

Anales de Antropología

Volumen 38

2004



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Anales de Antropología

FUNDADOR JUAN COMAS

CONSEJO EDITORIAL

Lyle Campbell, Universidad de Canterbury

Milka Castro, Universidad de Chile

Mercedes Fernández-Martorell, Universidad de Barcelona

Santiago Genovés, Universidad Nacional Autónoma de México

David Grove, Universidad de Illinois, Universidad de Florida

Jane Hill, Universidad de Arizona

Kenneth Hirth, Universidad Estatal de Pennsylvania

Alfredo López Austin, Universidad Nacional Autónoma de México

Joyce Marcus, Universidad de Michigan

Katarzyna Mikulska, Universidad de Varsovia

Kazuyazu Ochiai, Universidad de Hitotsubashi

Claudine Sauvain-Dugerdil, Universidad de Ginebra

Gian Franco De Stefano, Universidad de Roma

Luis Vásquez, CIESAS Occidente

Cosimo Zene, Universidad de Londres

EDITORES ASOCIADOS

Yolanda Lastra, Universidad Nacional Autónoma de México

Rodrigo Liendo, Universidad Nacional Autónoma de México

Rafael Pérez-Taylor, Universidad Nacional Autónoma de México

Carlos Serrano Sánchez, Universidad Nacional Autónoma de México

EDITOR

Lorenzo Ochoa, Universidad Nacional Autónoma de México

Anales de Antropología, Vol. 38, 2004, es editada por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F. ISSN: 0185-1225. Certificado de licitud de título (en trámite), Certificado de licitud de contenido (en trámite), reserva al título de Derechos de Autor 04-2002-111910213800-102.

Se terminó de imprimir en octubre de 2005, en *ENACH, S.A. de C.V.*, México, D.F. La edición consta de 500 ejemplares en papel cultural de 90g; responsable de la obra: Lorenzo Ochoa; la composición la hicieron Martha Elba González y Ada Ligia Torres en el IIA; en ella se emplearon tipos Tiasco y Futura de 8, 9, 11 y 12 puntos. La corrección de estilo en español estuvo a cargo de Adriana Incháustegui, la corrección de textos en inglés estuvo a cargo de Nicolás Mutchinick; la edición estuvo al cuidado de Ada Ligia Torres y Hélida De Sales. Diseño de portada: Francisco Villanueva. Realización: Martha González. Fotografía de portada: Bordado de Juchitán, Oaxaca. Adquisición de ejemplares: librería del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, Circuito Exterior s/n, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, México, D.F., tel. 5622 9654, e-mail: libreria@servidor.unam.mx

POR UNA EPISTEMOLOGÍA NUESTRA. POLÍTICA Y ANTROPOLOGÍA, DESDE LOS BRIBRIS

Marcos Guevara Berger
Universidad de Costa Rica

Resumen: En este trabajo el autor reflexiona sobre su experiencia como etnógrafo entre los bribris de Talamanca, Costa Rica y el decir de antropólogos europeos sobre la antropología latinoamericana; analiza las particularidades epistemológicas de ésta y su inevitable carácter político que le imprime un sello específico y auténtico.

Palabras clave: Epistemología, etnografía, antropología latinoamericana, bribri.

Abstract: Meditating about his experience as ethnograph among the Bribri of Talamanca, Costa Rica, and about the judgements of some European anthropologist on Latin American anthropology, the author analyzes the epistemological particularities of this and its unavoidable political character, that stamps its specificity and authenticity.

Keywords: Epistemology, ethnography, latin american anthropology, bribri.

INTRODUCCIÓN

El porqué del título

Como su nombre lo indica, mi artículo trata de relacionar lo epistemológico y lo político. Es posible que esta asociación pueda sorprender, y con razón: si los antropólogos solemos separar la discusión de lo académico y de lo político, casi nunca relacionamos epistemología y política.

No se trata de restar importancia a lo político. Este es un tema que se asoma en las discusiones de la antropología latinoamericana cuando tratamos lo que se considera “aplicado”. Pero, muy rara vez, lo ligamos con el ejercicio de la investigación “pura”, casi nunca consideramos que en el desempeño mismo del investigar, previo supuestamente al compromiso, se incursione en

política. Una cosa suele ser para nosotros construir el conocimiento, que deriva de las nociones de rigurosidad, sistematicidad y demostrabilidad, mientras que otra distinta suele ser la aplicación de un saber en términos de los compromisos que podemos adquirir en aras de transformar o incidir en la transformación de determinadas condiciones sociales. Lo primero, decimos, es ciencia (generar conocimiento), lo segundo es política (aplicarlo desde determinada praxis), lo que llamaremos el *paradigma de la ciencia aplicada*.

Este paradigma que separa lo científico y lo político, hace tiempo se ha venido criticando. Un ejemplo es el texto de Orlando Fals Borda escrito en 1984, *Conocimiento y poder popular*, en el cual demuestra con claridad que la producción del conocimiento (ciencia) no es ajena al tema del control político —“conocimiento es poder”, sentencia el sociólogo colombiano—, y en tal medida incita a los “científicos sociales” a desarrollar metodologías que aseguren que la producción del conocimiento se sitúe en las propias sociedades que investigan, pues de esa manera se empoderan los actores sociales y producen ellos mismos los cambios. El modelo de Fals, la IAP (Investigación Acción Participativa), se desarrolló en los años 60 en Colombia y fuera de la academia, pues se consideraba que lo político era un fenómeno distinto de lo científico, cuando él los hacía converger subversivamente, lo que llamaré *paradigma de la producción política del conocimiento*. Claro, eran otros tiempos. Cuarenta años más tarde, la IAP se enseña en algunas universidades y Fals Borda ha vuelto a la academia, invitado por quienes fueran sus propios alumnos en el pasado y empezaron a ocupar las cátedras disponibles reformando las concepciones dominantes.

La crítica de Fals Borda al paradigma de la ciencia aplicada no es la única, hay muchas otras. Sin embargo, en esta exposición quiero referirme a algo complementario. Tanto el *paradigma de la ciencia aplicada* como el de la *producción política del conocimiento*, sitúan la discusión en términos de la generación del conocimiento, la diferencia entre ellos está en quién es el productor y cuándo lo produce. En el *paradigma de la ciencia aplicada*, el científico social produce un conocimiento que quizá pueda aplicarse posteriormente. En el *paradigma de la producción política del conocimiento*, es el pueblo quien debe producir el conocimiento, asegurando así su carácter aplicado desde la decisión misma de producirlo, pues como agente de cambio, el pueblo genera el conocimiento susceptible de influenciar su propia transformación. El papel del científico social es el empoderar a los actores sociales fomentando que ellos mismos tomen las decisiones de lo que se debe investigar y cómo, el científico se vuelve un facilitador.

Aquí quiero referirme a lo que, podría decirse, precede la producción del conocimiento, al conjunto de elecciones intelectuales –sean explícitas o implícitas– mediante las cuales se legitima que algo pueda llamarse conocimiento. Me refiero a la epistemología, a la construcción –o a las determinaciones sobre la construcción– del conocimiento. Construcción del conocimiento y producción del conocimiento son, en efecto, aspectos diferentes de un mismo proceso en el cual algo es consagrado como dato. No es difícil imaginar cómo, desde cualquier premisa de la que se parta, ese algo es producido: resulta de la aplicación de un método o estrategia de investigación. En cambio, no siempre resulta tan obvio determinar realmente todas esas premisas de las que se parte. Entre ellas figuran todas aquellas que surgen de una determinada orientación teórica y que suelen expresarse en la investigación en conceptos operativos y categorías analíticas. Estas premisas podrán llamarse “objetivas” en la medida que se refieren a algo que reconocemos como “objeto de la investigación” y podemos delimitar con referentes externos relativamente precisos. Pero también figuran, creo yo, a un nivel menos explícito, aquellas premisas que orientan las elecciones epistemológicas y que, sostengo en esta exposición, son políticas y subjetivas.

Queda así precisado el sentido del subtítulo de este trabajo. La primera parte refiere el carácter político de la antropología en lo anteriormente expresado. La segunda parte, “reflexión desde el estudio de los bribris”, se justifica por dos razones: por un lado porque mi relación personal con la sociedad bribri –mi profesión de etnógrafo y cierta especialización en etnografía de los bribris– es la que me ha hecho persuadirme de ese carácter político de la antropología; por otro lado, porque algunos conceptos bribris, anclados en su cosmovisión particular que aprendí a conocer y respetar, son los que me han ayudado a sistematizar esta posición. El sentido del título, en cuanto a una “epistemología nuestra”, se aclarará a lo largo del texto, pero valga decir en forma introductoria que apunta a reconocer que ciertas elecciones políticas más implícitas que explícitas determinan una epistemología particular de la antropología latinoamericana. Al referirme al carácter político de la antropología, no me estoy refiriendo sólo a la elección de ciertos antropólogos por darle un carácter explícitamente político a su praxis profesional, mediante determinadas afiliaciones, adscripciones o comportamientos –lo cual es, obviamente, muy válido–, sino que me refiero, especialmente, a la constatación de que, casi independientemente de quién la ejerza, la práctica de la antropología en América Latina es política desde sus entrañas disciplinarias epistemológicas.

