ocurría con las fotos de Joaquín Bosco en la experiencia de Galo Sarmiento. La memoria visual busca reconocer lo *antes visto en imagen*, es decir requiere de referencias visuales semejantes a la imagen física que estamos visionando, para luego afirmar, comparativamente, la identidad de lo que vemos.

En caso contrario, la imagen desencadena de todos modos procesos memoriales en este caso relacionados con la memoria oral. Según Ricœur, entre el campo de la memoria y el de la historia se puede construir un puente, gracias al *relato*. La cadena de memorias de nuestros antepasados funciona así como la retención de retenciones husserliana, pero a la escala de la memoria común (Ricœur, 1985, pp. 208-209). Siguiendo a Alfred Schutz, Ricœur afirma que la sucesión de generaciones (el tiempo de nuestros predecesores, el de nuestros contemporáneos y el de nuestros sucesores) permite pensar en una mediación entre el 'tiempo del alma' (fenomenológico) y el 'tiempo del mundo' (cosmológico, físico) (*ivi*, p. 198). La sucesión de generaciones permite así conectar el tiempo histórico (el pasado *efectivo* según Ricœur) con el tiempo de la experiencia (fenomenológico) individual. Lo que estaría en juego en el paso entre el relato de los antepasados y el relato histórico sería el paso al *anonimato* de las mediaciones, en particular la mediación propia al *documento* y al *monumento*, que son dos formas *mudas* de mediación, con el peligro de hacer del pasado una *memoria agrandada* sin lograr una verdadera conciencia histórica (*ivi*, pp. 208-9). En el caso que nos ocupa, la sucesión de generaciones nos permitió aprehender de mejor manera lo que nuestro trabajo etnográfico implicó. Teniendo en cuenta las particularidades propias del tipo de experiencia y situación etnográficas en el que se realizó, pudimos concluir que el valor absoluto no existe nunca, las imágenes que forman nuestro objeto de estudio actuaron como gatillos que

desencadenaron relatos y posicionamientos *actuales* con respecto al pasado y funcionaron como expresiones resultantes de la *agencia* de nuestros interlocutores. Tomamos así partido por no considerar este tipo de imágenes fotográficas solamente como documentos para la historia, ni como objetos patrimoniales, puesto que en ambos casos no tomamos en cuenta la experiencia que las mismas permiten y provocan en la actualidad. Cuando Ricœur percibe el documento y el monumento como mediaciones ‘mudas’, significa que son sospechosas de cierto modo, pues disimulan, como todo documento, su naturaleza ideológica. El exponerlas a un trabajo etnográfico experimental a través de una experiencia de ‘archivo abierto’, permite cuestionarse sobre su valor en tanto documentos históricos, a favor de su valor en cuanto *puentes* entre la memoria y la conciencia histórica.

Para finalizar queremos retomar el tema del anonimato en las prácticas etnográficas actuales. Este ha sido tratado en general en relación a las normas deontológicas de las prácticas etnográficas en campos sensibles, por ejemplo por Béliard y Eideliman (2008), quienes discuten la validez de la práctica del anonimato generalizada y abogan por soluciones caso por caso. Ligado a este tema está por supuesto el de la confidencialidad de los datos, tema particularmente complejo. En las prácticas etnográficas contemporáneas que utilizan medios visuales, tenemos también que la generalización del anonimato puede ser cuestionada por ciertos autores. Por ejemplo, Louisa Allen (2015) discute las formas de foto-anonimización utilizadas comúnmente en investigaciones sociológicas (manipulaciones en la imagen para que los rostros de las personas no sean reconocibles o simplemente no aparezcan), en su caso una investigación con colegas sobre educación sexual. Según Allen, para algunos de sus interlocutores, la obligación deontológica al anonimato fue vista como una restricción a su libre decisión, e iría por ejemplo contra la postura de movimientos GLBTI+ que abogan por la importancia de poder proclamar abiertamente visibilidad mediante la identificación explícita de su pertenencia a dicho grupo. La foto-anonimización restringe, en este caso, esta política de identificación, ligada a una política del *nombrar* (Allen, 2015, p. 303). En el caso que nos ocupa, podríamos hablar también de una política del nombrar, en este caso relacionada con la ausencia de nombres propios en la historia visual de los pueblos indígenas del oriente ecuatoriano. Si bien es cierto que cada vez se suman más y más imágenes al archivo patrimonial de estos pueblos, la mayoría de ellas nos muestran a personas anónimas, no por su propia voluntad, ni por normas deontológicas de la práctica etnográfica, que en ese entonces no se concebían, sino simple y llanamente por que no importaba anotar el nombre de quienes eran representados en dicho tipo de fotografías. Este tipo de anonimato se reveló muy frustrante durante el trabajo de campo realizado.