Anecdotario de arranque

Para hilar el argumento que quiero defender, quiero referirme a dos anécdotas que me involucran personalmente y que me son de utilidad para explicar el posicionamiento que aquí trato de hacer.

La primera anécdota es muy personal. Estudié toda la carrera de antropología en Francia (en la Universidad de París X, en Nanterre). Conocí a diversos compañeros interesados también en la disciplina y me hice amigo de algunos mucho antes de que nos correspondiera definir formalmente nuestros “objetos de estudio”. Cuando se avecinaba el ingreso al nivel de maestría, a todos nos correspondió definir, cuando menos, un “campo” de estudio delimitado geográficamente, pues la formación se continuaba en forma especializada en “americanistas”, “africanistas”, “oceanistas”, “asiatistas”; los cursos se volvían particulares a esas grandes áreas y los profesores se restringían a aquellos con experiencias de campo relacionadas con el área en cuestión. También los compañeros cambiaban, pues sólo algunos pocos de los conocidos continuaron conmigo la formación “americanista”, mientras otros se fueron con los “africanistas”, “oceanistas”, etcétera. Por mi parte, mi elección era natural. Desde que ingresé a la formación tenía claro que volvería a mi país a trabajar en él y sobre él y su gente. La misma determinación observé en mis compañeros africanos desde antes que la especialización nos separara.

Mi curiosidad era saber qué había llevado a este o a aquel francés o francesa, con quien había compartido el grado, a estudiar en una u otra especialidad, así que les pregunté. Varios factores habían influenciado su elección: alguno había tenido la oportunidad de vivir en China y su vocación entroncaba con la formación “asiatista”; otro había quedado impresionado desde el grado con las discusiones de Sahlins o Leenhardt sobre los sistemas políticos (aquellos que llaman del “big man”) de Melanesia y optó por la formación “oceanista”; otro más sintió el llamado de la formación “africanista” por las impresiones fuertes y perdurables que le causó un determinado profesor “africanista” en un curso sobre los rituales y representaciones simbólicas. Alguna persona se metió en la formación “americanista” motivada por realizar a futuro un estudio de los turistas en las playas nudistas del Caribe francés, y así sucesivamente. Desde entonces sospeché que, a pesar de recibir la misma formación, leer los mismos libros, interactuar con los mismos profesores, existía una diferencia radical en lo que nos motivaba a unos y a otros en la formación antropológica. Pero lo dejé ahí sin preguntarme más de qué se trataba.

La segunda anécdota, años más tarde, fue tal vez más reveladora, aunque es menos personal. En marzo de 1988, mientras laboraba en la Universidad de Costa Rica, recibí una carta de una estudiante del doctorado de la Universidad de París X (donde me formé). Como ella había ingresado al doctorado cuando yo ya había terminado, no la conocía, pero ella sabía de mí por referencia de algunos profesores. Se proponía centrar su tesis doctoral en torno a los ngöbes (que en ese tiempo aún eran “guaymíes” para todo el mundo, incluso para ella) de Panamá; había conseguido un boleto de viaje haciendo escala en Costa Rica, por lo que pensó que podría reunirse conmigo y podría darle algunos consejos que le ayudaran en su trabajo de campo. Ella nunca había pisado el continente americano. Le respondí favorablemente y hacia el mes de septiembre nos encontramos como habíamos previsto. Indagando las razones para hacer su tesis doctoral en un lugar desconocido para ella, me respondió que el tema de los indígenas de América Latina le fascinaba y que, después de una somera revisión bibliográfica y consejo de algunos profesores, había llegado a la conclusión que sobre los guaymíes había muy poco y ameritaba llenar esa laguna. Le di los consejos que pude y se fue a Panamá. En ese tiempo, Panamá atravesaba una crisis política muy seria: el general Noriega, jefe del ejército y dictador, de quien se decía era ex-agente de la CIA y a quien se acusaba de narcotraficante, había entrado en conflicto con Estados Unidos que presionaban su salida o retiro, quizá antes que filtrara información clasificada sobre las manipulaciones que conocía, o antes que cuajara internacionalmente la idea de que un país tan pequeño podía desafiar a Goliat. Por algunas razones (entre ellas las supuestas riquezas minerales de la Cordillera Central) las tierras de los guaymíes estaban bajo control del ejército y el ingreso a ellas era delicado. Mi amiga se topó no sólo con una rotunda negativa para ingresar en ellas, además su insistencia —que duró varios meses— despertó sospechas, se ganó la fama de potencial espía y recibió veladas amenazas a su integridad física. Sintió miedo, regresó inmediatamente a Costa Rica y me buscó. Aunque a salvo, estaba desesperada pues había apostado todo a este trabajo de campo. Había renunciado al empleo que tenía en Francia y a una vida cómoda en un país del primer mundo, había invertido ahorros, ya no podía echarse para atrás y reprogramar otro trabajo de campo. Le expliqué entonces que sobre los guaymíes asentados del lado costarricense, que serían unas 5000 personas, tampoco había muchas referencias y que tal vez podría allí continuar su estudio. La idea le pareció buena y se fue a esta región fronteriza con Panamá. Sin embargo, de vez en cuando volvía a San José y no estaba satisfecha: entre los guaymíes del lado costarricense

ya no existía la institución del *sukia*, chamán, que le podría narrar las historias más tradicionales, sólo quedaban algunos curanderos cuya cuota de “cultura originaria” era –según sus expectativas– reducida. Aquello me provocó extrañeza, pues de todos los relatos que me brindaba sobre su convivencia en la zona, a mí me parecía claro que había un material y una problemática de muy alto interés para un trabajo de investigación, y la desaparición del *sukia* no hacía sino más interesante el problema. Siguió yendo, a defecto de algo mejor, esperando que al quedarse más tiempo tal vez encontraría aquella veta de oro que buscaba. Pero no la encontró y nunca pensó que allí había un tema suficiente de investigación antropológica. Sin embargo, las cosas tomaron un giro repentino con el desenlace militar de la crisis panameña: los Estados Unidos invadieron Panamá en diciembre de 1989, capturaron a Noriega, mataron a miles de civiles –especialmente a los que defendían el régimen– y desmantelaron el ejército local. La estudiante francesa pudo ir a Panamá a terminar su trabajo de campo en las tierras de los guaymíes, que poco tiempo después de la invasión quedaron libres del dominio militar. No he sabido, sino indirectamente, de su éxito como etnógrafa. Terminó su trabajo de campo y defendió su tesis, supongo que habrá conseguido hablar con algunos *sukias* y habrá obtenido de ellos la información anhelada, con la satisfacción de haber llenado, aunque fuese parcialmente, aquella laguna en el conocimiento de los pueblos del mundo.

Reflexionando sobre el asunto, mucho tiempo después, empecé a darme cuenta de cuál era la diferencia que había presentado años antes durante la formación. Para mí el estudio de los ngöbes del lado costarricense revestía un gran interés,¹ para ella no. Ella era una alumna más representativa de la antropología clásica que pregonaba aquella universidad que nos había formado a ambos, pues eligió llenar, en respuesta a las sugerencias de los especialistas, las lagunas de la “gran enciclopedia de los pueblos primitivos”, mientras que yo, a pesar de trabajar también el tema indígena, lo hacía en ese momento desde la perspectiva de comprender sus interacciones con el tema del Estado, la consolidación de sociedades nacionales y el reto de la multiculturalidad, los efectos que el conocimiento adquirido podría tener en el medio académico y político, en forma inmediata. Era, claro, un ideal, y era muy diferente a la perspectiva de aquella amiga francesa, para la que su aporte no tenía ninguna

¹ De hecho, posteriormente a lo narrado, se han realizado ya varios trabajos de gran importancia, entre ellos los de Carlos Camacho (1996) y Rocío Loría (2000).

vocación pragmática clara, era apolítica, meramente calificable desde su función de alimentar aquella base de datos que se propuso la antropología (la etnología) occidental en el auge de las corrientes particularistas y relativistas.

Me di cuenta, y es la posición que tengo y trato de razonar, de que, a pesar de leer las mismas cosas, reflexionar sobre los mismos sujetos sociales, adscribirnos a la misma tradición teórico-metodológica antropológica, lo que difería eran los fundamentos epistemológicos en el ejercicio de nuestra disciplina, es decir, que los supuestos desde los cuales unos y otros “construimos” el conocimiento son diferentes. Y las razones que los hacen diferentes son políticas (en el buen sentido de la palabra).

LAS NOCIONES DEL ESPACIO-TIEMPO Y LA ANTROPOLOGÍA

Las nociones del espacio y del tiempo, y su manejo antropológico, nos permiten esbozar algunas diferencias fundamentales en las antropologías que se han desarrollado aquí y allá. Como trataré de demostrar, el concepto del tiempo en el pensamiento occidental, se desarrolló como desenvolvimiento lineal y sucesivo, entroncando con el espacio sólo cuando se privilegia la noción de recorrido, que también remite al tiempo. Esta concepción surgió en la época moderna y al juntarse con la noción de “progreso” del positivismo decimonónico, determinó profundamente las perspectivas de la antropología occidental.

El pensamiento de los bribris sobre tiempo y espacio, permite un contrapunteo para criticar aquellas concepciones, pues plantea una concepción de tiempo y espacio diferente. Espacio y tiempo son categorías o conceptos que nuestro idioma separa al suponer que se trata de cosas o dimensiones diferentes y a pesar de los descubrimientos de la física cuántica que los plantea como expresión de lo mismo. En muchos idiomas vernáculos, sin embargo, tiempo y espacio se expresan en un mismo concepto, algo que, evidentemente, muchos etnógrafos han notado.

Espacio y tiempo en el pensamiento bribri

En el idioma bribri, espacio y tiempo son un solo concepto, *ka*, y sus significaciones como uno o como otro se desprenden contextualmente.

Una expresión como *sa' kaska* (nosotros – *ka* - en), invariablemente puede significar “nuestro lugar” o “nuestro tiempo”, pues contextualmente no se

logra saber a cuál se refiere.² En *ye' k̄a k̄i taīe kal tso'* (yo-*k̄a* – sobre – muchos – árboles – verbo haber, “en mi terreno hay muchos árboles”, tomado de Margery, 1996), en cambio, contextualmente se entiende que la referencia es a espacio (lugar o terreno), mientras que en *k̄a tso' taī ye' r̄ie' s̄u e' k̄i* (*k̄a* – verbo haber – mucho – yo – ergativo del verbo ser – él – verbo ver – ese – sobre, “hace mucho tiempo que lo ví”, *ibid*) claramente se refiere a tiempo.

Pero la concordancia de espacio y tiempo en un vocablo, para los bribris, es más que un simple giro lingüístico, pues corresponde a su cosmovisión tradicional en la que el tiempo tiene una dimensión circular o cíclica. Cuando se celebra una chichada, por ejemplo, se reproducen las condiciones de la noche originaria en que *Sibö* transformó el mundo para que los bribris pudieran vivir en él, construyó la casa-mundo y celebró con una chichada (veáse Guevara, 1988). En sus cantos terapéuticos, el *awá* (chamán), reproduce el tiempo originario para dialogar e interpelar a los espíritus que enferman a las personas, hecho que se relaciona con que hayan sido sacados de la casa-mundo construida por *Sibö* y que buscan vengarse.

Esta concepción también se pone de manifiesto en la “geografía temporal” de la cosmovisión bribri. El espacio-mundo está determinado por el límite que forma la casa cónica construida por *Sibö*. Hacia adentro es el espacio de los humanos, hacia afuera –en todas las direcciones– es el de los espíritus. La posición de los lugares que estos últimos habitan, está determinado por el tiempo, por ejemplo *k̄ae k̄ae* es el lugar que está entre las 8 y las 12 de la mañana y es donde residen las “serpientes de los castigos” de los animales domésticos (con excepción de las aves de corral, que están en otro tiempo-lugar). Se trata de una suerte de “esencia” de estos animales, encargada de castigar el alma de un difunto en su viaje al más allá. El alma (una de las almas en realidad) debe visitar todos estos lugares de la “geografía temporal” y pasar pruebas. Si el difunto, en vida fue mezquino y brutal con sus animales, estas serpientes a su turno lo martirizan. Aquí, de nuevo, el alma se encuentra en el tiempo-espacio originario.

² El nombre de un libro de Alí García –bribri– y Carla Jara (1997), que es una recopilación de mitología bribri, juega con el significado de la palabra *k̄a*. Los mitos, para los bribris, son historia real y la mayoría son cosmogónicos, por lo que *k̄a* se refiere tanto a ese lugar que se crea como al tiempo en que se creó. *Kó k̄éska* (se usa *k̄e* en el dialecto del bribri de la región de la que García proviene) puede significar tanto “el lugar del tiempo” como “el tiempo del lugar”.

Se diría que la noción de la relatividad, matemáticamente expresada por Einstein, coincide con la noción bribri de *ká*, pues ambas nociones suponen un tiempo circular, no lineal. Sin embargo, en el principio del físico, la posibilidad de que espacio y tiempo converjan cíclicamente supone un movimiento de determinada velocidad –la de la luz o más. En la cosmovisión bribri no existe una medición tan precisa ni tampoco supone una velocidad diferente de la de la vida cotidiana.

Una de las nociones inventadas por el filósofo Mircea Eliade que puede calzar con la de los bribris es la que discute en *El mito del eterno retorno*. Allí, Eliade muestra el carácter más bien universal de una concepción cíclica de la historia, pues las mitologías, según él, no hacen más que afirmar siempre un volver a un tiempo primigenio. Es importante notar que la universalidad se extiende, más que a los pueblos no occidentales, a lo que podríamos llamar las “mitologías pre-modernas”, pues también los antiguos griegos compartían claramente estas concepciones del tiempo como ciclo.

Espacio y tiempo en el pensamiento occidental “moderno”

La noción occidental “moderna” de espacio y tiempo contrasta con la de los bribris. El tiempo es lineal y lo único que puede acercarlo con el espacio es la idea del tiempo necesario para recorrer una determinada distancia. No hay duda de que hacemos una asociación lineal entre ambos (entre duración y recorrido). Esto tuvo, como veremos, una importancia fundamental para la antropología. Y es un legado del pensamiento positivista.

Hace tiempo Lévi-Strauss, en sus discusiones con el historiador francés Georges Duby, aceptó la idea de que también en Europa se podía encontrar, especialmente en la Edad Media y, en general, antes del iluminismo racionalista, expresiones diversas de un “pensamiento salvaje”. Ha aceptado también la idea de que en algunos poblados rurales pueda subsistir tal pensamiento. La magnífica obra de Jeanne Favret-Saada demostrando la existencia de poderosas convicciones sobre la magia y la brujería en una comarca cercana a la región parisina, contradice así la idea de que Francia haya entrado integralmente a la modernidad (Favret-Saada, 1977).

“Pensamiento salvaje”, por cierto, es una traducción inadecuada del título en francés, *La pensée sauvage*. Es cierto que “sauvage” puede significar “salvaje”, pero ocurren dos problemas: por un lado, en francés, la palabra también connota lo que no está domesticado, lo “silvestre”; por otro lado, en

español, “salvaje” tiene una indudable carga peyorativa.³ La edición francesa de *El pensamiento salvaje* de Lévi-Strauss se publicó con una cobertura que reproduce una lámina botánica con la flor “pensamiento”, pero de la especie *silvestre*, y no por casualidad. Alude por contraste estructural (algo se define por lo que es y lo que no es) a la flor “pensamiento”, especie *doméstica* que se planta en los jardines (y que es bastante diferente). Constituye una extraordinaria metáfora estructuralista, que se desprende con claridad en todo el contenido del libro:

pensamiento (flor) silvestre : pensamiento (flor) doméstico
 :: pensamiento (humano) libre : pensamiento (humano) racional

(léase “la flor pensamiento silvestre es a la flor pensamiento doméstica lo que la forma libre de pensar⁴ es a la forma racionalizada de pensar)

Una traducción del título del libro de Lévi-Strauss más fiel a la connotación contenida en la metáfora de la portada sería, sin duda alguna, *El pensamiento silvestre*.⁵

Por esta razón, me refiero a “sociedad occidental moderna”, señalando a aquella en la que el “pensamiento silvestre” se sustituye por el pensamiento racionalizado, domesticado, positivista. De acuerdo con la discusión de Duby y Lévi-Strauss, no sería justo por lo tanto calificar como “moderno” el pensamiento occidental de todas las épocas ni tampoco sería justo decir que todos los occidentales tienen un pensamiento “moderno”, ya que subsisten (dichosamente) bastantes bolsones de “pensamiento silvestre”, como vimos.