Como vimos, la ausencia de nombres propios es problemática cuando se trata de identificar y reconocer a las personas fotografiadas en imágenes de naturaleza etnográfica, como en cualquier imagen de archivo. Lo que la imagen implica no es simplemente una ilustración de un tipo de práctica (fotografía misionera para propaganda, fotografía etnográfica como ‘prueba’ científica) sino que en ella se presentan personas cuyas identidades particulares el sistema de conocimiento occidental (a través de sus prácticas naturalistas, etnográficas, sociológicas, etc.) se ha empeñado en ocultar (Pratt, 2008). Como lo confirma el estudio de Salvador-Amores (2015) en la región de Kalinga en las Filipinas, la fotografía de archivo a menudo es conocida por los descendientes de las personas fotografiadas solamente gracias a trabajos etnográficos. Incluso imágenes que pueden haber circulado bajo varias formas o que han sido reapropiadas contemporáneamente en objetos de arte y mercancía, en muchos casos no son conocidas sino de un grupo reducido de personas de la misma comunidad como es el caso de una fotografía de uno de los sabios ancianos de la comunidad Kalinga, Wanawan (fallecido a mediados de la década de los 80s), estudiado por Salvador-Amores. Las fotografías de Wanawan habrían sido reproducidas tanto en trabajos académicos, como en objetos y mercancías, pero en la mayoría de las veces la identidad de la persona retratada no fue consignada (Salvador-Amores, 2015, p. 62). En otro caso, Bradley, Adgemis y Haralampou (2014) analizan fotografías de archivo que representan a Jack Wajamara, un hacedor de lluvia Yanyuwa (norte de Australia). Los autores especulan sobre las razones que habrían conducido a los etnólogos británicos Spencer y Gillen a fotografiar a este hombre en particular en varias ocasiones (entre 1901 y 1902). Los autores concluyen que Wajamara habría sido “suficientemente conocido para formar parte de una publicación que trataba de *otorgar significados a los cuerpos y paisajes de pueblos indígenas*. No usaba ropa occidental (al menos en las fotografías), y se presume que no hablaba inglés. Formaba parte de los ‘negros’ anónimos (niggers), no de los ‘chicos’ identificables (boys), empleados como intérpretes y guías” (Bradley, Adgemis y Haralampou, 2014, p. 69. trad. nuestra). Al decir de los autores, lo que condujo a los etnógrafos británicos coloniales a estudiar y fotografiar a Wajamara habría sido el hecho de poder representarlo como un ‘especimen anónimo’ (*ibidem*). Estas afirmaciones resuenan en las de otros tantos investigadores que han podido concluir sobre el carácter colonial de los archivos visuales etnográficos. En este contexto, nos preguntamos justamente si no será el momento de trabajar sobre la verdadera potencialidad de este tipo de documentos, usarlos en tanto fuentes historiográficas al mismo tiempo que como objetos que facilitan la interlocución etnográfica. Si de identidad y consciencia histórica se trata, la lucha se formula también en base a los modos bajo los cuales los sistemas de conocimiento y las disciplinas occidentales