El pensamiento positivista recoge la idea del tiempo lineal y destruye la noción de un pensamiento silvestre, afirmando la idea del progreso y de la evolución. Sus efectos en las Ciencias Sociales –expresión, recordemos, acuñada por Comte–

³ También la tiene en francés, pero sólo en determinados contextos que, claramente, subrayan una carga peyorativa, de otro modo “salvaje” se asemeja casi siempre a “silvestre”. En español, al contrario, “salvaje” alude de entrada a su acepción peyorativa y sólo contextualmente podría llegar a tener otro valor.

⁴ Por ello nos referimos a la existencia de categorizaciones que no se derivan de un pensamiento racionalista sino que serían producto anónimo de las mentalidades colectivas (populares).

⁵ No se puede pasar por alto el señalar que todas las traducciones de “salvaje” del inglés o del francés al español se ven afectadas por el cambio de sentido y de lo que quisieron expresar en su momento autores como Morgan, Frazer, Tylor, Malinowski y otros.

son sobre todo metodológicos, con la idea de que los fenómenos sociales tienen un orden que se puede estudiar en forma sistémica y expresar por medio de leyes. Esta sistematicidad sería la que le da, supuestamente, el carácter de “ciencia” al estudio de lo social.

La antropología logró escaparse, hasta cierto punto, de las constricciones racionalistas del positivismo metodológico, pues su objeto originario —las llamadas entonces sociedades primitivas— no se acomodaban bien a las metodologías pretendidamente “científicas”. La etnografía, si bien se instituye como un método con algunas reglas, desde Malinowski por lo menos, se plantea más como una experiencia vivencial prolongada en el campo, centrada en la relación intersubjetiva y en la empatía del observador y el observado, que en una estrategia determinada por la idea de la posible replicabilidad de una observación objetiva. Por eso, a mi parecer, la etnografía siempre ha reñido con la idea de que la antropología sea una ciencia.

Que sea o no ciencia no es algo que debemos discutir ahora, pero valga aclarar solamente que lo dicho no autoriza a concluir que no pueda hacerse una etnografía rigurosa. El rigor no es lo que convierte a la etnografía en un método científico, de lo contrario tendríamos que aceptar que el trabajo del filósofo, que puede ser inmensamente riguroso, sea también ciencia.

Volviendo a la noción de espacio y tiempo, la idea del progreso alteró indudablemente las percepciones sociales. Progreso se asoció con tecnología, siendo las sociedades con mayor desarrollo tecnológico las más “adelantadas”.⁶ Pero este concepto trascendió a la vida cotidiana, expresándose en la idea del confort y la eficiencia de servicios (proveídos mediante tecnologías cada vez mejores). Un claro ejemplo lo era, hasta hace muy poco, la correspondencia (el correo de cartas). Me tocó estudiar en Francia cuando aún la gente se comunicaba por carta (pues el teléfono era caro). El intercambio epistolar entre mi familia, en Costa Rica, y yo, suponía como máximo la posibilidad de dos interacciones al mes, pues cada carta tardaba en llegar unos 10 días. Cuánto tardaban en llegar las cartas procuraba un reflejo permanentemente actualizado de la enorme distancia que nos separaba. Espacio y tiempo se correspondían en términos de recorrido y duración.

Es casualmente lo que ha roto la red internet. Hoy en día resulta relativamente fácil y económico poder producir un intercambio escrito simultáneo entre dos personas situadas en puntos extremos del planeta. La velocidad del

⁶No es por nada que se habla de “tecnología de punta”, expresión en la que “punta” tiene una connotación temporal, de ir adelante, a la cabeza de los cambios.

intercambio ha alterado nuevamente las sensaciones del espacio y del tiempo, lo que es visible en los jóvenes que hacen y mantienen amistades o relaciones sociales por internet, pues tienden a pensar el planeta como algo mucho más pequeño.⁷ Este efecto producido por la conexión de todas las sociedades en tiempo real es lo que califica Marc Augé como “achicamiento del mundo y aceleración de la historia” (Augé, 1998).

Esta concepción asociando tiempo y espacio como duración y recorrido, lógicamente, trascendió a la antropología desde sus inicios. Los antropólogos clásicos estudiaron las llamadas sociedades primitivas. Estas se ubicaban muy lejos de sus casas y universidades. El viaje al “terreno” se asemejaba a un viaje en el tiempo, tanto por la duración que afirmaba la lejanía, como por la constatación de llegar a sociedades carentes de tecnologías modernas o con tecnologías “atrasadas”.⁸

La distancia se prestaba para confundir “terreno” y pasado. Los pueblos estudiados se consideraron casi como un pasado viviente, una imagen de algo muy antiguo, casi fósil, superado. Esta sensación se veía evidentemente apoyada por el hecho de que en el “terreno”, el etnógrafo encontraba entonces pocas huellas de lo occidental.

Siendo estudiante, recuerdo las sensaciones de un viaje a la ex República Yugoslava (mucho antes de la guerra civil que desarticuló las provincias que la conformaban). Pasé de Italia a la costa dálmata en un tren bastante cómodo, me dirigía a Pe en el Montenegro, cerca de la frontera con Grecia. Hasta un determinado punto—creo que era Dubrovnik—el viaje seguía en bus y a partir de allí, en tren de vapor. El confort se hacía más y más precario en proporción directa con la tecnología que permitía el desplazamiento. Las condiciones de progreso que iba encontrando en los poblados no hacía más que confirmar que la modernidad iba mermando también. La sensación real—después de varios días de viaje—era la de haber pasado por un túnel del tiempo, de haber llegado, más que a Pe, al siglo XIX (por lo menos a lo que nos imaginamos como tal), agravado por la sensación de estar en otro continente, ya que la zona era de clara dominancia islámica turco-otomana.

⁷ La alteración de la noción de espacio y tiempo, planteo, también ha fomentado la idea de convivencia multicultural y de la tolerancia, pues el “otro” ha dejado de ser “lejano”.

⁸ Es necesario decir que el hecho de que los fundadores de la antropología no viajaron al campo no altera la veracidad de lo afirmado, pues los relatos que constituían sus fuentes de trabajo transmitían claramente esa idea.

El “progreso”, lejos de ser simplemente una idea positivista o evolucionista, indudablemente constituye para cualquiera –a nivel planetario– la constatación de cambios asociados con la tecnología, determinando una forma de comprender el tiempo como algo evolutivo. Por eso creo que asociamos la idea de época con la de tecnología, por eso viajar al Montenegro producía la sensación de estar en el siglo XIX, por eso también, para el etnógrafo, encontrarse en medio de una población con tecnología muy rudimentaria se asemejaba a viajar al origen de los tiempos. Salirse de esta cadena de asociaciones no es tan sencillo, está anclada en nuestras mentes y requiere de una seria reflexión.

Antropología y “presente etnográfico”

La sensación mencionada, se vio afirmada en la antropología por la distancia. El primitivo, además de tecnológicamente subdesarrollado, estaba lejos, había que viajar mucho para encontrarlo. Esta circunstancia produjo un fenómeno particular: el de casi nunca asociar el contexto etnográfico con el contexto doméstico del antropólogo (salvo notables y afortunadas excepciones). Su vida en Occidente y su vida en el “terreno” eran cosas absolutamente separadas.

La concepción del espacio-tiempo en la antropología, se expresó en la fórmula del “presente etnográfico”. Cuando se hacía referencia a datos etnográficos antiguos, viejos de muchas décadas, se hablaba o escribía en el tiempo del etnógrafo: el presente. Pero un presente sucedido hacía mucho tiempo. Se privilegiaba así la referencia a un pasado tratándolo como presente y omitiendo toda referencia al indudable cambio que la sociedad aludida había experimentado, pues desde el punto de vista disciplinario, ¿no era acaso más útil la referencia a aquél primitivo de antes?

El primitivo en la lejanía “atrasada” y el etnógrafo en la cercanía “moderna”. El primitivo sumido en un “antes” casi inmóvil, el etnógrafo en un “ahora” dinámico, pero cuyo movimiento expansivo poco a poco destruiría aquél pasado. La referencia especializada de la etnografía cuajó como una referencia a las culturas “originarias” de los pueblos que estudiaba, a los elementos culturales que seguían reflejando aquel pasado, ignorando casi siempre todos los elementos que atestiguaban la llegada de aquella ola expansiva de la modernidad.

Esta referencia se pudo sostener por algún tiempo, pero era evidente que aquella ola no se detendría por la voluntad de unos antropólogos de mantener “prístinas” a las sociedades que deseaban estudiar. El etnógrafo se encontraba en su terreno, cada vez más, los reflejos directos de su propia sociedad, de sus

tecnologías y costumbres, que evocaban tiempos más cercanos, hasta el punto de encontrar, quizá, rasgos que ya no evocaban sino constantemente el presente.

LA NOCIÓN DEL OTRO EN LAS ANTROPOLOGÍAS

Aquí se sitúa para Augé la crisis de la antropología europea, en la ruptura de aquel paradigma espacio-temporal en que vivían sus “primitivos”, desvaneciéndose ante la constatación de que el mundo era uno solo, amalgamado parcial o totalmente en las costumbres de la globalización. Hace entonces un llamado a dejar atrás dicho paradigma y a redefinir la antropología como una “antropología de los mundos contemporáneos”.

Aunque existen pueblos, poblados, culturas, no existe más un “buen salvaje” y el paradigma que se rompe es aquel nacido con Rousseau, a quien Lévi-Strauss asigna la responsabilidad de preconcebir el programa de la antropología en el estudio del “otro diferente”.

Y el estudio del “otro diferente” es, en efecto, el eje programático de la antropología clásica desde que se impone la idea de la relatividad cultural, la cual apunta a la necesidad no sólo de comprender sino de legitimar todas las culturas.

¿Cómo fuimos?

Pero la paternidad de Rousseau se sigue distinguiendo en la idea de que el “primitivo” podría ser un “reflejo” de lo que los pueblos de Occidente fueron en un pasado remoto. La pregunta sobre el “otro” es, entonces, una pregunta indirecta sobre un “nosotros” occidental.

La misma palabra “primitivo” tradujo en antropología dicha pregunta. “primitivo” viene del latín “primitivus”, que significa “el que nace primero”. En matemáticas, la operación llamada “primitiva” consiste en encontrar otra expresión matemática originaria, la expresión anterior. Y en antropología, el vocablo tuvo exactamente ese significado: los pueblos primitivos representaban “los que nacieron primero”, los que tenían modos de vida que se asemejaban hipotéticamente a los de los primeros pueblos de la Tierra.

El análisis de aquella antropología –pero también de certeras trazas que persisten en ciertas antropologías actualmente– aunque se aplicaba a grupos sociales contemporáneos de los etnógrafos o estudiosos de la antropología, representaban simbólicamente un viaje al pasado, un viaje para documentar

la forma en que vivieron los primeros pueblos, los que también dieron origen a los occidentales después de miles de años de evolución.

La pregunta de la antropología de ese tiempo fue, por lo tanto, una pregunta narcisista, aunque con respuesta diferida. La pregunta no era “¿cómo somos?”, sino “¿cómo fuimos?”. La respuesta no estaba en el agua que nos devolvía el reflejo, como para Narciso, la respuesta estaba en la etnografía de los pueblos primitivos que nos devolvían el reflejo en el pasado remoto, por más que fueran totalmente contemporáneos. Evolucionismo positivista que marcó, incluso más allá de su propia defunción como teoría, la manera en que se pensó el objeto de estudio de la antropología.

¿Cómo son los otros?

Pues el evolucionismo, por lo menos como cuerpo de teoría, como paradigma, fue demolido en el paso del siglo XIX al XX, por las perspectivas relativistas, que empezaron a sugerir que las comparaciones, si bien podían ser válidas, eran apresuradas y nos estaban llevando a conclusiones falsas.

Como bien sabemos, los contundentes errores de lógica de Morgan al sugerir un modelo evolutivo de estadios que se podía rastrear “científicamente” en los sistemas de parentesco, fue uno de los detonantes para consolidar las posiciones relativistas, máxime después de que Engels le tomara la palabra y lo usara para beneficio de la teoría de la evolución de modos de producción en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*.

La pregunta de la Antropología, con estas contundentes críticas al evolucionismo (e igualmente al difusionismo), se transformaron significativamente. La pregunta dejó de ser ¿cómo fuimos? y pasó a ser ¿cómo son los otros? (los no nosotros, los no occidentales). No es que se descartara del todo la pregunta original, sino que se estimó que para poder contestarla en algún momento se tendría primero que documentar las formas de vida de todos los pueblos llamados primitivos o con algún grado de “primitividad” (por aquí entraron las sociedades campesinas, “folk societies” o “sociedades tradicionales”). Sólo después se podría volver a la pregunta original. Entretanto Malinowski inventó y sistematizó una metodología que descartaba el intelectualismo de los antropólogos de fines del XIX, el famoso “terreno”, que suponía que todo antropólogo debería pasar un tiempo prolongado en el campo para lograr descripciones más sutiles y profundas (“densas”, diría Geertz) y descartar los diarios de viajeros y aventureros cargados de prejuicios.

El título del diploma que recibí en mi universidad en Francia, deja comprender que el proyecto original narcisista no se dejó completamente de lado, reza: “Etnología y sociología comparada”. Primero la “etnología” (la descripción de los pueblos) para, algún día, llegar a la “sociología comparada”.

¿Cómo somos (incluyente y excluyente)? sa’ y se’

Es por ello que la “antropología de los mundos contemporáneos”, proclamada por Augé, no sólo llama a un simple cambio de costumbres metodológicas o teóricas, sino quizás a una revolución epistemológica. En efecto, al ser el mundo contemporáneo se cambia profundamente la concepción espacio-temporal del ejercicio profesional y se cambia la pregunta del sentido. Si se pregunta por el “otro cultural”, ya no es una pregunta indirecta por un “nosotros” o bien es una pregunta por un “nosotros” distinto.

Los bribri tienen dos vocablos para lo que en español llamamos nosotros: *se’* (nosotros *incluyente*) y *sa’* (nosotros *excluyente*). La diferencia entre un nosotros incluyente y un nosotros excluyente, permite a los bribri distinguir en la conversación cuando hablan de un nosotros que no involucra a toda la sociedad sino a una pequeña comunidad de personas.

El saludo tradicional bribri, *is a’ shkəna* (cómo-ustedes-verbo amanecer, “¿cómo amanecieron?”), se responde *sa’ shkəna* (nosotros-verbo amanecer, “amanecimos”), con el nosotros *excluyente*, pues se excluye lógicamente al que pregunta. En cambio, los bribri se llaman a sí mismos simplemente *se’* (nosotros *incluyente*) y a su idioma *seie* (nosotros *incluyente* + partícula que deriva un sustantivo para expresar una cualidad, “el idioma bribri, cualidad de todos nosotros”). Esto ocurre porque *se’* hace una referencia a la comunidad bribri en su totalidad.

Estos conceptos del bribri nos permiten plantear el problema de un modo más sutil. La pregunta por el “otro”, en antropología, siempre ha sido una pregunta sobre el “nosotros”, pero han sido dos preguntas según sea un nosotros excluyente o incluyente.

La pregunta del nosotros en la antropología clásica es una pregunta sobre el “nosotros excluyente”, *sa’*, pues la pregunta sobre el primitivo como reflejo de un pasado se refiere al pasado exclusivo de la sociedad occidental. En cambio, la pregunta actual por los mundos contemporáneos es una pregunta por nosotros *se’*, es decir por un mundo en el que hemos verdaderamente abolido distinciones evolucionistas implícitas o explícitas en relación con las

diversas culturas que, tanto en la lejanía como en las grandes ciudades, conviven cotidianamente.

REFLEXIÓN SOBRE LA ANTROPOLOGÍA LATINOAMERICANA

A estas alturas de la exposición, es ya conveniente iniciar un juicio más preciso, aunque preliminar, sobre la antropología latinoamericana, con el fin de circunscribir algunas de sus particularidades y con el ánimo de resolver el título de esta reflexión.

Percepción de la antropología latinoamericana en Europa: antropología para sí mismos

Durante mi formación en el extranjero, siempre me llamó la atención la escasísima mención que se hacía de las producciones antropológicas criollas en América Latina, África, Asia y Oceanía. Con respecto a la latinoamericana, al no haber recibido una formación inicial en Costa Rica, yo no tenía quizás el bagaje adecuado para cuestionar esa ausencia, que era, además, difícil de colmar en forma autodidacta porque, fuera de monografías de carácter descriptivo, eran pocas las referencias latinoamericanas ubicables en bibliotecas y, menos aún, en librerías.