trataban a los sujetos estudiados como objetos, reduciéndolos a meros fantasmas sin identidad propia, cuando en el fondo podríamos pensar en un trabajo conjunto de re-creación identitaria en el que la fotografía sirva de detonante de procesos de reconocimiento. La historicidad que es revelada justamente por la existencia misma de los documentos fotográficos de archivo como los estudiados aquí puede hacer posible por una parte una antropología de la mirada occidental (visible en la imagen de archivo, sus usos y formas de explotación), pero sobre todo puede hacer posible una *Historia* de los pueblos.

### Bibliografía

- ALLEN, Louisa. "Losing face? Photo-anonymisation and visual research integrity". *Visual Studies*. International Visual Sociology Association, n. 3, v. 30, 2015. (pp. 295-308).
- ALLIONI, Michele. "Gens Shuara", in BOTASSO, Juan (éd.). *Los Salesianos y la Amazonia*, t. 2. Quito, Abya Yala, 1993. (pp. 25-162).
- BARTHES, Roland. *La chambre claire. Note sur la photographie*. Paris, Cahiers du Cinéma/Gallimard/Seuil, 1980.
- BELIARD, Aude – Jean-Sébastien EIDELIMAN. "Au-delà de la déontologie. Anonymat et confidentialité dans le travail ethnographique", in BENZA, Alban – Didier, FASSIN (coord.). *Les politiques de l'enquête. Epreuves ethnographiques*. Paris, La Découverte, 2008. (pp. 123-141).
- BELL, Joshua. "Looking to See: Reflections on Visual Repatriation in the Purari Delta, Gulf Province, Papua New Guinea", in PEERS, Laura – Alison K., BROWN (éds.). *Museums and Source Communities: A Routledge Reader*. Londres, Routledge, 2003. (pp. 111-122).
- BINNEY, Judith – Gillian, CHAPLIN. "Taking the Photographs Home: The Recovery of Maori History". *Visual Anthropology*. Taylor and Francis/IUAES Commission on Visual Anthropology, n. 3 – 4, v. 4, 1991. (pp. 431- 442).
- BOTASSO, Juan. *Los Shuar y las misiones. Entre la hostilidad y el dialogo*. Quito, Abya-Yala, 1982.
- BOTASSO, Juan (coord.). *Los Salesianos y la Amazonia, t. 1: Relatos de viajes (1893-1909)*. Quito, Abya-Yala, 1993.
- BRADLEY, John – Philip, ADGEMIS – HARALAMPOU, Luka. "Why Can't They Put Their Names?: Colonial Photography, Repatriation and Social Memory". *History and Anthropology*. Taylor and Francis, n. 1, v. 25, 2014. (pp. 47-71).
- CAKPO, Erick. "L'exposition missionnaire de 1925. Une affirmation de la puissance de l'Eglise catholique". *Revue des sciences religieuses*. Estrasburgo, n.1, v.