No es suficiente excusar la pobreza de esas referencias de la formación en una suerte de “etnocentrismo disciplinario francés”, pues los textos clásicos y de actualidad de las antropologías de Inglaterra y de Estados Unidos se estudiaban con detenimiento. La razón, a la postre, la descubrí en un texto preparado por un antropólogo inglés, Maurice Freedman, para una colección de textos de la UNESCO titulado *Corrientes de la investigación en las Ciencias Sociales* (Freeman, 1981), en el que da cuenta del desarrollo de la disciplina en cuanto a sus paradigmas teóricos y las corrientes a nivel planetario.

A pesar de que este texto está ya muy desactualizado,⁹ es importante referirlo por dos razones. Por un lado, es uno de los pocos textos en los que un antropólogo no latinoamericano pretende elaborar una síntesis de la antropología latinoamericana (y de otras regiones del mundo), pues la gran mayoría de los manuales no latinoamericanos de historia de la antropología simplemente ignoran el asunto. Esto nos permite analizar las percepciones que se

⁹ La edición original, en francés, se publicó en 1978.

han tenido sobre nuestra antropología. Por otro lado, el texto de la UNESCO sigue siendo, gravemente (por lo desactualizado), utilizado como referencia para la enseñanza de la antropología y las ciencias sociales en nuestros países, y aún se puede adquirir en algunas librerías, cual si fuese algo muy novedoso.

La estructura del texto de Freedman es muy reveladora de la importancia que da a las distintas corrientes. Se compone de 7 secciones, identificadas con letras de la A a la F, que se van desarrollando conforme aborda los grandes temas de la antropología, sus paradigmas, sus métodos, sus problemáticas, en 171 páginas. En ninguna de estas secciones refiere más que lo concerniente a la antropología que se practica desde el primer mundo. Finalmente llega a la sección F, la última antes del epílogo que constituye la sección G, titulado “Desarrollos nacionales y regionales”, donde, en forma compacta y aislada del resto de las discusiones, se refiere a las antropologías del resto del mundo en seis páginas, incluyendo la latinoamericana, a la que dedica dos párrafos. Sería muy largo transcribirlos enteramente, pero valga citar los elementos más importantes y reveladores:

América Latina, como la India, los Estados Unidos y la URSS y algunas otras áreas, disfruta de la circunstancia única de poder desarrollar simultáneamente las dos principales ramas de la antropología, la etnología y la antropología nativa [...]. En América Latina el principal interés de los institutos de investigación y de los departamentos universitarios de antropología ha sido desde siempre estudiar las poblaciones indias y su contribución a la herencia nacional. Por otra parte, el horizonte se ha ampliado para incluir al campesinado y a los sectores pobres de las áreas rural y urbana. En el curso de sus últimos trabajos, la línea divisoria entre la antropología y la sociología ha comenzado a esfumarse[...]. La fuerte dedicación a los indios como campo de estudio ha ofrecido desde siempre a los especialistas latinoamericanos la posibilidad de centrarse en lo exótico sin salir de sus fronteras, siendo un hecho destacable que apenas se han realizado investigaciones de los antropólogos de un país latinoamericano dentro de otro país latinoamericano ...

Los mayores logros de la antropología de América Latina se han dado en su acumulación y tratamiento de cuerpos de datos relativos tanto a los indios en sus condiciones más o menos aborígenes como a los orígenes pluriculturales de las entidades nacionales [...] la tendencia de la antropología latinoamericana sigue siendo hacia la producción de materiales a partir de los cuales pueden escribirse historias generales o específicas (Freeman, 1981: 221).

La antropología latinoamericana sería, según dicha apreciación, una antropología volcada sobre sí misma, o peor, una colección de antropologías endogámicas encerradas en las fronteras de cada estado nacional latinoame-

ricano, sin un lugar relevante en las corrientes de la investigación a nivel mundial, monológica, sin diálogos y sin incidencias más allá de sus fronteras.

Es obvio que Freedman hace gala de un tremendo desconocimiento de la antropología en América Latina, sin embargo su apreciación tiene, también, cierta fuerza, aunque él mismo no logre calificarla consistentemente. Por un lado, tiene cierto valor universal: hacia los años 80 (pero quizá hasta la actualidad, para muchos), la percepción de nuestra antropología era efectivamente esa, lo que explica la carencia de referencias en bibliotecas y librerías que referí anteriormente. Por otro lado, no es totalmente falso que la antropología de los latinoamericanos tenga vocación endémica.

Esa percepción se relaciona con mi anecdotario. Los latinos, como los africanos, que estudiábamos antropología en Francia, teníamos la certeza de regresar a nuestros países a ejercer nuestra profesión, mientras que los compañeros franceses tenían la casi total certeza de que su destino sería exótico. Nosotros veíamos en la antropología un medio para comprender a nuestras sociedades múltiples y vislumbrábamos un destino aplicado de nuestro conocimiento. En ese destino, como si fuera un horizonte, percibíamos nuestro futuro trabajo como una forma de aportar al estudio de nuestras sociedades y las identidades múltiples que encierran, destino de todos modos ya trazado por las poquísimas posibilidades de que nos consideraran candidatos para puestos de investigación en universidades o institutos franceses, pues éramos extranjeros.

La posibilidad de replicar el paradigma europeo en América Latina: el espacio es tiempo

Afirmar que la antropología latinoamericana siempre y en todo lugar se deslindó tempranamente de los paradigmas dominantes de la antropología del primer mundo faltaría a la verdad. Para algunos, pero especialmente en cierta época en que se gestaron nuestras antropologías, la antropología europea o norteamericana ejerció una gran fascinación, al punto de acaparar toda la atención y ralentizar el desarrollo de una antropología con sello propio.

El paradigma espacio-tiempo de la antropología clásica se reprodujo, quizá se reproduce aún en cierta medida, en algunas regiones latinoamericanas. Puede ser que en países inmensos y no totalmente “modernizados”, como Brasil o Colombia, las condiciones geográficas e históricas se prestaran para perpetuar enfoques epistemológicos clásicos. La diferencia entre ir al Xingu, en la Amazonia brasileña, desde Río de Janeiro o desde París, no es tanta, sólo

las horas que dura el traslado entre suelo europeo y suelo brasileño. Una vez allí, para un francés o para un brasileño, son varios días de viaje por tierra y por canoa. Estas sociedades remotas en la geografía brasileña no empiezan a impactar sino desde hace muy poco los debates sobre la nacionalidad y las sociedades actuales, pero durante mucho tiempo permanecieron al margen absoluto de las preocupaciones de los agentes de la modernización.

Estas condiciones se prestaron para realizar una antropología tradicional, asemejando el viaje al terreno con un viaje al pasado, elaborando etnografías clásicas, escritas para la “gran enciclopedia de los pueblos del mundo” y no tanto para un público local cuya conciencia sobre tales pueblos se ha de despertar. Sin embargo, aún en esos países, la integración y sus derivados se constituyeron en agenda política y, por extensión, todo aquello que refiriese lo periférico, lo no integrado, lo diferente. El tráfico de coca en la Amazonia colombiana provocó, apenas a principio de los 90, que se dieran a conocer los nukak-maku, uno de los últimos pueblos nómadas de la selva, pues su territorio terminó asediado por los problemas correspondientes y ellos tuvieron que desplazarse hacia otras regiones. Las alianzas transfronterizas de los pueblos indígenas del Amazonas, constituyen hoy en día uno de los agentes políticos reconocibles en la resistencia contra la apertura de carreteras en la inmensa selva, la repartición de parcelas a los campesinos pobres, la extracción de oro de placer a escala gigantesca, la concesión de exploraciones y explotaciones minerales, etcétera. Y los trabajos de los antropólogos reflejan esas problemáticas.

La ruptura epistemológica

En los países centroamericanos en particular, por ser países tan pequeños, no ocurrió exactamente lo mismo. Por más remota que fuese una región a lo interno, siempre era relativamente cerca y posible. Objeto y sujeto de la antropología se constituyeron desde los orígenes en torno a un paradigma algo distinto. Por un lado, la “integración social y cultural”, en países tan pequeños, las tendencias centralistas, y otros factores, explican que la “contemporaneidad” se asomara a las comunidades más remotas desde muy temprano, casi al tiempo que surgía una antropología consolidada. Por otro lado, la historia particular de algunos países, como Costa Rica, señala que surgieron a la vida independiente sin un claro sentimiento de nacionalidad y que el proceso de creación de una identidad nacional fue relativamente reciente. En estas condiciones, la idea de la integración social fue una idea dominante que

influyó las políticas sociales, indigenistas e incluso la concepción sobre la utilidad de las ciencias sociales.