- 87, 2013. (pp. 41-59). Acceso en línea 3 noviembre 2015. DOI: 10.4000/rsr.1294.
- COLLIER, John. *Visual Anthropology: Photography as a Research Method*. Albuquerque, University of New Mexico Press, 1967.
- DESCOLA, Philippe. "Les Affinités sélectives. Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro". *L'Homme*. Paris, n. 126-128: La remontée de l'Amazone, v. 33, 1993. (pp. 171-190).
- DESCOLA, Philippe. *Les lances du crépuscule: relations jivaros, Haute Amazonie*. Paris, Pocket, 2006.
- DREW, Sarah – Marilyns, GUILLEMIN. "From photographs to findings: visual meaning-making and interpretive engagement in the analysis of participant-generated images". *Visual Studies*. International Visual Sociology Association, n. 1, v. 29, 2014. (pp. 54-67).
- DURINGTON, Matthew. "The Hunters' Redux: Participatory and Applied Visual Anthropology with the Botswana San", in PINK, Sarah (ed.). *Visual Interventions: Applied Visual Anthropology*. Oxford, Berghahn, 2007. (pp. 191-207).
- EDWARDS, Elizabeth. "Visualising History: Diamond Jenness's Photographs of D'Entrecasteaux Islands, Massim, 1911–1912 – A Case Study in Re-engagement". *Canberra Anthropology*. Australia National University, n. 2, v. 17, 1994. (pp. 1-26).
- FESTA, Enrico. *Nel Darien e Nell Ecuador. Diario di viaggio di un naturalista*. Turin, Unione Tip.- Editrice Torinese, 1909.
- FLORES, Carlos. "Sharing Anthropology: Collaborative Video Experiences among Maya Film-makers in Post-war Guatemala", in PINK, Sarah (ed.). *Visual Interventions: Applied Visual Anthropology*. Oxford, Berghahn, 2007. (pp. 209-224).
- FLORESCU, Mădălina. "Post-abolition Angola in a post-colonial mission archive: a preliminary contextualisation of a photograph from the Spiritans' mission in Malange, northern Angola, 1904". *Social Dynamics*. Centro de Estudios Africanos, Universidad de El Cabo, n. 1, v. 40, 2014. (pp. 66-84). Acceso en línea 20 de febrero 2017. DOI: 10.1080/02533952.2014.889353
- GARDNER, Helen – Jude, PHILP. "Photography and Christian Mission". *The Journal of Pacific History*. Routledge, n. 2, v. 41, 2006. (pp. 175-190) . Acceso en línea 20 de febrero 2017. DOI: 10.1080/00223340600826086
- GAUNTLETT, David – Peter, HOLZWARTH. "Creative and visual methods for exploring identities". *Visual Studies*. International Visual Sociology Association, n. 1, v. 21, 2006. (pp. 82-91).
- HALBWACHS, Maurice. *La mémoire collective*. Paris, Albin Michel, 1997.

- HARPER, Douglas. "Talking about pictures: A case for photo-elicitation". *Visual Studies*. International Visual Sociology Association, n. 1, v. 17, 2002. (pp. 13-26).
- HENDRIKS, Thomas. "Erotics of Sin: Promiscuity, Polygamy and Homo-Erotics in Missionary Photography from the Congolese Rainforest". *Visual Anthropology*. Taylor and Francis/IUAES Commission on Visual Anthropology, n.4, v. 26, 2013. (pp. 355-382).
- LYDON, Jane. "Return: The Photographic Archive and Technologies of Indigenous Memory". *Photographies*. Routledge, n. 2, v. 3, 2010. (pp. 173-187). Acceso en línea 24 de febrero 2017. DOI: 10.1080/17540763.2010.499610.
- LÜBCKE, Antje. "Two New Hebrides Mission Photograph Albums". *The Journal of Pacific History*. Routledge, n. 2, v. 47, 2012. (pp. 187-209). Acceso en línea 24 de febrero 2017. DOI: 10.1080/00223344.2012.665207
- MORTON, Christopher. "Double alienation: Evans-Pritchard's Zande and Nuer photographs in comparative perspective", in VOKES, Richard (ed). *Photography in Africa: Ethnographic Perspectives*. Oxford, James Currey, 2012. (pp. 35-55).
- MORTON, Christopher. "The Ancestral Image in the Present Tense". *Photographies*. Routledge, n. 3, v. 8, 2015. (pp. 253-270). Acceso 24 de febrero 2017. DOI: 10.1080/17540763.2015.1106419
- MORTON, Christopher – Gilbert, OTEYO. "The Paro Manene project: exhibiting and researching photographic histories in western Kenya", in MACDONALD, Sharon – Helen REES (eds.). *International Handbooks of Museum Studies*, vol. 4. Londres, Wiley, 2015. (pp. 311-335).
- PERRIN, Michel. "Regards croisés. La photographie, entre donnée et emblème". *L'Homme*. Paris, n. 165, 2003. (pp. 291-300).
- PINK, Sarah (ed.). *Visual Interventions: Applied Visual Anthropology*. Oxford, Berghahn, 2007.
- PRATT, Mary-Louise. *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. Londres/New York, Routledge, 2008.
- RICCEUR, Paul. *Temps et récit III: Le temps raconté*. Paris, Seuil, 1985.
- SAÏD, Edward. *L'Orientalisme, l'Orient crée par l'Occident*. Paris, Seuil, 2005.
- SALVADOR-AMORES, Analyn. "Afterlives of Dean C. Worcester's Colonial Photographs: Visualizing Igorot Material Culture, from Archives to Anthropological Fieldwork in Northern Luzon". *Visual Anthropology*. Taylor and Francis/IUAES Commission on Visual Anthropology, n. 1, v. 29, 2016. (pp. 54-80).
- SARMIENTO, Galo. Entrevista personal con la autora. Gualaquiza, 2013.