En este sentido, la preocupación de los antropólogos por cualquier segmento de la sociedad o por cualquier pueblo dentro de la sociedad nacional, implicó siempre una preocupación por el conjunto. Esas preocupaciones no se satisfacían con encontrar supuestas etnografías que almacenar en un rincón de las bibliotecas universitarias. Los antropólogos, a través de sus estudios, aspiraron a responder en forma distinta a la interrogante de “¿cómo es el otro?”. Lo lograran o no, los estudios atendieron públicos meta distintos de los de la antropología clásica, provocaron a otras audiencias que sólo las académicas, audiencias también más locales. Es claro, si hacemos una revisión de la literatura de antropólogos costarricenses, que la gran mayoría le escribe a un público costarricense, tratando de impactar su opinión, tratando de generar conciencia sobre algún fenómeno. En una palabra, es claro que esta producción es más política.

Los métodos también fueron condicionados por esta reflexión. La etnografía clásica requería del “terreno” a lo Malinowski. Pero ello suponía algo que aquí no existía: fondos para la investigación “pura”; plazas universitarias sólo para investigar; demanda por una producción etnográfica clásica y distancia con el sujeto a describirse para lograr el “extrañamiento” de la antropología clásica. Aquel académico francés podría irse seis meses seguidos al Xingu, con los gastos pagados, manutención de su familia (que se quedaba en Francia) asegurada, seguridad de que el libro que escribiera al volver sería un “best seller”. El antropólogo de aquí, no. Pero no se trata sólo de fondos, sino del hecho que aquél “nuestro informante” (como pedantemente lo llamamos a veces) que tanto nos dice sobre lo que investigamos, se vuelve un amigo, nos visita en nuestras casas (pues le son cercanas), nos llama por teléfono para contarnos preocupaciones o alegrías, nos involucra en los problemas o nosotros lo involucramos a él en los nuestros. Son dimensiones muy diferentes. Para el clásico, el “terreno”, por lo menos hasta antes de la crisis de la globalización, siguió siendo un viaje al pasado. Para nuestro antropólogo, todo cambia, la gira de campo (nunca “terreno”) es también una visita a los amigos y siempre ha sido un viaje absolutamente contemporáneo.

La antropología local se ha movido sobre otra idea, la de la multiculturalidad integrativa. En esta dirección se inscribe el trabajo de muchísimos antropólogos y arqueólogos. Para estos últimos, por ejemplo, una de las ideas claves de su trabajo es el que el pasado es condicionante de la identidad presente y, por ende, no puede ser tratado como un pasado ajeno. Desde esta perspectiva,

no sólo interesa todo grupo o segmento social, sea o no “primitivo”, independientemente de las imágenes que despierte sobre la tecnología, sino que interesa como expresión cultural particular y como potencial actor en la definición de una identidad, de una sociedad.

El carácter político de la antropología latinoamericana

De esta forma, me atrevería a pensar que, si bien nuestra antropología tiene severas limitaciones —siendo la más grave, en mi opinión, la falta de diálogo entre comunidades antropológicas latinoamericanas que provoque consensos teóricos, verdaderas escuelas y paradigmas—, se ha situado casi desde un inicio sobre una pregunta o un paradigma semejante a la de la antropología contemporánea, que rompe con el paradigma espacio-temporal de la antropología clásica. Se trata de una pregunta sobre el nosotros se’, un nosotros que pretende abarcar todas las culturas en la construcción de una sociedad tolerante y multicultural.

Creo que las preguntas que los antropólogos nos hemos hecho son algo diferentes, lo suficientemente diferentes para pregonar, como lo dice el título de esta intervención, “una epistemología nuestra”. No nos hemos formulado la pregunta en términos de llenar la “enciclopedia de los pueblos”, por lo menos casi nunca. Todos los latinoamericanos que conocí en el extranjero estudiando antropología tuvieron siempre el firme propósito de volver a sus países a ejercer la disciplina, investigar grupos sociales o pueblos de la “gran sociedad nacional”, fueran o no indígenas, entender las dinámicas de las políticas culturales y de integración cultural y social, las tendencias de las construcciones de nacionalidades pluriétnicas, o cuestionar el concepto de nacionalidad y proponer otros. Algún afán de comprender las “culturas primigenias” de los pueblos indígenas tendría sentido, en esta preocupación, en la medida que aportara un conocimiento sobre el presente de los pueblos y sobre el futuro de una sociedad múltiple. La pregunta clave de esta antropología no era simplemente “¿cómo son los otros?” sino “¿cómo somos nosotros?” (o “¿cómo siendo muchos diferentes podemos ser un nosotros?”).

Esta es precisamente la noción de nuestra antropología que Freedman no logró comprender e informar sobre la antropología latinoamericana, el quiebre que se produce por la fundamentación epistemológica diferenciada.

Y tampoco lo entendió, a mi parecer, el propio Augé, al concluir sobre la necesidad de una “antropología de los mundos contemporáneos”. No es que esté en desacuerdo con su llamado, al contrario, pero sí creo que no captó, al

proponerlo, que la antropología latinoamericana (y probablemente la africana, la asiática, la oceánica) casi siempre ha sido una antropología de los mundos contemporáneos y que su llamado, por ende, más que una voz nueva sonaba como a eco de lo nuestro.

Las particularidades de nuestra antropología, en términos epistemológicos, se visualizan al comprender que la posición que adoptamos con respecto a la construcción del conocimiento es política desde el momento de la definición del objeto de estudio mismo, de la investigación misma, de las relaciones intersubjetivas que caracterizan la investigación que hacemos.

Cuando nos referimos a las sociedades que estudiamos, la noción clásica del “presente etnográfico” no nos resulta en realidad útil. La etnografía es presente cuando la hacemos y tiene acotaciones sobre la contemporaneidad y por lo tanto se vuelven pronto referencias a un pasado. Si leemos las referencias de María Eugenia Bozzoli sobre los bribris, por ejemplo, prestamos mucha atención a las fechas de sus observaciones, tratando de relacionar el contexto político nacional con esos momentos. A través de sus notas, podemos trazar nociones de cambio a lo largo de casi 40 años de etnografía de esta sociedad. Nos interesa el movimiento de la historia, lo que perdura, lo que cambia, lo que se pierde, lo que se inventa.

Los llamados, que hacemos algunos, para estudiar algunas situaciones antes de que se transformen —como la virtual desaparición de la institución del chamán en Talamanca, pues sólo quedan algunos y son muy mayores— no se inscribe como legitimación de una “antropología de rescate”, sino como preocupación por dar cuenta del patrimonio cultural de los bribris como expresión singular de un sector de la sociedad costarricense. Por detrás del trabajo del etnógrafo, subyace la preocupación de redefinir nuestras sociedades nacionales como sociedades pluriculturales. Este es un valor universal, creo, en toda la antropología latinoamericana, lo que la convierte en un tema político —en el buen sentido.

Me parece que esta particularidad de nuestro trabajo se deriva de la naturaleza epistémica de su enfoque, de la responsabilidad política que implica construir el conocimiento. En cierto sentido, esta particularidad, resemantiza las divisiones entre una antropología “pura” y una “aplicada”, pues el trabajo y la investigación antropológicas tienen siempre incidencias “aplicadas”.

Si partimos de supuestos diferentes para construir el conocimiento, como creo que hacemos, debemos esforzarnos por precisarlos, discutirlos, teorizarlos y definir entonces una epistemología nuestra. No es un afán nacionalista o un impulso de chauvinismo antropológico, es, creo, un asunto bastante objetivo.

Definirlo es para mí importante porque nos ayudaría a considerar de una manera diferente y nueva a quienes debamos considerar nuestros interlocutores. Reconocer nuestros fundamentos epistemológicos también nos lleva a considerarlos políticamente.

Por fin, este ejercicio tiene implicaciones metodológicas, algunas pocas que he adelantado. El “terreno” quizás no deba ser una aspiración metodológica en nuestra etnografía, pues para nosotros el trabajo de campo no es “extrañamiento” en la misma forma que para el antropólogo foráneo. Para nosotros, en cierto modo, nuestra propia cotidianidad es trabajo de campo, no hay un espacio y un tiempo diferido en que aflora nuestra cotidianidad y la de nuestros “informantes”. Creo que debemos producir urgentemente materiales sobre nuestras perspectivas teóricas y metodológicas.

Un último aspecto para cerrar, sobre el pensamiento silvestre, el de los bribbris y el de todos los pueblos de nuestra región. Desde mi perspectiva, es perfectamente válido abarcar su estudio y no escapa a lo que señalo en cuanto a lo político. Es obvio que el replanteamiento del carácter de las nacionalidades y la construcción de estados pluriculturales, como utopía, responde a un impulso racionalista, no es un pensamiento silvestre.