- TAYLOR, Anne-Christine. "Una categoría irreductible en el conjunto de las naciones indígenas: los Jivaro en las representaciones occidentales", in MURATORIO, Blanca (ed.). *Imágenes e Imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*. Quito, FLACSO, 1994. (pp. 75-107).
- TAYLOR, Anne-Christine. "El Oriente ecuatoriano en el siglo XIX : 'el otro litoral'", in MAIGUASHCA, Juan (ed.). *Historia y región en el Ecuador 1830-1930*. Quito, FLACSO-Ecuador/Corporación Editora Nacional/CERLAC, 1994. (Pp. 17-67).
- TROYA, Maria Fernanda. "Un segundo encuentro: la fotografía etnográfica dentro y fuera del archivo". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*. FLACSO, n. 42, 2012. (pp.17-31).
- TROYA, Maria Fernanda. *Por una memoria y economía visuales sobre los pueblos de la amazonia ecuatoriana: Fotografías sobre los Kichwa y Shuar, 1900-1940*. Tesis de doctorado. Paris, EHESS, 2016.
- TROYA, Maria Fernanda. "De l'impossible ressemblance à la ressemblance partielle", in ERBETTA, Alejandro (ed.). *La photographicit . Sur l'Esthétique de la photographie de François Soulages*. Paris, L'Harmattan, 2017. (pp. 125-138).
- WOLBERT, Barbara. "The Anthropologist as Photographer: The Visual Construction of Ethnographic Authority". *Visual Anthropology*. Taylor and Francis/IUAES Commission on Visual Anthropology, n. 4, v. 13, 2000. (pp. 321-343).
- WRIGHT, Terence. "The fieldwork photographs of Jenness et Malinowski and the beginnings of Modern Anthropology". *Journal of the Anthropological Society of Oxford*. Oxford, v. 21, 1991. (pp. 41-58).
- ZERBINI, Laurick. "Les expositions missionnaires. De l'objet document à l'objet mémoire", in PAISANT, Chantail (ed.). *La mission en textes et en images*. Paris, Karthala, 2004. (pp. 273-290).
- ZERBINI, Laurick. "De l'Exposition Vaticane au Musée Missionnaire Ethnologique du Latran", in PRUDHOMME, C. ( d.). *Une appropriation du monde. Mission et missions. XIXe -XXe siècles*. Paris,  ditions Publisud, 2004. (pp. 223-251).

**María Fernanda Troya** es doctora en antropología por la École de Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris (EHESS). Actualmente se desempeña como Profesora en el programa de Antropología Visual de FLACSO-Ecuador. Sus áreas de investigación giran en torno al uso de fotografías de archivo en trabajos etnográficos, la historia de la fotografía y la relación entre arte y antropología.

**Contacto:** mftroya@flacso.edu.ec / maifetroya@gmail.com

**Recibido:** 15/03/2019

**Aceptado:** 30/11/2019