Pero señalar, dentro de esa construcción, un lugar para los distintos pensamientos silvestres es indudablemente parte de la tarea. Se trata del respeto al patrimonio cultural de estos pueblos. Las fronteras entre pensamientos silvestre y “moderno” no necesariamente son tan claras, por lo que, a mi criterio, uno no condena al otro, como se ha sugerido a veces. Valgan tres ejemplos breves para subrayarlo.

La utilidad que pueda tener este pensamiento para su pueblo y nuestra sociedad, es algo que, en buena medida, se nos escapa y no podemos programar. Recuerdo que, desempeñándome como etnógrafo en Talamanca, recogí muchísimas historias¹⁰ del *awá* Francisco García, quien era un hombre muy mayor, rondando entonces los 90 años (nadie –ni él mismo– conocía su edad real). Él me las contó con mucho entusiasmo, pues ya a muy pocos jóvenes les interesaba aprenderlas, así que los sustituí en las ansias de don Francisco de poder enseñarle su oficio a alguien. A los años murió y después se me acercó uno de sus hijos y me pidió escuchar las cintas. Hice los arreglos para copiar todas las cintas y que se las llevara. Al tiempo me lo agradeció diciéndome que había sido una suerte que me interesara por aquello, sin lo cual él ya no tendría la

¹⁰ En antropología diríamos “mitos”, pero utilizo el vocablo que prefieren los bribbris, para quienes esas historias son Historia.

posibilidad de escuchar aquellas enseñanzas. Estaba usando las historias para realizar historietas para niños bribbris. El pensamiento silvestre encontró así camino en las corrientes de la modernidad y aplicaciones educativas.

Recuerdo también a don Rosendo Jackson y una historia que me contó antes de morir, la de la creación del mar. En ella, un inmenso árbol crece tanto dentro de la casa-mundo del dios *Sibö*, que amenaza con romper el techo. *Sibö* consigue cortar el árbol y hace que sus ayudantes tomen el tronco y den la vuelta de la casa, pues se va convirtiendo en mar. En el pensamiento silvestre, el mar es circundante y el hogar de los bribbris es una isla. Pero don Rosendo no desconocía que el mundo es un globo, con muchos continentes, islas y mares. En su versión de la historia, los ayudantes de *Sibö* simplemente tomaron el tronco y le dieron muchas vueltas alrededor del mundo, creando su configuración actual. El pensamiento silvestre se había, por así decirlo, actualizado, lo que lograba que no perdiera vigencia.

Otro ejemplo que me impresiona es el de los kunas, que protagonizaron la llamada “Revolución Tule” en 1925, matando a unos 25 policías panameños que los oprimían, impidiéndoles vivir su cultura en paz y enseñarla a sus hijos. La revolución fue inspirada de la historia de *Ibeler* y sus hermanos, la cual cuenta cómo unos niños huérfanos se levantaron contra los parientes que los habían adoptado pero abusaban de ellos. La historia fue utilizada metafóricamente, como lo señala Aiban Wagua (Wagua, 1997), pues los kunas se identificaron con *Ibeler* y sus hermanos e identificaron al Estado panameño con los parientes opresores. La historia fue cantada y comentada por los *nelegan* (chamanes) y por los *sailagan* (jefes de aldea). Después de la revolución, el Estado panameño tuvo que revisar y corregir su política hacia los kunas, lo que fue el inicio de la negociación de su estatus autonómico. Así, la construcción de las condiciones sociológicas y políticas para levantar su autonomía se relaciona con el pensamiento silvestre de los kunas.

El pensamiento silvestre de estos pueblos debe dignificarse. En algunos casos tiende a desaparecer con las imposiciones de la cultura dominante, y eso no hace sino afirmar la necesidad de trabajar sobre el tema y acelerar el trabajo político para impulsar condiciones de mayor equidad en todo lo que repercute en el prestigio de las culturas.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Creo que una de las formas de constatar el carácter de lo que hacemos y escribimos reside en las preguntas: ¿para quién lo hacemos?, ¿para quién escribimos? Poniéndolo en otros términos, y retomando algunos elementos de la aplicación de la teoría de la dialogicidad en antropología (sistemizados por José Alejos García), lo que escribimos (y lo que hacemos) tiene, en nuestra mente o imaginación por lo menos, un público meta, un otro que ya estamos pensando antes de darle a conocer nuestro pensamiento, con el que estamos dialogando. Tenemos una postura. ¿Cuál es ese otro para un antropólogo costarricense (o de cualquier nacionalidad latinoamericana)? ¿Cuál es para un antropólogo europeo o norteamericano? Las respuestas no son tan simples, pero sí podemos adivinar que ese otro, en el caso nuestro, tiende a ser un sujeto social más palpable, mientras que en el caso del europeo, es posible que sea un ente más abstracto (“la antropología” o “la academia”). Sé que esto parece estereotipado y que es posible, en buena hora, citar bastantes excepciones. Pero no tengo dudas de que una de las grandes diferencias de nuestras antropologías reside en el carácter pragmático de lo que hacemos y de lo que escribimos.

García Méndez (1998) ha señalado, refiriéndose al pensamiento de Habermas, que las discusiones sobre objetividad y subjetividad del conocimiento deben plantearse más bien en torno a la idea de que lo objetivo constituye un consenso intersubjetivo. Ese consenso intersubjetivo está conformado por una comunidad de intelectuales que coinciden en una determinada perspectiva que se acepta como “objetiva”. Pero la producción del conocimiento, en esta idea, se contempla como producción para una comunidad relativamente definida. Se supone, siguiendo la idea, que lo que escribe un antropólogo está en función de esa comunidad intersubjetiva disciplinaria. Sin embargo, en la medida que nuestras audiencias no son necesariamente académicas, el asunto se debe replantear en otros términos. En muchos casos nuestros escritos, especialmente cuando están más cerca de lo etnográfico que de lo analítico o filosófico, encierran muchas voces: la nuestra y la de aquellos que llamamos “informantes”, por lo menos. En estos casos, nuestras interpretaciones son reinterpretaciones, pues ya contienen las de los que nos dieron la información. El conocimiento, en estos casos, es claramente una construcción intersubjetiva. ¿Quién después legitima que sea conocimiento (“ciencia”)? Nuestra audiencia es mucho menos discernible, en el sentido que no la pensamos, creo yo, en términos de una comunidad legitimadora de la ciencia, sino en términos del pragmatismo de nuestras acciones, es decir en términos del

alcance de nuestra *concienciación* –como diría Freire. El corolario evidente es que es, también, mucho más político.

REFERENCIAS

AUGÉ, MARC

1998 *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Gedisa, Barcelona.

CAMACHO, CARLOS

1996 *En la frontera del siglo XX: la exclusión de los guaymíes en Costa Rica*. Universidad de Costa Rica, laboratorio de etnología, Escuela de antropología y sociología, San José de Costa Rica.

FAVRET-SAADA, JEANNE

1977 *Les mots, les sorts, les choses*. Gallimard, París.

FREEMAN, MAURICE

1981 Antropología social y cultural. Freeman, Maurice *et al.* (comp.) *Corrientes de la investigación en las ciencias sociales*, UNESCO, Madrid: 53-232.

GARCÍA MÉNDEZ, JOSÉ RAMÓN

1998 Teoría crítica en ciencias sociales: conocimiento, racionalidad e ideología. *Ciencias Sociales* 80: 61-76.

GUEVARA BERGER, MARCOS

1988 Mitología y cosmovisión en Talamanca: una interpretación dialéctica de la tradición oral indígena. *Cuadernos de Antropología* 7: 12-29.

JARA, CARLA

1997 *Kó késka: el lugar del tiempo. Historias y otras tradiciones orales del pueblo bribri*. Editorial de la Universidad de Costa Rica, Comisión Costarricense de Cooperación con la unesco, San José de Costa Rica.

LORÍA, ROCÍO

2000 Complementariedad entre géneros u ocultamiento de la violencia intrafamiliar: relatos de mujeres ngäbe de Conte Burica. Tesis de licenciatura, Universidad de Costa Rica.

MARGERY PEÑA, ENRIQUE

1996 *Diccionario fraseológico bribri-español-español-bribri*. Editorial Universidad de Costa Rica, San José de Costa Rica.

WAGUA, AIBAN

1997 *Así lo vi y así me lo contaron: datos sobre la verdad de la Revolución Kuna de 1925 según la versión del Saila Dummad Inaḱeliginia y de ḱunas que tomaron las armas*. Congreso General de la Cultura Kuna, Panamá.